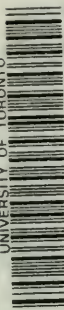


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00263417 8



Digitized by the Internet Archive  
in 2010 with funding from  
University of Ottawa











411  
(59)  
LA

# LOGIQUE DE HEGEL

PAR

GEORGES NOËL

Professeur de philosophie au lycée Lakanal



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C<sup>o</sup>

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—  
1897

Tous droits réservés.

JOE



A

M. JULES LACHELIER

MEMBRE DE L'INSTITUT

B  
2949  
L8N6

G. N.

## PRÉFACE

---

Pour trouver chez nous quelque travail important consacré à Hegel et à sa philosophie il nous faut remonter aux traductions et aux études de M. Véra, c'est-à-dire à une époque déjà un peu ancienne. Il semble que l'effort si considérable tenté par ce philosophe pour répandre parmi nous la connaissance de l'hégélianisme n'ait pas réussi à secouer l'indifférence du public ni à modifier profondément ses préjugés. Cette constatation serait de nature à décourager toute tentation nouvelle dans le même sens. Néanmoins à y regarder de près les circonstances sont bien changées. A l'époque où M. Véra entreprenait d'acclimater en France la philosophie de Hegel le public était aussi peu que possible préparé à la comprendre. Les philosophes se partageaient en deux camps hostiles : les spiritualistes éclectiques attachés à leurs étroites et superficielles formules comme d'indiscutables dogmes et les positivistes inclinant pour la plupart vers le matérialisme. D'ailleurs les uns et les autres semblaient plus soucieux de combattre leurs adversaires que de les comprendre. Les premiers se targuaient de représenter la

grande tradition philosophique, mais loin d'approfondir ou d'élargir les doctrines que le passé leur avait léguées, ils s'attachaient plutôt à les rabaisser au niveau du sens commun. Les autres proclamaient bien haut la nécessité de renoncer à toute spéculation transcendante, mais en fait travaillaient plus ou moins sciemment à restaurer la plus grossière de toutes les métaphysiques. La routine et le parti pris dominaient de part et d'autre. Nulle part on ne trouvait, avec un souci réel de la vérité philosophique, un effort consciencieux pour la découvrir. Kant et son criticisme étaient restés sans influence sur les uns comme sur les autres. Les éclectiques ne voyaient en lui qu'un sceptique, les positivistes qu'un métaphysicien.

Bien différente est la situation actuelle. Les philosophes ont cessé de se voiler la face devant les résultats des sciences expérimentales; les savants ont compris que la science positive ne répond pas encore et peut-être ne pourra jamais répondre à toutes les questions qui intéressent légitimement l'esprit humain. La lecture des psychologues anglais nous a appris le sens, la portée mais aussi les limites des explications empiriques. L'enseignement de M. Lachelier, les travaux de M. Renouvier et de son école ont répandu chez nous la connaissance et l'intelligence des doctrines kantienne. Celles-ci ont même acquis peu à peu sur les esprits philosophiques une influence prédominante. Or si le criticisme a ouvert pour la spéculation une ère nouvelle, s'il n'est plus possible après Kant de se contenter de l'empirisme associationiste ou de revenir au rationalisme cartésien, on ne saurait d'autre part s'en tenir aux solutions kantienne.

On peut dire que Kant soulève autant de questions qu'il en résout et que son système d'une si profonde originalité n'a pas assez de cohérence pour qu'on s'y puisse arrêter sans chercher

à l'unifier plus complètement, par conséquent à le développer dans un sens ou dans l'autre. Les difficultés où nous nous débattons aujourd'hui, celles contre lesquelles les plus originaux de nos philosophes essaient avec plus ou moins de succès les ressources de la plus ingénieuse dialectique sont des difficultés inhérentes à la philosophie kantienne. Elles n'ont pas échappé aux successeurs immédiats de Kant. Il s'est produit en Allemagne au commencement de ce siècle un effort énergique et soutenu pour les résoudre. Deux générations de penseurs éminents s'y sont tour à tour employées et le système de Hegel peut être considéré comme le résultat le plus complet de leurs travaux successifs. Il est donc naturel que nous nous tournions vers ce système et cherchions si par hasard il ne contiendrait pas la solution au moins partielle des problèmes qui nous préoccupent à notre tour.

Nous avons d'ailleurs, pour nous engager dans cette voie, l'exemple de nos voisins d'outre-Manche dont la situation philosophique présente tant d'analogies avec la nôtre. Il s'est produit en Angleterre en ces dernières années une véritable renaissance de l'hegelianisme. M. William Wallace a dû donner il y a deux ans une nouvelle édition de sa Traduction de la *Logique*. Il traduisait en même temps pour la première fois la *Philosophie de l'Esprit*. De nombreux ouvrages ont paru qui traitent de la philosophie hegelienne ou s'en inspirent visiblement.

S'il n'en est pas de même chez nous on peut du moins remarquer que le nom de Hegel, qui naguère encore semblait tout à fait oublié, se rencontre assez fréquemment sous la plume de nos philosophes les plus autorisés. M. Fouillée, en particulier, le cite à maintes reprises dans ses deux derniers livres : *Le Mouvement positiviste* et *Le Mouvement idéaliste*.

Telles sont en quelques mots les considérations qui nous ont enhardi à présenter au public le présent ouvrage. Quoique composé dès l'abord en vue de la publication actuelle, il a paru déjà sous forme d'articles dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* dirigée par M. Xavier Léon et éditée par MM. Colin et C<sup>ie</sup>.

---



LA  
LOGIQUE DE HEGEL

---

I

L'IDÉALISME ABSOLU ET LA LOGIQUE SPÉCULATIVE

La philosophie de Hegel n'est certes pas inconnue en France, mais on peut dire qu'elle y est mal connue. Nos philosophes pour la plupart dédaignent de l'étudier et nourrissent à son égard les plus étranges préventions. Si la pensée hegélienne a exercé sur nous quelque influence, c'est d'une manière indirecte et surtout dans le domaine des recherches historiques. La spéculation philosophique s'en est à peine ressentie. Des grands penseurs d'outre-Rhin Kant est le seul qui se soit acclimaté parmi nous. Il est devenu pour nous un classique, sinon le classique par excellence. Mais ceux qui sont venus après lui, et se sont donnés pour ses continuateurs, nous apparaissent comme des disciples infidèles qui se seraient en vain ingéniés à éluder l'arrêt définitif dont il avait frappé la métaphysique. Hegel en particulier aurait usé dans cette œuvre de stérile réaction un génie philosophique de premier ordre. Ainsi se trouve sommairement jugé et condamné celui que Taine a pu définir *Spinoza complété par Aristote*.

Il serait temps d'en appeler de cette justice sommaire et de réagir contre ces tenaces préventions. C'est ce que pour notre compte nous essaierons de faire dans cette étude de la logique hegélienne. Sans prétendre embrasser la doctrine de Hegel dans son ensemble ni

suivre l'auteur dans sa marche hardie à travers le domaine entier de la spéculation philosophique, nous nous arrêterons devant celle de ses œuvres qui contient et résume toutes les autres. Nous nous efforcerons de la faire comprendre, c'est-à-dire d'écarter les préjugés qui empêchent d'en saisir la véritable signification. Nous tâcherons en un mot de montrer que, quelles que puissent être ses imperfections, elle demeure l'un des plus solides monuments de la pensée moderne.

Il semble que depuis Descartes, à travers la diversité des systèmes, la philosophie ait poursuivi la démonstration de cette thèse négative. Aucune pensée (perception ou concept) ne porte en soi la marque de l'objectivité; aucune, prise en soi et à l'état d'isolement, ne nous garantit la réalité de ce qu'elle nous représente. Cette conclusion ressort avec rigueur des subtiles analyses de Berkeley et de Hume. Kant se l'approprie, mais, et c'est là son originalité, il lui donne un sens positif et se garde ainsi du scepticisme universel qu'elle paraissait impliquer. Si l'objectivité n'est pas dans la perception prise en soi, c'est qu'elle réside dans l'accord et l'harmonie de toutes les perceptions. Leur vérité consiste en cela que nous les pouvons concevoir liées les unes aux autres de manière à former un tout; que leur ordre dans le temps et dans l'espace est déterminé par des lois universelles, indépendantes elles-mêmes de l'espace et du temps. Ces formules tout d'abord ne semblent contenir rien de bien nouveau. Nous les retrouvons chez Descartes, chez Leibniz, chez Hume lui-même. N'est-ce point d'ailleurs leur incohérence intrinsèque qui nous prouve l'inanité de nos rêves? Aussi le mérite de Kant n'est-il pas tant d'avoir eu cette conception de l'objectivité entrevue avant lui par la plupart des philosophes, que de s'y être arrêté, de l'avoir approfondie et d'en avoir développé les conséquences.

Si de pures modifications du moi nous révèlent un monde d'objets, s'il est pour nous des êtres et des faits, c'est que l'ondoyante diversité de nos sensations se laisse ramener à l'unité; c'est que, par une suite de synthèses spontanées, nous les pouvons grouper en perceptions qui se laissent subsumer à un petit nombre de catégories d'après quelques principes simples. Le moi lui-même, en tant que nous le considérons comme un être en relation avec d'autres êtres, n'existe qu'aux mêmes conditions. Aucune réalité n'est donnée en dehors de cette synthèse qui constitue la connaissance; ni corps

ni esprit, rien. Il suit de là que les catégories et les principes de l'entendement, exprimant les conditions absolues de la réalité connaissable, sont logiquement antérieures à l'expérience, c'est-à-dire *a priori*. Il en résulte aussi qu'ils s'appliquent inconditionnellement à toute expérience possible, qu'ils expriment les lois les plus générales de la nature aussi bien que de la pensée. Concevoir un monde qui en serait affranchi, voire un cours subjectif des sensations qui ne serait plus régi par eux, c'est faire une hypothèse contradictoire, puisque c'est d'eux seuls que le sujet aussi bien que l'objet peut tenir son unité. Sans doute la sensation, matière de la connaissance, est hétérogène à sa forme, mais ce qui nous est donné ce n'est ni la forme pure, ni la pure matière, ni même l'une et l'autre indépendamment de leur rapport. Toutes deux n'ont de réalité que dans leur indissoluble synthèse, seule l'abstraction les distingue sans pouvoir d'ailleurs les isoler.

Ainsi l'objet à connaître ne se pose plus devant l'esprit comme une existence indépendante, indifférente, sinon réfractaire à son activité. L'objet n'existe qu'en tant qu'objet d'une science possible. Son rapport à la connaissance constitue sa détermination la plus profonde. Le réel est connaissable par essence et comme par définition. Son intelligibilité fait toute sa réalité. La nature est la science elle-même sous la forme de l'extériorité. Elle est devant nous comme un livre qui n'existe que pour être compris. Elle est la pensée en soi qui dans l'esprit deviendra pensée pour soi. Les êtres n'ont dès lors que l'apparence d'une subsistance indépendante. Toute chose est affectée d'une double relativité. Elle n'existe que par son rapport avec toutes les autres choses et, toutes ensemble, n'existent que par leur commune relation avec le sujet pensant. Celui-ci devient en conséquence le centre absolu de l'univers réel. Tout en part et tout y aboutit.

Toutefois ainsi présentée la thèse kantienne est équivoque. Elle semble comporter à tout le moins deux interprétations opposées, voire contradictoires. Tout dépend de l'idée qu'on se fait du sujet, de ce moi pensant qui s'érige ainsi en mesure de toute réalité. Est-ce le sujet individuel? un moi déterminé, le mien ou le vôtre, ou celui de Kant? En ce cas, l'idéalisme transcendantal n'est plus qu'une forme rajeunie de la sophistique grecque. L'appareil compliqué de la critique kantienne n'aboutit qu'à ramener le scepticisme de Protagoras : l'homme est la mesure de toute chose. S'agit-il au

contraire d'un sujet universel et impersonnel, non de tel esprit particulier, mais absolument de l'esprit, alors le système n'est autre que l'idéalisme absolu et conséquemment développé, il deviendra l'hegélianisme.

Toutefois Kant rejette expressément ces deux interprétations de sa pensée. L'esprit qui dans son système tient la place éminente que nous avons marquée, ce n'est ni le moi individuel, ni le moi ou l'esprit universel, c'est l'esprit humain. Par suite, la vérité qui nous est accessible vaut absolument et universellement pour nous en tant qu'hommes, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit la vérité absolue. C'est au contraire une vérité toute humaine, par suite essentiellement relative. Notre structure mentale n'est pas nécessairement celle de tous les êtres pensants, et son imperfection semble témoigner de sa contingence. Par suite il nous est à jamais interdit de connaître le fond des choses. Nous voyons ce qu'elles sont pour nous, mais leur être en soi nous échappe. La science est possible, mais à la condition de demeurer une science d'apparences, c'est-à-dire une apparence de science. La métaphysique qui prétend s'élever au-dessus des apparences et atteindre la réalité absolue n'est que l'illusion d'une pensée encore naïve, ignorante de ses infranchissables limites.

Si Kant s'arrête à ce point de vue, ce n'est pas chez lui pur parti pris ou simple manque de hardiesse. Certes ses préoccupations morales ont eu sur ses spéculations une indiscutable influence, mais il serait au moins téméraire de prétendre qu'elles lui ont dicté ses conclusions. Celles-ci découlent assez naturellement de l'idée qu'il se fait de l'esprit humain, laquelle s'explique à son tour par sa méthode exclusivement analytique. Attentif à distinguer les diverses opérations de l'intelligence, il en vient à méconnaître l'unité propre de la vie psychique. La sensibilité et l'entendement, l'entendement et la raison, la raison théorique et la raison pratique, le jugement enfin sont chez lui autant de pouvoirs distincts et à certains égards indépendants. S'ils constituent un tout unique c'est seulement par leur concours à une même fin, par leur collaboration à une œuvre commune. Ainsi l'unité de l'esprit humain est à peu près celle d'une machine. Certes il était difficile d'identifier avec l'esprit universel et absolu ce mécanisme compliqué et d'apparence artificielle. Le principe d'où les choses tiennent leur unité, doit être, pris en soi, souverainement un.

Néanmoins la position moyenne où Kant croit pouvoir s'arrêter est logiquement intenable. Une vérité universelle et nécessaire, mais qui n'est telle que pour l'esprit humain, est au fond une conception contradictoire. L'universalité et la nécessité sont inconditionnelles ou ne sont pas. Comment puis-je savoir que tel principe vaut universellement pour tous les hommes? Est-ce par l'expérience? Mais outre qu'une telle expérience est bien difficile à acquérir, elle ne saurait jamais rien prouver. Des préjugés autrefois universels ont été depuis démontrés faux et sont aujourd'hui universellement rejetés. D'ailleurs, d'après Kant lui-même, l'expérience donne seulement une généralité précaire, jamais l'universalité et encore moins la nécessité. La raison de mon affirmation est-elle simplement, comme il semble, que le principe en question m'apparaît à moi-même nécessaire et universel ou plus précisément que je ne puis le rejeter sans par cela même renoncer à penser? Mais alors pour quel motif limiter cette affirmation à l'esprit humain seulement? Si la nécessité que je subis est une nécessité véritable, elle est telle pour tout esprit quel qu'il soit, humain, diabolique ou divin. Si c'est une nécessité apparente due à quelque particularité de ma structure mentale, comment puis-je savoir que cette particularité se retrouvera chez tous mes semblables? Je ne puis même être assuré qu'elle soit chez moi autre chose qu'un état contingent et transitoire. Ce qui aujourd'hui me semble évident pourra demain me paraître absurde, et ces deux jugements contradictoires seront également légitimes et vrais puisqu'ils expriment l'un et l'autre ma constitution mentale au moment où je les porte. Il n'y a pas plusieurs vérités appropriées à diverses classes d'esprits. La vérité est une ou n'est pas. Kant a cru sauver la science en sacrifiant la métaphysique; l'une et l'autre doivent subsister ou périr ensemble. L'alternative qu'il croyait pouvoir écarter apparaît décidément inévitable. L'idéalisme transcendantal n'est rien qu'une variante du scepticisme empirique de Hume où son véritable nom est l'idéalisme absolu.

Le système de Hegel n'est que celui de Kant débarrassé de ses inévitables conséquences. Celui-là n'a fait que donner leur entier et harmonieux développement aux principes féconds que celui-ci avait posés. L'ébauche géniale, mais incomplète et incohérente, laissée par Kant, atteint avec Hegel la perfection de l'œuvre achevée. Le mérite de cet achèvement ne revient pas d'ailleurs exclusivement à Hegel. D'autres philosophes y ont largement contribué. Particulièrement



Fichte et Schelling. Le premier avait tout de suite aperçu les deux vices capitaux de la philosophie de Kant. Il avait résolument supprimé la chose en soi comme une survivance de l'ancien dogmatisme et par là rendu à l'esprit humain le pouvoir de connaître le vrai. D'autre part, dans sa *Théorie de la science*, il s'était efforcé de retrouver sous la diversité des catégories l'unité essentielle de la raison. Il avait même, dans cet ouvrage, inauguré la méthode dialectique que Hegel devait s'approprier. Son système est déjà un idéalisme absolu, mais encore incomplet et imparfaitement développé. L'identité de l'idéal et du réel ne s'y produit qu'imparfaitement, elle n'est encore qu'un *devoir-être* (*Sollen*). En d'autres termes, l'esprit n'y parvient pas encore à la conscience de son infinité. Il est l'absolu en ce sens qu'il ne rencontre hors de lui aucune puissance qui le subordonne, mais il ne réussit pas à s'affranchir de sa finité interne ou de sa subjectivité. Il est le *moi* qui s'élève au-dessus de toutes les déterminations de l'existence et de la pensée, mais il n'est encore que le *moi*. D'autre part, la nature n'entre dans le système que par son côté extérieur et négatif; elle n'y est point considérée en soi, mais seulement dans son rapport avec la liberté. C'est un obstacle que celle-ci s'oppose à elle-même à seule fin d'en triompher et de se réaliser par sa victoire. Schelling s'efforce de remédier à cet exclusivisme; mais il réussit mieux à mettre en lumière les imperfections du système qu'à les corriger efficacement. Non content de rendre à la nature la place que Fichte lui avait injustement refusée, il en vient à la mettre en fait au même rang que l'esprit. Préoccupé d'éviter l'idéalisme trop subjectif de Fichte, il compromet le principe même de tout idéalisme. Chez lui la doctrine perd en rigueur et en cohérence ce qu'elle gagne en largeur et en compréhension. Mais il nous faut sur ce point nous en tenir à ces indications générales si insuffisantes qu'elles soient. Notre objet n'est pas en effet d'étudier les antécédents de l'hégélianisme, ni même le système dans son ensemble, mais seulement une partie, capitale il est vrai, de l'œuvre de Hegel.

Il importe néanmoins de marquer nettement la place de cette partie dans le système et pour cela de préciser le point de vue de l'idéalisme absolu. Pour le dogmatisme antérieur à Kant le monde est un ensemble de choses en soi ou de substances douées chacune d'une subsistance propre et indépendante. Sans doute ces substances ont entre elles des rapports, mais ceux-ci leur demeurent extérieurs

et n'affectent en rien leur être interne. Elles sont, pourrait-on dire, autant d'absolus. Certes les philosophies dogmatiques ne sont pas toujours restés fidèles à leur hypothèse fondamentale. Certains d'entre eux se sont même singulièrement rapprochés de l'idéalisme. Néanmoins ils n'ont pas su s'affranchir décidément de cette présupposition et elle est restée la pierre d'achoppement de toutes leurs tentatives. En effet, conférer aux objets une existence absolue c'est condamner la connaissance à demeurer relative, c'est-à-dire au fond à n'être qu'une illusion. Sur ce point la critique de Kant est décisive. La métaphysique doit disparaître ou se transformer radicalement par le rejet définitif de l'hypothèse qu'elle avait jusque-là considérée comme son indispensable fondement.

Elle devra prendre pour point de départ l'hypothèse diamétralement opposée : l'universelle relativité. Les choses n'ont de réalité que dans et par leurs rapports réciproques. Leur existence en soi n'est ni une donnée des sens ni une conclusion légitime de l'entendement. Au fond elle est même inintelligible et absurde. C'est le *caput mortuum* de l'abstraction et rien de plus. Loin donc que les rapports que les choses soutiennent entre elles et en particulier ceux qu'elles soutiennent avec l'esprit qui les pense, leur soient accidentels et extérieurs, ce sont eux plutôt qui, dans leur ensemble systématique, en constituent la véritable nature. Tel est le point de vue de l'idéalisme absolu.

Ces affirmations n'ont en elles-mêmes rien de paradoxal. Beaucoup de personnes hostiles à toute métaphysique et particulièrement prévenues contre l'idéalisme seraient assez disposées à les accorder. Les sciences finies en effet, chacune dans son domaine, démontrent de plus en plus clairement la solidarité des êtres, la continuité de l'évolution, le caractère relatif et transitoire des distinctions les plus profondes et les plus marquées. Chacun reconnaîtra donc volontiers que tout est relatif. Mais si cette formule est aujourd'hui banale, ce qui l'est beaucoup moins c'est la conscience claire de sa signification et de ses conséquences.

Si tout est relatif, si aucune pensée, aucune réalité n'a de vérité que dans son rapport avec toutes les autres, c'est que chacune prise en soi, isolée de ses relations, est contradictoire et fautive. C'est que tout effort pour la ramener à elle-même et la saisir dans son indépendance absolue a pour effet de la supprimer, de la détruire. C'est en un mot que son affirmation exclusive se tourne aussitôt en négation.

tion. C'est aussi qu'en se niant, en s'opposant à elle-même son contraire, elle ne se supprime qu'en apparence ; qu'elle s'affirme plutôt et se réalise à travers sa négation dans l'unité supérieure dont elle-même et son contraire ne sont que les moments. Ou l'universelle relativité n'est qu'une expression vague et creuse, ou elle s'identifie avec cette dialectique immanente par laquelle les idées et les choses ne s'affirment que pour se nier et se continuer dans leur négation. Dès lors l'être en soi n'est plus cet arrière-fond mystérieux d'où, sans qu'on sût pourquoi ni comment, émergerait le phénomène. Ce n'est qu'un moment, le moment le plus abstrait de toute existence, celui où elle se pose elle-même dans une indépendance apparente et provisoire ; où, précisément parce qu'elle n'a pas encore manifesté ses contradictions, elle n'a pas encore atteint sa véritable réalité. La chose en soi, c'est le germe qui doit disparaître dans son propre développement. L'être véritable c'est celui qui se manifeste et sa réalité achevée n'est que son expansion hors de soi.

Toutefois cette expansion serait la dispersion à l'infini, la négation universelle et absolue de l'être, si elle n'était au fond retour sur soi-même et manifestation à soi-même. Si chaque chose n'existe que pour les autres, rien en fin de compte n'existe plus. La relativité universelle n'est véritablement intelligible que si les existences relatives s'absorbent dans une unité finale qui à la fois les supprime et les conserve.

Cette unité hors de laquelle par hypothèse il n'y a rien est nécessairement pour elle-même et ne se manifeste qu'à elle-même, en d'autres termes c'est la pensée. Ainsi l'être n'existe que pour la pensée. La pensée d'autre part implique l'être, le sujet implique l'objet. La détermination la plus abstraite du sujet est l'être pour soi ; mais cette unité avec soi-même ne serait qu'une identité vide, réductible en fin de compte à la vaine abstraction de l'être, si elle n'était le retour sur soi-même à travers son contraire, en un mot si l'unité du sujet avec lui-même n'était en même temps son unité avec l'objet. L'objet et le sujet, l'être et la pensée sont donc au fond indissolublement liés l'un à l'autre. L'être s'élève nécessairement à la pensée si bien que celle-ci n'est que l'être parvenu à sa perfection. D'autre part, la pensée pose l'être et les divers degrés de l'être comme des moments nécessaires de son propre développement. De la sorte, au lieu d'en résulter, elle en est au contraire le principe. Dans son rapport avec son objet, elle est ainsi à la fois l'un des termes et le



rapport entier. L'esprit, en se pensant lui-même, pense en même temps l'univers et comme la relation, la limite, la nécessité n'existent que par lui, n'ont de réalité que celle qu'il leur confère, il est lui-même l'absolu, l'infini, la liberté.

Désormais le doute universel n'a plus de raison d'être. L'homme n'est plus comme égaré dans un mystérieux chaos dont l'ordre ne serait que la surface, où les substances se dissimuleraient sous leurs propriétés et les causes derrière leurs effets. La nature n'est pas radicalement hétérogène à la pensée. C'est la pensée elle-même sous une forme extérieure et symbolique qui à la fois la cache et la révèle. Certes la langue que nous parlent les choses exige pour être comprise un long et pénible apprentissage, mais du moins elles ne nous mentent pas. Pour connaître la nature et Dieu, l'homme n'a plus à sortir de lui-même. Ou, si l'on préfère, sa plus haute destinée est précisément de sortir de lui-même; de nier son individualité immédiate, sa subjectivité exclusive; de pénétrer la nature et de s'élever à Dieu. Tant que dans son ignorance d'elle-même la pensée érige en absolu l'être immédiat, elle se fait elle-même relative et par là s'interdit la science. Dès qu'elle reconnaît son erreur et l'universelle relativité des choses, elle se relève de sa déchéance, reprend son rang véritable, et comprend qu'elle-même est l'absolu.

Mais cette thèse fondamentale, cette affirmation de la double relativité des choses (relativité réciproque et relativité commune à la pensée) comment peut-elle se démontrer? On peut l'établir d'abord par le processus même que nous venons d'esquisser, par l'étude historique du développement de la philosophie moderne, développement dont elle est le terme normal. Une méthode essentiellement identique, mais peut-être plus rigoureuse, consiste à partir du point de vue de la conscience naïve, autrement dit du sens commun, à montrer qu'on ne s'y peut arrêter sans contradiction et qu'on est progressivement amené, par des corrections successives, au point de vue de l'idéalisme absolu. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel a poursuivi cette démonstration, et cet ouvrage forme ainsi l'introduction naturelle à son système. Mais la démonstration la plus haute et la plus rigoureuse du principe est dans son développement systématique; dans son application à toutes les sphères de la nature et de l'esprit. Sa plus entière justification doit ressortir de ses conséquences mêmes, de l'unité et de la cohésion qu'il introduit dans le monde naturel et dans le monde moral, des clartés qu'il répand sur

les problèmes les plus ardues de la philosophie. La tâche de Hegel sera donc de montrer que la raison qui est en nous est aussi la raison des choses; qu'elle est le principe et le moteur immanent de la nature et de l'histoire; que, d'après sa propre formule, malgré la contingence apparente des êtres et des événements, *Tout ce qui est réel est rationnel* et que, malgré la persistante opposition du fait brutal et les plus hautes aspirations de l'esprit, *Tout ce qui est rationnel est réel.*

Prendre au sérieux cette tâche, c'est s'imposer l'obligation de reconstruire idéalement par un processus systématique le double monde de la nature et de l'esprit. Il faut montrer que le développement de l'idée est adéquat au contenu concret de l'expérience et faire évanouir ainsi la contingence du fait empirique. On a souvent reproché à Hegel comme une tentative insensée cet essai de reconstruction rationnelle de la réalité. Cependant n'est-ce point là l'objet final de toute science? L'astronome, le physicien, chacun dans sa sphère et à l'aide des catégories finies dont il dispose, ne s'efforce-t-il pas de construire un système de concepts qui enveloppe et enserme les phénomènes observés et qui, reproduisant idéalement leur évolution, nous présente comme nécessité logique ce que la perception sensible constate comme fait empirique? Les plus grands philosophes depuis Aristote jusqu'à Leibnitz n'ont-ils pas eu la même ambition? Comment ce qui est permis à tous les penseurs serait-il interdit à Hegel?

Si la tentative de Hegel, au lieu d'être jugée comme il convient par les résultats obtenus, est le plus souvent condamnée tout d'abord comme intrinsèquement absurde, cela tient à ce que les critiques abusant du sens littéral de certaines propositions isolées, prêtent à l'auteur des prétentions qu'il n'a jamais eues. Tout système scientifique ou philosophique est une reconstruction idéale du réel, mais les matériaux abstraits employés dans cette reconstruction ont été tirés par analyse de l'objet même qu'ils servent à reconstruire. D'ailleurs le résultat qu'on obtient en les combinant, le système aussi parfait qu'on le suppose demeure lui-même essentiellement idéal. Il est adéquat à l'objet, mais il ne se confond pas avec lui. Sa fonction n'est pas de le supplanter, mais de l'expliquer, de le rendre intelligible. Or ce qu'on impute à Hegel, c'est la négation de ces vérités élémentaires. Il aurait entrepris d'extraire de l'idée la plus abstraite et la plus vide, celle de l'être en général, toutes des déterminations

de la pensée et de la réalité; il aurait d'autre part conçu sa déduction comme une cosmogonie au sens propre et prétendu montrer comment l'abstraction la plus creuse aurait effectivement engendré toute réalité matérielle et spirituelle.

Sans doute Hegel prend l'être pur pour point de départ de sa dialectique, mais ce n'est pas qu'il le tienne pour le principe absolu. Loin de là, il insiste autant qu'on le peut faire sur le vide et l'insignifiance de cette notion. D'ailleurs son effort constant consiste précisément à faire ressortir le caractère incomplet des notions abstraites qu'il considère tour à tour et la nécessité, pour les entendre, de s'élever à une notion plus concrète. Loin de faire de l'abstrait le principe du concret, il s'attache obstinément à montrer que celui là ne se comprend que par celui-ci. S'il part de l'indéterminé pour aboutir au déterminé et si par suite celui-ci apparaît comme le résultat du procès dialectique, Hegel déclare expressément et à maintes reprises que c'est là une pure apparence et que le soi-disant résultat est véritablement le principe. C'est lui qui contient en soi les moments incomplets qu'a dû traverser le procès dialectique, c'est lui qui a permis de les poser et a rendu possible le procès lui-même. Si donc Hegel entreprend de reconstruire la nature et l'histoire à l'aide d'éléments idéaux, il n'entend pas faire autre chose que ce que fait nécessairement tout savant ou tout philosophe. Il ne prétend nullement que les concepts qu'il emploie n'ont pas été tirés par abstraction de cette réalité même qu'ils lui servent à expliquer, ce qui serait, en définitive, supprimer tout rapport entre la solution et le problème. Sa prétention n'est pas de se passer de l'expérience, mais seulement d'en découvrir le sens et de la rendre intelligible. La grandeur de son entreprise peut la faire juger téméraire, mais elle n'est nullement absurde.

Ce premier reproche écarté, le second tombe de lui-même. Si Hegel ne se lasse de déclarer qu'il n'entend nullement tirer une idée relativement concrète d'une autre plus abstraite et reconnaît expressément la vanité d'une semblable tentative, on ne saurait lui imputer l'opinion que le concret par excellence est sorti de l'abstrait, que l'idée pure ou logique a produit la nature ou l'esprit ni considérer sa dialectique comme l'exposition de cette fantastique genèse. Si quelques-unes de ses expressions peuvent être entendues en ce sens, l'ensemble de sa doctrine proteste contre une telle interprétation. L'idée abstraite présuppose un concret dont elle a été tirée.

Hors de ce concret ou de l'esprit qui la pense, elle n'est rien et ne saurait rien produire. Loin de pouvoir engendrer la nature et l'esprit, elle n'a d'existence que dans la nature et dans l'esprit. Il est vrai que Hegel fait de l'idée le principe de toute réalité, mais il faut savoir l'entendre. Il s'agit d'un principe interne et immanent, non d'un fondement antérieur et extérieur. L'idée est le principe de toute réalité en ce sens que toute réalité est nécessairement conforme à l'idée. Un monde, un ordre quelconque de choses radicalement irrationnel ne saurait être réel. Affirmer ou même simplement supposer l'existence d'un tel monde, c'est ou bien assembler des mots auxquels on refuse toute signification déterminée ou tomber dans la contradiction. La raison contient tout ce qu'il faut pour comprendre l'univers, et celui-ci d'autre part doit nécessairement satisfaire à toutes les exigences de la raison ; c'est là tout ce que Hegel a voulu dire et prétendu démontrer.

Mais pour que la raison puisse ainsi se poser comme principe suprême d'unité, comme centre vivant de l'univers où viennent s'absorber toutes les différences et se concilier toutes les oppositions, il faut d'abord qu'elle possède elle-même cette unité qu'elle confère à tout le reste. Il faut que ses déterminations propres, c'est-à-dire les catégories, au lieu de demeurer isolées, comme chez Kant par exemple, ou liées seulement par des rapports extérieurs, s'enchaînent et se développent en un système régulier, véritablement organique, qui dans sa totalité soit l'idée absolue ou la raison elle-même. Cela même n'est pas assez dire, car les membres d'un organisme ont encore à certains égards une subsistance indépendante. Si hors de l'organisme ils ne sont plus des membres, au moins sont-ils encore quelque chose tandis que hors de la raison, les catégories ne sont plus rien. Plus exactement nous devons les concevoir comme les phases, ou les moments d'un seul et même acte parfaitement un et indivis qui est l'idée absolue. Qu'il en est véritablement ainsi, c'est tout ce que la logique hégélienne se propose d'établir. Elle est la science de l'idée ou de la raison en soi et son résultat le plus important est que cette raison est une. Nous verrons plus loin quelles conséquences sont impliquées dans cette affirmation.

Pour déterminer les rapports réciproques des catégories il semble tout d'abord nécessaire d'en donner la liste complète. C'est ce qu'Aristote avait le premier tenté, mais sans y réussir. Kant reprend le problème, mais la solution qu'il en donne n'a guère plus de



valeur que celle d'Aristote. Il part d'une remarque juste en soi, savoir qu'il doit exister autant de catégories que de formes différentes de jugements. Mais cette remarque ne fait point avancer la solution d'un pas, la détermination des formes possibles du jugement étant précisément aussi difficile que la détermination directe des catégories. Il avait cru se tirer d'affaire en empruntant sans examen et sans critique à la logique traditionnelle une classification toute faite des jugements. Mais le caractère incomplet et arbitraire de cette classification reparait avec évidence dans sa liste des catégories. Il n'entend d'ailleurs par ce terme que les formes de l'entendement proprement dit, excluant celle de la raison au sens strict et de ce qu'il appelle le jugement téléologique. En fin de compte les formes de la pensée ne sont chez lui appréhendées et déterminées que d'une manière empirique et incomplète, de telle sorte que non seulement leurs rapports intrinsèques ne sont pas mis en évidence, mais qu'à prendre sa liste telle quelle, ces rapports seraient impossibles à découvrir.

Il ne semble pas qu'on puisse espérer faire mieux en suivant la même méthode. Certes les catégories se retrouvant dans toutes nos pensées, le procédé naturel pour les obtenir à l'état d'isolement est le procédé analytique. C'est celui qu'ont employé les esprits supérieurs qui depuis l'origine du savoir ont dégagé une à une du fond confus de la pensée vulgaire des idées sur lesquelles reposent nos systèmes philosophiques et nos théories scientifiques. Mais cette méthode qui n'est au fond qu'un tâtonnement, c'est-à-dire l'absence de méthode, ne peut plus nous suffire dès que nous nous proposons d'établir la liste définitive des formes irréductibles de la pensée. Comment d'abord nous assurer que notre analyse est complète et qu'il ne nous reste plus rien à découvrir. Le tout dont nous partons étant par essence confus et chaotique, comment pourrions-nous jamais prouver qu'il ne contient pas d'autres formes que celles que nous y avons su distinguer? Nous ne saurons donc jamais si notre liste est réellement complète. Comment, d'autre part, être certains de n'avoir inscrit sur cette liste que des catégories véritables? Les catégories sont les conditions nécessaires de la pensée comme telle. Comment nous assurer qu'une notion présente ce caractère? Il faudrait pour cela avoir de la pensée elle-même une idée claire et distincte, or cette idée nous ne l'avons pas encore. En effet si nous concevions clairement et distinctement la pensée comme totalité des

catégories, *a fortiori* celles-ci nous seraient déjà connues et nous n'aurions plus rien à chercher.

Ainsi pour démontrer l'unité de la raison, on ne peut partir d'une liste des catégories préalablement établie et supposée complète. On ne saurait davantage partir de la raison elle-même conçue comme totalité pour en tirer par analyse toutes les catégories. Cela résulte évidemment de la remarque qui précède. Toute idée *a priori* que nous nous faisons de la raison, si juste qu'elle puisse être, doit demeurer plus ou moins vague et indéterminée. Car si nous en possédions l'idée exacte et précise nous saurions déjà ce que nous cherchons.

Une seule méthode reste possible : partir de l'idée la plus abstraite et la moins déterminée et par une série de déterminations successives retrouver une à une les formes plus concrètes de la pensée pure. C'est à Fichte qu'appartient la conception de cette méthode, mais il n'a pas su l'appliquer dans toute sa rigueur. Il prend pour point de départ le *Moi*, le moi pur, le moi abstrait, vide d'abord de tout contenu. Si abstraite que soit cette notion, elle est encore trop déterminée pour faire le commencement. Sans doute le rapport à un *Moi* est une condition nécessaire de toute existence et par suite le moi est impliqué dans toute affirmation. Mais il y est seulement impliqué, ou en d'autres termes il n'y est contenu qu'implicitement. Il devra nécessairement apparaître au cours du processus de détermination qui constitue la méthode; il n'a aucun titre à être affirmé dès le début. Comme d'ailleurs le moi est l'opposé du non-moi, en prenant le moi pour point de départ le philosophe pose comme inconditionnée l'opposition de l'objet et du sujet; il s'interdit par suite de dépasser cette opposition et se condamne à ignorer les catégories par lesquelles la raison absolue la dépasse en effet et s'élève à la véritable et définitive unité. Cela explique que pour Fichte cette unité demeure un devoir pur et simple ou, en fin de compte, un *desideratum*.

Hegel s'approprie la méthode, mais change tout d'abord le point de départ. Chez lui le commencement c'est l'être. L'être est bien de toutes les catégories la plus indéterminée et la plus abstraite. Il est évidemment impossible d'affirmer d'une chose quoi que ce soit sans affirmer par cela même qu'elle est. Toute idée qu'on voudrait substituer à l'être, contiendrait l'être lui-même plus une détermination qui s'y viendrait ajouter. Le *Moi* de Fichte par exemple est for-

cément conçu comme être en même temps que comme moi. L'être est la limite extrême que l'abstraction ne saurait dépasser.

Le point de départ fixé, revenons sur la méthode et tâchons d'en préciser la notion. Nous avons dit qu'elle consiste en une série progressive de déterminations. Il est essentiel que ces déterminations ne soient point motivées par des considérations arbitraires c'est-à-dire tirées d'ailleurs que de la catégorie considérée. La méthode consistera donc à mettre en lumière le caractère intrinsèquement incomplet de cette catégorie, l'impossibilité de la penser en elle-même et à l'état d'isolement sans tomber dans la contradiction, à montrer que prise en soi elle contient sa propre négation. Par suite ni la catégorie considérée, ni sa négation ne peuvent s'entendre par elles-mêmes. Leur vérité et leur intelligibilité doivent résider hors d'elles, dans une nouvelle catégorie qui, les contenant toutes deux, et ne contenant qu'elles, est leur unité immédiate.

Cette méthode d'opposition et de conciliation a souvent été dénoncée comme impliquant le rejet du principe de contradiction. Il faut s'entendre sur ce point. En un sens la méthode hegélienne est évidemment une application continue du principe de contradiction. Si en effet l'esprit ne répugnait à la contradiction, s'il pouvait y demeurer et s'y complaire, le procès dialectique s'arrêterait de lui-même ou pour mieux dire il ne saurait commencer. Est-il en effet autre chose que l'effort continu de l'esprit pour s'affranchir de la contradiction? Ce que Hegel est amené à contester c'est seulement que la contradiction ne puisse en aucun sens être pensée. Il montre que nous la pensons en effet implicitement chaque fois que nous pensons une catégorie abstraite et que nous nous enfermons dans cette pensée. C'est là d'ailleurs un point difficile à contester, à moins de nier que l'abstrait et l'incomplet ne soient tels en eux-mêmes et intrinsèquement, de prétendre que c'est nous seulement qui leur attribuons ce caractère. Or une semblable conception entraînerait la négation de toute relation nécessaire entre les idées ou entre les choses, par suite de toute science et de toute réalité.

Dans le passage d'une catégorie inférieure à une autre plus élevée, la nouvelle catégorie (synthèse) ne doit pas être considérée comme extraite de celle dont on est parti (thèse) puisque loin d'y être contenue, c'est elle au contraire qui la contient. Il ne faut pas non plus la considérer comme une combinaison extérieure et artificielle de la thèse et de sa négation (antithèse). Celles-ci sont à son égard

deux termes abstraits, or le concret ne saurait naître d'une simple juxtaposition d'abstractions. C'est un fait que l'esprit peut penser celles-ci sans penser explicitement celui-là. Mais c'est un autre fait qu'il ne peut s'arrêter à cette pensée ni considérer ces abstractions comme des idées complètes en soi. C'est ce caractère d'imperfection intrinsèque qui se manifeste par leur contradiction interne et que la dialectique s'attache à mettre en lumière. Cette contradiction disparaît lorsqu'elles sont ramenées à leur unité, c'est-à-dire mises en présence de l'idée plus concrète dont elles sont tirées, quitte d'ailleurs à se reproduire comme contradiction propre à celle-ci. Mais cette idée plus complète qui explique et supprime la contradiction n'en est pas le résultat. Si la contradiction nous y amène et nous la fait découvrir, ce n'est pas elle qui la produit. Elle préexistait en nous à l'aperception de la contradiction et c'est sa présence qui, quoique non remarquée, nous a permis de poser la thèse et l'antithèse ainsi que leur rapport. La marche de la dialectique renverse donc nécessairement les vrais rapports des idées. En remontant de l'abstrait au concret, elle va non du principe à la conséquence, mais de la conséquence au principe. Le terme qui est le dernier pour elle est en réalité le premier. Il est présent à toutes ses démarches, les motive et les explique. Hegel ne se lasse point de le répéter et de répudier toute prétention à faire sortir le concret de l'abstrait, à tirer le plus du moins. Aussi la persistance avec laquelle cette prétention lui est attribuée est-elle faite pour étonner quiconque a pris la peine de l'étudier sérieusement. La synthèse est l'unité de la thèse et de l'antithèse, mais une unité qui préexiste à ses éléments et en certain sens contient plus qu'eux. J'entends qu'ils y sont combinés d'une manière originale qualitativement différente d'une synthèse à l'autre. En d'autres termes la synthèse n'est pas précisément une idée complexe, mais une idée simple dont la thèse et l'antithèse sont non les éléments intégrants, mais les moments idéaux. Par suite la dialectique n'est pas une déduction au sens ordinaire du mot. Elle n'est non plus ni une synthèse ni une analyse proprement dite. Si l'on veut à toute force la définir au moyen des termes qui désignent les méthodes communément employées dans les sciences, on pourra dire que c'est une analyse, mais une analyse qui affecte nécessairement la forme d'une synthèse.

Une première unité obtenue on procédera à son égard comme on l'a fait à l'égard du terme immédiat dont on est parti et ainsi de suite



jusqu'à ce qu'on soit parvenu à l'idée absolue, à la catégorie suprême où toutes les oppositions seront conciliées et qui sera l'unité de toutes les catégories antérieures. On a quelquefois mis en doute la possibilité pour la dialectique de parvenir à un terme final, et considéré comme arbitraire celui que Hegel lui assigne. Il a semblé que le mouvement commencé devait se poursuivre indéfiniment, tout terme pouvant être nié et former ainsi la thèse d'une antinomie dont sa négation serait l'antithèse. Cette objection provient de ce qu'on méconnaît la vraie nature du procès dialectique et nous l'avons, dans ce qui précède, réfutée implicitement. La dialectique n'est pas un vain formalisme d'opposition et de combinaison indépendant de la nature des termes qu'il oppose ou qu'il combine. Ceux-ci ne sont pas une matière indifférente qu'on soumet à une procédure logique uniforme. En logique la matière et la forme sont données l'une avec l'autre et ne sont au fond que deux aspects de l'idée. La dialectique par laquelle on passe d'une catégorie à l'autre a son fondement dans leur nature même. L'unité du procédé, qui d'ailleurs n'est pas absolue et n'exclut pas la différence, ne repose pas sur un parti pris, mais se produit et s'impose comme un fait. Ce fait est d'ailleurs une conséquence naturelle de l'unité de la raison. S'il en est ainsi, prétendre que le procès dialectique n'a pas de terme normal c'est soutenir que le nombre des catégories est infini ou indéfini. Cela revient à refuser à la raison toute unité, non pas seulement cette unité par excellence que lui attribue l'idéalisme absolu, mais même l'unité tout extérieure du nombre déterminé. Nous ne croyons pas qu'on puisse imaginer une thèse plus radicalement absurde.

L'application rigoureuse de la méthode présente une sérieuse difficulté que nous croyons devoir signaler. Il s'agit de n'omettre aucune catégorie et il faut pour cela s'assurer à chaque pas qu'on fait en avant que l'unité supérieure où viennent se concilier les deux termes d'une antinomie est bien leur unité immédiate, c'est-à-dire ne contient qu'eux seuls et les termes qui se sont déjà absorbés en eux à l'exclusion de tout terme plus concret. Si cette condition n'était pas remplie, toutes les déductions ultérieures seraient d'ores et déjà viciées. Or c'est là un fait difficile à vérifier. En effet les mots qu'on emploie pour exprimer les formes abstraites de la pensée sont le plus souvent équivoques, ce qui revient à dire que ces formes elles-mêmes sont imparfaitement délinées et fixées. D'autre part on ne saurait substituer à ces mots des termes de pure convention ou

les dépouiller expressément de toutes leurs connotations usuelles, cela reviendrait en effet à définir exclusivement chaque catégorie par les catégories antérieures dont elle doit être l'unité. Il serait alors bien difficile d'éviter que la dialectique tout entière, pour tout autre que pour son auteur, se réduisit à un vain formalisme sans signification et sans portée. Le seul parti possible était de choisir dans la langue commune le terme le plus approprié à la désignation de chaque catégorie, et d'indiquer par des éclaircissements et des exemples ce qu'on devait conserver et ce qu'on devait omettre de sa signification usuelle. C'est ce que Hegel a fait et c'est au lecteur à juger jusqu'à quel point il a réussi.

Quoi qu'il en soit, cette dialectique, par laquelle Hegel remonte de la plus humble et de la plus vide des notions, à la plus riche et à la plus complète, à celle qui, résumant toutes les autres, s'identifie avec la raison, n'est pas une méthode arbitraire, extérieure à son objet. Le passage de chaque catégorie finie à la catégorie immédiatement supérieure exprime non une vue subjective de l'esprit, mais la nature de la catégorie considérée. Cette nature est précisément d'être l'unité des catégories antérieures et en même temps un moment abstrait d'une catégorie plus haute. Elle n'est en soi rien autre chose qu'une phase déterminée du mouvement dialectique que la logique nous expose. On peut donc dire que ce mouvement est celui de la raison elle-même qui, par son activité interne, se différencie en ses éléments abstraits et reconstitue son unité par la synthèse de ces éléments. La logique n'est donc pas, comme les sciences ordinaires, véritablement distincte de l'objet qu'elle étudie. En elle le savoir et son objet sont réellement identiques. La science de l'idée n'est pas au fond autre chose que l'idée. C'est l'idée se définissant elle-même et s'élevant, par sa dialectique immanente, à la pleine conscience de soi.

La logique spéculative de Hegel est d'abord une logique au sens propre, c'est-à-dire une exposition méthodique des formes de la pensée. Elle est en même temps une critique de la raison pure, non précisément au sens de Kant, mais au seul sens que puisse véritablement comporter le terme. C'est une entreprise doublement chimérique que de vouloir fixer à la raison ses bornes. En effet d'une part, une raison limitée ne serait plus la raison. D'autre part, la raison seule peut critiquer la raison; or reconnaître et définir ses limites, serait par cela même les dépasser, la connaissance de la

limite impliquant nécessairement une certaine connaissance de l'au-delà.

Mais s'il est absurde de vouloir limiter l'usage de la raison en général, rien n'est plus important que de fixer les limites propres et le champ d'application de chaque catégorie. Or c'est là un des résultats et non le moins important de la logique hegelienne. Néanmoins, malgré la différence de point de vue, Hegel est, dans ses conclusions, à peu près d'accord avec Kant, et confirme les résultats généraux auxquels celui-ci était arrivé. Il reconnaît comme son devancier l'impuissance des catégories de l'entendement proprement dit (catégories de l'être et de l'essence) à nous donner la connaissance de l'absolu. Mais tandis que Kant nous interdit définitivement cette connaissance, Hegel conclut simplement qu'elle est d'un autre ordre que les sciences finies et dépend de catégories supérieures à celles qui suffisent à ces sciences.

La logique est enfin une véritable ontologie. En effet, elle a pour point de départ l'idée de l'être et, si les déterminations qu'elle y ajoute successivement n'en sont pas tirées par analyse, elles y sont néanmoins nécessairement rattachées. Il est démontré, en un mot, que l'être ne saurait être conçu en dehors de ces déterminations, que par suite elles sont les déterminations nécessaires de l'être. On ne saurait donc affirmer une existence quelle qu'elle soit sans affirmer en même temps la réalité des catégories les plus hautes auxquelles s'est élevée la dialectique; sans affirmer par exemple un ordre cosmique, la vie, la pensée finie, en dernier lieu la pensée infinie en qui et par qui subsiste toute chose. Considérée de ce point de vue, la logique se confond avec la métaphysique. En particulier elle constitue dans son ensemble la démonstration la plus rigoureuse de l'existence de Dieu.

On voit par ce simple exposé quelle place importante la logique tient dans le système. Elle ne donne pas seulement au philosophe la base sur laquelle devra reposer l'édifice entier de la science et l'instrument ou la méthode qu'il devra employer à sa construction. Elle lui présente en outre le plan que cet édifice devra réaliser et en détermine par avance les proportions. Elle n'est pas seulement la partie fondamentale du système, mais elle contient déjà le système tout entier. Il ne reste plus qu'à retrouver sous l'apparente incohérence des faits empiriques la vérité logique qu'elle doit nécessairement recouvrir, puisque hors de celle-ci aucune réalité n'est

concevable. Aussi la logique contient-elle déjà en elle-même la démonstration et la complète justification de l'idéalisme absolu. Si Hegel a réussi dans son entreprise, si sa logique est autre chose qu'un vain assemblage de formules, si, comme il l'affirme et croit le démontrer, elle reproduit les véritables rapports des catégories, elle prouve, et cela définitivement, la vérité du principe qui l'a inspirée et qui a trouvé en elle sa rigoureuse expression. Elle prouve par cela même la possibilité absolue d'un système où toutes choses s'expliqueraient par ce principe et en garantit à l'avance l'achèvement futur. Ce système, nous le savons, Hegel a prétendu le construire et donner à l'idéalisme absolu sa perfection définitive. C'était là s'imposer une tâche bien lourde et qui excède peut-être les forces d'un individu si grand qu'il soit. Mais quelle que soit la valeur des résultats obtenus dans la philosophie de la nature et de l'esprit, quand même il n'en devrait rien subsister, si l'édifice de la logique est assez solidement bâti pour résister aux attaques de la critique, cette tâche devra être reprise et tôt ou tard menée à bonne fin.

Hegel a divisé sa logique en trois parties : la science de l'être, la science de l'essence, et la science de la notion. Il a de plus réuni les deux premières parties sous le nom de logique objective, et la troisième a reçu, par opposition, celui de logique subjective. De pareilles divisions doivent avoir leur raison et leur explication dans le développement même de l'idée. Il est donc à proprement parler impossible de les justifier ou même d'en faire saisir le sens et la portée en dehors du procès dialectique qui les amène. Néanmoins, autorisés par l'exemple du philosophe, nous essaierons de les expliquer dans la mesure où on peut le faire hors de la place précise qu'elles occupent dans le système.

Hegel, nous le savons, part de l'être immédiat. Or quoique tout ce qui existe n'existe que pour un sujet et que l'être suppose la pensée, la corrélation de ces deux termes n'est pas donnée immédiatement. Elle n'est pas explicitement posée dans la simple idée de l'être et celle-ci devra recevoir un grand nombre de déterminations avant que se produise celle de la subjectivité ou de la détermination par soi. Jusque-là, tout se passera comme si l'être se suffisait à lui-même et n'avait rien à voir avec la pensée. Nous demeurons dans l'abstraction qui est d'ailleurs l'état ordinaire sinon normal de l'humanité pensante. Le sujet s'absorbe dans l'objet au point d'oublier sa propre existence. Cette partie de la logique d'où est exclue l'idée



de la subjectivité, et cela parce que les idées plus abstraites dont celle-ci sera l'unité n'ont pas encore achevé de se produire et de se définir, c'est là ce que Hegel appelle la logique objective. Cette dénomination est justifiée en ce sens que les catégories qui s'y produisent et s'y développent sont d'une manière exclusive, celles qui nous servent à penser les objets ou les catégories, objectives par excellence. Toutefois il faut remarquer que de la logique objective l'idée même d'objet est encore absente. Celle-ci appartient au contraire à la logique subjective. Cela se comprend d'ailleurs facilement : l'idée d'objet et celle de sujet sont corrélatives, et la première ne saurait exister sans la seconde. Aussi tant que le sujet se tourne vers le dehors sans faire réflexion sur lui-même, tant qu'il demeure absorbé dans la contemplation des objets, par cela même qu'il ne pense que les objets, il ne les pense pas comme objets. La catégorie de l'objectivité dans laquelle il est enfermé, malgré cela ou plutôt précisément à cause de cela, échappe à sa conscience et n'existe pas pour lui.

Nous comprenons maintenant pourquoi Hegel a distingué la logique subjective de la logique objective. Pourquoi d'autre part cette dernière est-elle divisée en deux parties : la science de l'être et la science de l'essence. C'est que les catégories objectives peuvent se répartir en deux séries. L'objet peut être d'abord considéré en soi dans sa qualité et dans sa quantité, déterminations internes qui ne se séparent pas de son être. Sans doute lors même qu'on s'en tient à ce point de vue, l'objet manifeste déjà sa relativité. Il suppose hors de lui d'autres objets avec lesquels il doit entrer en rapport, mais cela seulement d'une manière générale et indéterminée. C'est le point de vue de la perception ou simple appréhension de l'objet. Mais ce point de vue en amène nécessairement un autre plus élevé : celui de la réflexion. La Réflexion brise l'unité immédiate de l'être et de sa détermination et celle-ci devient l'essence. Dès lors toutes choses prennent l'aspect de la dualité. Dans l'opposition de l'être et de l'essence, se développent celles de l'identité et de la différence, du positif et du négatif, de l'interne et de l'externe, de la chose et de ses propriétés, de la substance et de ses accidents, etc., etc. L'essence, dans son opposition avec l'être immédiat, constitue une nouvelle sphère, une sphère où la relativité universelle se trouve non seulement impliquée comme dans celle de l'être, mais explicitement posée et démontrée. Cette sphère est ainsi par excellence celle de la médiation. En elle s'accomplit le procès dialectique par lequel

l'être s'élève à la notion et la logique objective à la logique subjective.

La logique objective de Hegel correspond, par son contenu, à la logique transcendantale de Kant. D'une manière plus déterminée les catégories de l'être correspondent à celles que Kant avait appelées catégories mathématiques (qualité et quantité). Au contraire les catégories kantiennes de relation et de modalité (catégories dynamiques) se retrouvent parmi les catégories hegéliennes de l'essence. Aucune partie de l'œuvre de Kant ne correspond précisément à la logique subjective. Celle qui s'en rapproche le plus est la critique du jugement.

Les divisions de la logique expriment des moments distincts dans le développement de l'idée, elles sont nécessairement amenées par le procès dialectique et non arbitrairement introduites pour la commodité du lecteur. En ce sens ces divisions sont essentiellement objectives. Néanmoins, d'autre part, les diverses parties de la logique répondent aux diverses attitudes que l'esprit peut prendre à l'égard de son objet et il nous est permis de les considérer sous cet aspect. La logique objective en général est, pourrait-on dire, celle du sens commun et des sciences finies. Quoique d'ailleurs le point de vue du sens commun diffère grandement de celui des sciences positives, on passe insensiblement de l'un à l'autre et il est difficile de les distinguer rigoureusement. On pourrait dire cependant que le sens commun fait principalement usage des catégories de l'être et ne recourt à celles de l'essence que d'une manière intermittente, au lieu que la science poursuit la rigoureuse application de ces dernières à tous les ordres de faits.

La sphère logique de l'essence est donc par excellence celle des sciences positives. C'est aussi celle de la métaphysique de l'entendement; de cette métaphysique dogmatique que Kant a légitimement proscrite.

La logique subjective au contraire est celle de la philosophie spéculative. Le point de vue de celle-ci est précisément celui de la notion. Elle commence en quelque sorte au terme même où s'arrêtent les sciences finies. Non pour les nier, ou les contredire, mais pour continuer leur œuvre et élever leurs résultats à la hauteur des vérités spéculatives. Le point de vue de la logique subjective peut être appelé celui de la raison, au sens étroit du mot, de la raison qui s'oppose à l'entendement.

## LA SCIENCE DE L'ÊTRE

La première partie de la Logique est la science de l'Être. Elle a pour domaine l'être immédiat et ses déterminations immédiates : qualité, quantité, mesure. Le monde s'offre à nous d'abord comme un ensemble d'existences indépendantes, diversement qualifiées et quantifiées, tantôt dispersées, tantôt réunies en groupes plus ou moins homogènes. Ces existences soutiennent entre elles des rapports, mais ces rapports semblent leur être extérieurs et indifférents et n'apparaissent eux aussi que comme de simples faits. Appréhender sans l'altérer la réalité donnée, constater, distinguer, nombrer, mesurer, voilà par où doit débiter la connaissance. Mais si simples que soient ces opérations, elles impliquent déjà une multitude de catégories que nous employons le plus souvent sans en prendre une conscience expresse. La science de l'Être dégage ces catégories, détermine par la méthode dialectique leur signification exacte et leur enchaînement nécessaire. Elle prouve ainsi que les diverses déterminations de l'être, en apparence simplement juxtaposées ou superposées, s'appellent effectivement les unes les autres et n'ont de réalité que par leur union. Parvenue à son terme, elle aura complètement élucidé la notion d'existence immédiate. Par cela même elle l'aura, pour ainsi dire, fait évanouir. Elle nous aura fait comprendre que l'être immédiat même considéré dans la totalité de ses déterminations ne se suffit pas à lui-même, que pris en soi, il est contradictoire et absurde, que pour l'entendre, il faut s'élever à une sphère qui le domine et l'absorbe : celle de la réflexion et de l'Essence.

## ÊTRE

Ainsi que nous l'avons établi déjà, le point de départ de la Logique doit être l'idée la plus abstraite et la plus vide, c'est-à-dire l'idée de l'être, de l'être pur, de l'être qui n'est que l'être sans détermination d'aucune sorte interne ou externe, sans qualité, sans relation. L'être ainsi conçu n'est au fond que la forme vide de l'affirmation, une affirmation par laquelle rien n'est affirmé. « Si l'on peut parler ici d'une intuition, il n'y a rien dans l'être que cette intuition puisse saisir, ou si l'on veut, il n'est lui-même que cette intuition pure et vide. Il n'y a rien non plus en lui qui puisse être l'objet d'une pensée ou, si l'on veut, il n'est lui-même que cette pensée vide. L'être immédiat, indéterminé est en fait le néant, ni plus ni moins que le néant. »

D'autre part « le néant, le pur néant est simple égalité avec soi, parfaite vacuité, absence complète de détermination et de contenu, indistinction en lui-même. Autant qu'il peut être question ici d'intuition ou de pensée, il y a une différence entre percevoir et penser quelque chose ou rien, ce sont là deux faits distincts, donc le néant *est* dans notre intuition ou dans notre pensée, ou plutôt il est l'intuition de la pensée vide elle-même ; la même intuition ou pensée vide que l'être. — Le néant est ainsi la même détermination ou plutôt la même indétermination que l'être, de toute façon il est la même chose. »

Ainsi l'opposition absolue de l'être et du néant n'est pas vraie, puisqu'elle ne peut se formuler sans se supprimer elle-même et se changer en identité. Leur indistinction est pure et simple, leur complète identification n'est pas vraie non plus puisqu'elle est la contradiction immédiate et absolue. « Ce qui est vrai c'est qu'ils sont absolument distincts, mais en même temps inséparables et que, dès qu'on veut les séparer, chacun s'évanouit immédiatement dans son contraire. Leur vérité est donc cet évanouissement même de l'un dans l'autre, le devenir. »

Le devenir que nous avons ici est un devenir logique. C'est l'unité de l'être et du néant, unité indéterminée encore et comportant par suite toutes les déterminations. C'est le milieu où se développeront



tous les moments ultérieurs de l'être. Il ne faut pas l'imaginer, comme on l'a fait quelquefois, sous la forme d'un changement dans le temps. Le temps et l'espace n'apparaîtront qu'avec la Nature. Ils sont étrangers à la Logique. L'être pur n'est pas l'être vrai, puisqu'il tombe immédiatement dans le néant. L'être vrai, c'est l'être qui n'exclut pas le néant mais l'admet en lui, qui s'affirme en se niant et par sa négation même. L'être pur et le néant pur sont les limites abstraites entre lesquelles s'étend le champ indéfini de l'Être vrai. Cet être n'est pas encore l'être déterminé, l'existence que nous rencontrerons tout à l'heure. Il n'est que le devenir, c'est-à-dire que le déterminable ou, si l'on préfère, le véritable indéterminé. L'Être pur est conçu d'abord comme l'indéterminé absolu, mais précisément parce qu'il se pose comme tel, il tombe dans la contradiction. Il se détermine absolument à l'indétermination. Il exclut de soi toute détermination ultérieure et se manifeste ainsi comme absolument déterminé. Au contraire ce champ indéfini des déterminations possibles que Hegel appelle le devenir est l'indéterminé vrai, l'être qui, par cela même qu'il s'est déterminé à recevoir sa négation, a cessé d'exclure la détermination. Il est l'indéterminé déterminé comme déterminable, la matière amorphe et fluide qui peut prendre toutes les formes.

### QUALITÉ

Le devenir concilie la contradiction de l'être et du non-être, mais en lui surgit une contradiction nouvelle. Le devenir pur est non moins inconcevable que l'être pur et le néant pur. Le devenir est l'évanouissement simultané de l'être et du non-être. Or avec eux disparaît leur opposition et par suite le devenir lui-même. Devenir absolument ce n'est rien devenir du tout, par suite c'est ne pas devenir. « Le changement ne se conçoit, dit Leibniz, que par le détail de ce qui change. » L'indétermination ne se réalise que comme indifférence à toute détermination, que comme passage continu de l'une à l'autre. Protée peut prendre toutes les formes mais non demeurer sans aucune. Le devenir, l'unité instable et mobile de l'être et du néant devra donc se fixer, au moins provisoirement, dans leur unité stable (*ruhige Einheit*). Cette unité c'est l'être, mais non plus l'être indéterminé du début, c'est l'être qui sort du devenir (*das Gewordene*)

et qui, comme le devenir, contient en soi la négation. C'est en un mot l'existence, l'être déterminé (*Daseyn*).

Dans l'être déterminé la détermination ne fait qu'un avec l'être. Elle ne s'y ajoute pas comme un prédicat à un sujet, leur rapport n'est pas celui de l'universel au particulier, du genre à l'espèce. La détermination ainsi conçue comme constitutive du déterminé est la *qualité*. Mais le processus qui nous a conduits de l'être pur à l'être déterminé doit nécessairement, *mutatis mutandis*, se reproduire pour le néant. La détermination des contraires est une. Par suite, à l'être déterminé s'oppose un non-être également déterminé, un non-être qualifié lui aussi. Le non-être de la qualité est une autre qualité encore, qu'on la désigne par les noms de privation ou de défaut. L'incolore, par exemple, est un terme de même ordre que le coloré et l'un peut aussi bien exister que l'autre. Dès lors dans l'existence déterminée ou qualifiée, la qualité, sans se séparer de l'être, s'en distingue. L'être déterminé est l'être de la qualité, une certaine qualité qui est l'être déterminé (*Daseyn*) devient le déterminé existant (*daseyend*), c'est-à-dire le quelque chose (*Etwas, aliquid*). Dans le quelque chose deux éléments, la qualité et l'être, sont à la fois distingués et unis, leur séparation est d'abord posée, puis niée : le quelque chose est ainsi la première négation de la négation, par suite le premier concret véritable. C'est la première et la plus abstraite détermination du sujet. Cette détermination se reproduira dans les sphères les plus élevées de la science. La vérité ne saurait demeurer à l'état de simple abstraction. L'existence est déterminée comme *existant*, de même la vie devra se produire comme animal, la pensée comme sujet pensant, la divinité comme Dieu.

Le quelque chose est une forme nouvelle et plus concrète de l'être à laquelle va s'opposer une nouvelle forme du néant. La négation du quelque chose n'est plus le néant abstrait, ce qui n'est absolument pas, c'est ce qui n'est pas le quelque chose, c'est autre chose ou, plus simplement, c'est l'autre. Mais l'autre, considéré en soi, est lui aussi un quelque chose par rapport à qui le premier à son tour est l'autre. Le quelque chose passe donc dans l'autre et l'autre dans le quelque chose, comme tout à l'heure l'être dans le néant et le néant dans l'être.

Ce passage, au premier abord, semble n'être qu'un jeu de la réflexion extérieure et subjective. Il semble qu'il y ait ici seulement deux *quelque chose* qui sont indifféremment l'un et l'autre selon.

l'ordre où il me plaît de les considérer, et que le passage du *quelque chose* dans l'*autre* ne soit qu'un changement de point de vue du sujet qui les compare. Mais, s'il en était ainsi, l'*autre*, demeurant absolument extérieur au *quelque chose*, serait pour lui comme s'il n'était pas; équivaldrait pour lui au non-être, au néant absolu. Par ce fait le *quelque chose* perdrait immédiatement sa détermination qui n'est au fond que son opposition à l'*autre* et retomberait dans l'être pur.

Le passage à l'*autre* est donc bien une détermination intrinsèque du *quelque chose*; comme l'être pur se change immédiatement en néant, le pur *quelque chose* devient aussitôt l'*autre* pur ou absolu. La vérité n'est donc ni dans le *quelque chose*, ni dans l'*autre*, mais dans ce passage même : le *quelque chose* est essentiellement déterminé à être *autre*, *autre* absolument, par suite *autre* que soi. τὸ ἕτερον, comme dit Platon; cela veut dire qu'il doit sans cesse devenir *autre*, qu'il est essentiellement muable et transitoire. C'est là le changement, le devenir concret, qui n'a plus pour termes l'être et le néant, mais deux existences : le *quelque chose* et l'*autre*. C'est l'altération, ἡ ἀλλοίωσις d'Aristote. Toutefois le changement pur n'est pas plus intelligible que le devenir pur. Dans le changement l'être qui change est à chaque instant *autre* que lui-même, mais comme sa seule détermination est précisément d'être *autre* que lui-même, et qu'il la conserve à travers son changement, il y demeure constamment identique à lui-même. Telle est la contradiction interne du changement pur.

Le changement véritable ne peut être que celui d'un *certain quelque chose* en un *certain autre*. Les deux termes doivent être déterminés et déterminés relativement l'un à l'autre. Ils doivent être mis expressément en relation. Nous avons dû, pour comprendre le devenir, poser l'être déterminé (absolument). Pour comprendre l'altération il nous faut poser le *quelque chose* déterminé relativement à l'*autre*. Il nous faut dans le *quelque chose* introduire expressément son rapport avec son contraire, je veux dire avec l'*autre*. L'être (Daseyn) du *quelque chose* est nécessairement être pour un autre (Beyn-für-anderes).

Ainsi le *quelque chose* qui s'est déjà déterminé comme variable se manifeste ici comme relatif. Néanmoins cette relativité ne saurait être exclusive de toute détermination intrinsèque. Il serait contradictoire que rien ne fût que pour *autre* chose, que toute existence se réduisît à un dehors, sans dedans. L'existence du *quelque chose*

doit donc se scinder en deux moments, l'être en soi ou l'être intérieur (*an sich seyn*) et l'être hors de soi ou l'être pour un autre. Cette scission cependant ne saurait aller jusqu'à la dissolution complète du *quelque chose*. Celui-ci maintient son identité dans cette opposition du dedans et du dehors. Le quelque chose est pour les autres choses ce qu'il est en soi, et il est en soi ce qu'il est pour les autres choses. Il manifeste au dehors sa détermination interne, et celle-ci n'est que la virtualité de sa manifestation. D'ailleurs l'opposition du dedans et du dehors ainsi que leur unité ne se montrent encore ici que sous leur forme la plus abstraite. Nous les retrouverons plus précises et plus concrètes dans les sphères supérieures de la logique.

La relativité du *quelque chose* va nous conduire à reconnaître sa finité. Le rapport réciproque du *quelque chose* et de l'autre est un rapport essentiellement négatif. L'autre est pour le quelque chose une limite, en même temps lui-même trouve sa limite dans le quelque chose. La limite est donc essentiellement commune aux deux existences opposées; par elle, elles se touchent et se confondent. Mais c'est en même temps par elle qu'elles sont séparées. Chacune dans la limite est et n'est pas, est elle-même et autre qu'elle-même. La limite est à la fois le commencement et la fin du limité. Elle est en quelque sorte aussi le milieu, l'élément interne et constitutif. Le *quelque chose* n'existe en effet que comme déterminé ou comme limité, et il n'est tel que dans sa limite. C'est ainsi que le point est la limite de la ligne et qu'il en est aussi, pourrait-on dire, l'élément, puisque la ligne n'existe que par et dans ses différents points. La limite est donc à la fois l'être et le non-être du limité, ce qui le pose et ce qui le supprime, ce qui l'exclut et le constitue; elle est de toutes façons la contradiction concentrée et réalisée. L'être fini est radicalement contradictoire et destructif de lui-même.

La négation du fini c'est l'affirmation de l'infini. En se supprimant lui-même, le fini fait place à son contraire. Toutefois l'infini tel qu'il se présente à nous tout d'abord n'est pas l'infini véritable. Il est la simple antithèse du fini, sa négation absolue et immédiate. Ainsi conçu, l'infini contient sa propre négation, se contredit lui-même, et passe immédiatement dans le fini. L'exclusivité est évidemment réciproque. L'infini qui exclut absolument le fini est lui-même absolument exclu du fini. Il trouve donc en lui sa limite. Nous avons cru opposer l'infini au fini et nous n'avons fait que mettre deux finis en face l'un de l'autre.



Le véritable infini ne doit pas se comporter de la sorte à l'égard de son contraire. Il doit le pénétrer et l'absorber; y être contenu et le contenir. Il ne peut être exclusivement un des termes de l'antinomie, mais les deux termes à la fois. Il doit être en un mot lui-même et son contraire.

Revenons à l'être fini; la contradiction qu'il contient va se présenter sous un aspect nouveau. En tant que la limite est la négation de l'être limité, celui-ci qui est essentiellement affirmation de soi nie sa limite. Envisagée de ce nouveau point de vue la limite (*Grenze*) devient la borne (*Schranke*); elle apparaît comme un obstacle à l'expansion de l'être borné et celui-ci pour ainsi dire s'efforce de la repousser. D'autre part l'être en soi du *quelque chose* devient par cela même un *devoir être* (*sollen*), c'est-à-dire la négation de la borne, ou, en écartant ce que l'expression a de trop concret, une aspiration indéfinie à l'être. Le *devoir être* c'est déjà en un certain sens l'infinité, l'infinité dans le fini; mais une infinité encore enveloppée et virtuelle. Le *devoir être* c'est la détermination du fini dans laquelle se manifeste son rapport essentiel à l'infini. La contradiction du fini et en même temps sa finité consistent en cela seul qu'il *n'est pas* ce qu'il *doit être*.

Pour s'affranchir de cette contradiction le fini se nie lui-même, comme tel nie la limite qui le fait ce qu'il est, se dépasse lui-même et pénètre dans l'*au-delà*. Mais s'il pénètre dans l'*au-delà* c'est pour s'y affirmer lui-même, pour y rester ce qu'il était en deçà, c'est-à-dire le fini. Il ne dépasse donc sa limite que pour s'en poser une nouvelle qu'il devra dépasser à son tour et cela indéfiniment. Ainsi le fini affirme et nie tour à tour sa finité, pose et supprime alternativement son contraire, l'*au-delà infini*. Nous avons ici, il est vrai, l'infini sous la forme d'un progrès indéfiniment continué (*progressus ad infinitum*); mais ce n'est encore qu'un faux infini où la finité n'est niée que pour se réaffirmer aussitôt. Dans l'alternance monotone des deux termes la contradiction un instant écartée reparait l'instant d'après. La solution toujours différée apparaît à la fois nécessaire et impossible.

Toutefois dans cette fausse infinité se révèle déjà la nature de l'infinité véritable. Le progrès indéfini en est en quelque sorte l'apparence extérieure et immédiate. Pour l'en dégager il suffit d'en comprendre la signification interne, de le ramener à sa loi. Or cette loi est fort simple. Chacun des deux termes opposés se nie lui-même

et pose son contraire, mais c'est pour le supprimer aussitôt, pour se réaffirmer lui-même par la négation de ce contraire. De cette façon chacun des deux termes, le fini aussi bien que l'infini, s'élève à la véritable infinité. Celle-ci ne consiste pas en effet dans la simple négation de la limite, négation que nous savons déjà être contradictoire. Dans le véritable infini la limitation doit être à la fois niée et conservée; conservée de telle sorte qu'elle ne s'oppose plus à l'affirmation de soi. Or c'est ce qui vient de se produire. L'infini c'est l'être qui s'affirme dans et par sa négation; qui tour à tour la pose et la supprime, et en fait l'instrument de sa propre réalisation. Cet infini n'exclut plus absolument le fini. Par suite il ne le rencontre plus en face de lui comme un terme étranger et antagoniste, où lui-même trouverait sa limite. Il l'absorbe plutôt en lui-même et en fait un moment de sa propre existence. C'est lui-même qui le pose, qui le pose en soi et pour soi. D'après l'expression de Hegel, l'infini dans son rapport avec son contraire est à la fois l'un des deux termes et le rapport entier.

Le véritable infini est un devenir, mais un devenir concret et déterminé où les deux termes, dont l'opposition s'évanouit, ne sont plus l'être abstrait et le néant abstrait ou même le quelque chose et l'autre, mais l'infini lui-même et le fini. C'est un devenir tout interne où l'infini sort de son abstraction et se réalise en posant et en supprimant son contraire. Ce contraire cesse ainsi d'avoir une existence indépendante, il n'est que dans et pour l'infini, il s'y trouve à la fois supprimé et conservé, il n'a plus en un mot qu'une existence idéale (*ideelles Daseyn*). L'infini en tant que terme de l'opposition suit d'ailleurs la condition de son contraire, et lui aussi n'existe qu'idéalement. Mais si en un sens il n'est qu'un moment idéal de la totalité, d'autre part, il est aussi cette totalité elle-même. Il est donc à la fois idéal et réel : il est et il est pour soi. L'être ainsi déterminé, l'être idéal et réel tout à la fois, l'être qui se réfléchit sur lui-même, à travers son contraire, c'est l'être pour soi (*für-sich-seyn*). L'être pour soi est une détermination du sujet plus concrète que le quelque chose; avec lui apparaît déjà sous sa forme la plus élémentaire, cette réflexion sur soi-même. cette identité médiante avec soi, que nous trouvons pleinement réalisée dans la conscience et plus expressément encore dans la conscience de soi.

Nous avons ici le véritable infini, mais un infini purement abstrait



et qualitatif : l'infini comme qualité ou la qualité de l'infini, l'infinité abstraite. Or nous savons déjà que la vérité n'est pas dans l'abstraction et que celle-ci doit prendre corps en une existence concrète. L'être pour soi doit se réaliser dans un existant pour soi. D'ailleurs, ce qui s'est déterminé comme existant pour soi, c'est un *quelque chose*, lequel demeure tel, c'est-à-dire une existence particulière et exclusive, qui ne saurait épuiser la virtualité du devenir infini.

Son infinité toute formelle consiste en ceci seulement, qu'il a en lui-même sa complète détermination et que par suite l'au-delà n'existe plus pour lui. S'il n'est plus limité par l'autre, c'est qu'il est à lui-même sa limite. C'est là sa qualité, et c'est absolument la *qualité* dans sa parfaite concordance avec sa notion. D'après cette notion en effet, la qualité est la détermination qui ne fait qu'un avec l'être. Or, la détermination n'est réellement identique à l'être, que quand elle cesse de présupposer quelque chose hors de lui. Cette concentration absolue de la détermination dans l'être, s'est produite dans l'infini formel comme le résultat de son devenir interne. Dans ce résultat le devenir s'évanouit. De la sphère de la qualité qui s'est désormais pleinement réalisée, ne subsiste que ce résultat : l'être absolument déterminé en soi, c'est-à-dire l'*Un*.

### PASSAGE A LA QUANTITÉ

Dans l'*Un* la qualité atteint sa réalité la plus haute. Par la dialectique propre de l'*Un*, elle va passer dans son contraire. Ce contraire est la *Quantité*, c'est-à-dire la détermination qui n'est plus identique avec l'être, qui peut changer et change en effet, sans que l'être en soit affecté. L'*Un* c'est de nouveau l'être; mais c'est l'être désormais déterminé par la médiation qui s'est produite en lui et qu'il a supprimée. En lui s'est achevée la fusion de la négation et de l'être. Il est pour ainsi dire la négation existante. Son existence est essentiellement négative ou exclusive : exclusive de toute diversité interne comme de toute relation avec un dehors. C'est l'être enfermé en soi sans contact et avec quoi que ce soit : l'unité abstraite et formelle. Excluant toute diversité interne, l'un n'a pour contenu que le néant ou le vide. Repoussant tout contact avec un autre, il n'a également que le vide hors de lui. Lui-même n'est pour ainsi

dire que la limite qui sépare le vide intérieur du vide extérieur.

Il sera facile de montrer que l'Un ainsi défini ne saurait être conçu comme la dernière détermination de l'être, et qu'il serait contradictoire de s'y arrêter. Comme nous venons de le dire, l'Un est encore un *quelque chose*, une existence particulière et déterminée; par suite une existence négative et exclusive. Il ne saurait être tel que si ce qu'il exclut est un être, non une pure négation. Ce que l'Un exclut et nie, ne peut plus être proprement un autre, une existence qualitativement différenciée de la sienne. En effet, dans l'Un s'est absorbée la distinction du quelque chose et de l'autre. Si elle reparaissait ici, l'Un retomberait à l'état de simple quelque chose; il perdrait la détermination ultérieure qui s'est produite dans le procès dialectique dont il est le résultat. Ce qui est exclu de l'Un et nié par l'Un, ne peut être qu'un être qualitativement identique à l'Un, ne peut être que l'Un. C'est ce que Hegel exprime en disant que l'un se sépare de lui-même et se repousse lui-même. Cette répulsion de l'Un pour lui-même engendre la pluralité : l'un devient plusieurs. La pluralité que nous avons ici n'est pas encore le nombre, mais la pluralité indéfinie, ou, comme disaient les Grecs, τὰ πολλὰ en opposition à τὸ ἓν.

La détermination réciproque des *uns* est d'abord la négation ou l'exclusion, ce que Hegel a appelé la répulsion. La répulsion essentielle de l'Un pour lui-même se change en répulsion réciproque des divers *uns* au sein de la pluralité. C'est elle qui maintient cette pluralité qu'elle a produite.

Toutefois la pluralité n'existe que dans les *uns* pris ensemble; elle n'est et ne peut être que l'unité de ces uns conçus d'abord comme isolés. La pluralité elle-même se change donc immédiatement en unité et la répulsion des uns en attraction réciproque. Ainsi s'achève la dialectique de l'Un qui ne fait que reproduire, dans le champ de l'existence immédiate, ou si l'on veut de la réalité sensible, la dialectique idéale et interne de l'être pour soi. Celui-ci, comme infini, se produit en posant et en supprimant son contraire : le fini. De même ici l'unité abstraite devient unité achevée et développée en posant et en supprimant la pluralité.

Le point de vue que nous avons ici : l'opposition et l'unité de l'un et du multiple, est d'une manière générale le point de vue de l'atomisme. C'est Démocrite qui l'a introduit dans la physique générale, et a tenté de concilier ainsi l'être immuable des Élètes et le devenir

d'Héraclite Ce point de vue reparait dans toutes les sphères de la pensée. Lorsque Hobbes et Rousseau donnent pour fondement absolu à la Société, le consentement des individus, ils placent la réalité dans l'un, dans l'individu. Le premier, en particulier, conçoit d'abord les *uns* dans un état d'isolement et d'hostilité; mais c'est cette hostilité même qui, leur devenant intolérable, détermine leur groupement, les pousse à s'absorber dans l'unité sociale. Ce philosophe imagine ainsi entre les individus une répulsion qui d'elle-même se change en attraction et produit une unité nouvelle, l'État. Il ne fait, par conséquent, qu'appliquer à la politique les catégories propres de la philosophie atomistique.

### QUANTITÉ

L'unité de l'un et du multiple, c'est la quantité. Cette unité semble d'abord tout extérieure et accidentelle. C'est l'unité collective d'un agrégat dont la réalité réside dans ses parties intégrantes. Mais le processus par lequel de l'un primitif, de l'un abstrait et isolé, nous sommes passés à l'unité complexe de l'agrégat, a consisté à mettre en lumière la contradiction interne et par suite l'inanité foncière de cet un primitif. Cet un primitif n'est qu'une abstraction vide. Loin donc que l'unité complexe ait sa subsistance dans ses composants, ce sont eux plutôt qui ne subsistent qu'en elle et par elle. Elle ne doit donc plus, à proprement parler, être considérée comme composée, mais simplement et absolument comme unité du multiple, comme un terme où l'unité et la pluralité sont intimement et définitivement confondues, où la répulsion et l'attraction des *uns* se sont compénétrées. Cette unité qui est en même temps pluralité est bien ce qu'on appelle ordinairement du nom de quantité. « L'absolue rigidité (*Sprödigkeit*) de l'un, doué de répulsion, s'est fondue dans cette unité qui cependant en même temps, comme contenant cet un et déterminée par la répulsion qui lui est immanente, est unité avec soi comme unité de l'existence hors de soi (*Ausser-sich-Seyn*) ». L'exclusivisme de l'un s'est changé en indifférence; indifférence à soi-même et indifférence à ce qui n'est pas soi. La quantité peut varier sans cesser d'être quantité. En devenant autre, elle reste elle-même. En tant que détermination de l'être, elle est une détermination incertaine et flottante, ou, comme dit Hegel, une détermination

qui n'en est pas une. La définition vulgaire de la quantité (ce qui peut être augmenté ou diminué) a été souvent critiquée comme tautologique; elle a néanmoins au point de vue spéculatif le mérite de faire ressortir ce caractère d'indétermination dans la détermination, qui n'est pas simplement une propriété de la quantité, mais constitue sa nature même.

Dans la quantité ainsi conçue, l'unité et la pluralité se sont absorbées, mais non d'une manière complète. Ainsi que l'attraction et la répulsion, elles subsistent virtuellement comme déterminabilités internes et enveloppées de la quantité. Pour que celle-ci se détermine effectivement, elles devront se reproduire, mais seulement à titre de moments abstraits de sa détermination. L'attraction qui prédomine d'abord et d'où est sortie la quantité apparaît explicitement comme continuité. Mais la continuité n'est que la possibilité de la discrétion, et ce nouveau moment n'est pas moins essentiel que le premier. Le continu et le discontinu ne sont pas, comme on l'imagine ordinairement, deux espèces de quantités, mais deux moments de la quantité, moments inséparés et inséparables. Ils doivent se retrouver dans toute quantité, quelle qu'elle soit. Le continu n'est quantité que parce qu'il est divisible, c'est-à-dire parce qu'il contient une discontinuité implicite. D'autre part le discontinu n'est qu'une pluralité de parties continues, chacune en soi et susceptibles d'être conçues comme constitutives d'une continuité. Si certaines quantités concrètes semblent absolument déterminées comme continues ou comme discontinues, cela tient uniquement à leur nature qualitative. Un tel exclusivisme est étranger à la quantité.

La quantité, comme unité de l'un et du multiple, est d'abord quantité indéfinie; je ne dis pas infinie. Elle est déterminable, mais non encore déterminée; elle est par suite virtualité pure. Pour exister elle doit se déterminer, cesser d'être la quantité en général et devenir une quantité, une grandeur donnée, un *quantum*. Pour cela l'unité et la pluralité que la quantité contient en soi doivent être posées explicitement. De cette façon la quantité devient nombre. Le nombre n'est plus la pluralité indéfinie qui s'oppose à l'unité. Il est la pluralité définie et par suite une. Il a pour élément l'unité, et lui-même est une unité. Il peut être pris pour unité et jouer exactement le même rôle que l'unité non définie comme nombre. Il est formé d'unités distinctes entre elles et indépendantes de la totalité qu'elles constituent, mais cette totalité est parfaitement déterminée en soi.

On n'y peut adjoindre et l'on n'en peut retrancher une unité élémentaire sans qu'elle cesse d'être ce qu'elle était, sans qu'elle se change aussitôt en un nouveau nombre. C'est en ce sens que le nombre est unité.

Ici se place une théorie détaillée des opérations arithmétiques; théorie très simple en elle-même, mais qui ne présente qu'un intérêt secondaire et que nous croyons pouvoir omettre sans nuire à l'intelligence de ce qui va suivre.

Le nombre comme tel est d'abord une quantité extensive, c'est-à-dire que les unités qui le composent demeurent distinctes les unes des autres et que l'unité du nombre lui-même reste toute extérieure ou formelle. De ce point de vue les unités composantes du nombre sont absolument équivalentes et indiscernables; il n'en est aucune qui ait quelque avantage sur les autres, quelque détermination dont celles-ci soient dépourvues. Mais d'autre part conformément à ce qui a été dit plus haut l'élément constitutif du nombre doit être aussi sa limite. Or l'élément du nombre c'est l'unité. Le nombre doit donc avoir sa limite dans l'unité. C'est ce qui a lieu en effet puisque le nombre change quand il acquiert ou perd une unité. Mais parmi les unités indépendantes que contient le nombre laquelle en sera la limite, laquelle lui donnera sa détermination? D'après ce que nous venons d'établir cette détermination ne saurait être le privilège d'aucune; toutes y concourent également, toutes contribuent à constituer la limite du nombre. En d'autres termes, toutes se rencontrent et se confondent dans cette limite à laquelle se réduit le nombre lui-même. Le nombre conçu ainsi comme concentré dans sa limite cesse d'être le nombre pour devenir le degré. A la quantité extensive a succédé la quantité intensive.

L'extension et l'intensité, de même que tout à l'heure la continuité et la discontinuité doivent être considérées non comme des espèces de quantités, mais comme des moments de la quantité. La dialectique par laquelle nous sommes passés de l'une à l'autre est en effet intrinsèque à l'idée même de quantité et n'est qu'une phase de son développement. Aussi toute quantité peut-elle et doit-elle se présenter sous un double aspect. L'extension c'est la quantité dans son existence extérieure, l'intensité c'est cette même quantité revenue en elle-même et concentrée dans son intériorité. Toute force physique ou morale manifeste son intensité par l'étendue de ses effets.

Dans le degré où ses unités constitutives se sont pénétrées et con-



fondues il semble que la quantité ait atteint sa parfaite détermination. Le degré n'est-il pas à la fois quantité et unité, n'est-il pas un indivisible où la pluralité n'existe plus qu'idéalement? n'est-il pas en un mot pour la quantité ce que l'un était tout à l'heure pour la qualité, le centre absolu où sont venues s'absorber toutes ses contradictions? Cependant il n'en est rien. L'être pour soi du degré, l'intériorité de sa détermination n'est qu'une apparence. Le degré n'est ce qu'il est que par les degrés précédents et suivants. Il n'est, par exemple, le vingtième que parce qu'il vient après le dix-neuvième et précède le vingt et unième, sa détermination réside donc véritablement hors de lui.

Toute quantité est nécessairement un *quantum*, une grandeur définie, exprimable par un nombre; mais d'autre part toute quantité, l'intensive aussi bien que l'extensive, est indifférente à sa limite. En se posant elle-même elle pose nécessairement un au-delà, mais un au-delà qui lui est homogène, qui est la continuation d'elle-même. La limite qui la sépare de cet au-delà n'est donc pour elle qu'une détermination arbitraire, extérieure et indifférente. A proprement parler elle n'existe pas pour elle. De la sorte la quantité ne se pose que pour se supprimer immédiatement. C'est là sa contradiction interne, contradiction dont elle n'a pu jusqu'ici triompher. Cette contradiction prend la forme du progrès à l'infini ou de la fausse infinité. La quantité, pour se réaliser, s'enferme dans une limite, mais cette limite lui demeurant indifférente ne la borne pas véritablement. La quantité dépasse sa limite, pénètre dans l'au-delà illimité. Elle ne peut cependant y pénétrer sans s'y abîmer qu'en y posant une nouvelle limite. Celle-ci devra être franchie de nouveau et cela à l'infini. Voilà de nouveau la fausse infinité que nous avons déjà rencontrée. Elle se présente maintenant à nous sous un aspect quelque peu différent, celui de la quantité. Étant donnée la nature de la quantité qui est de pouvoir être augmentée ou diminuée, la fausse infinité quantitative doit prendre une double forme et se développer en deux directions opposées. Elle donne ainsi naissance à deux concepts ou pseudo-concepts : l'infiniment grand et l'infiniment petit. L'un et l'autre contiennent une contradiction immédiate. Une grandeur supérieure ou inférieure à toute grandeur donnée est une grandeur qui n'en est pas une.

Ici Hegel s'arrête à discuter la nature et la signification de l'infini mathématique et par suite les fondements de l'analyse infinitésimale.



male. Il expose et critique en détail les diverses théories par lesquelles, depuis Newton et Leibniz, jusqu'à Lagrange et Carnot, les mathématiciens ont essayé de justifier leurs procédés de calcul et propose ses propres vues sur la matière. Quelque intéressante et importante que soit cette digression, elle est à la fois trop étendue et trop technique pour que nous puissions la résumer ici.

Nous retrouvons devant nous le progrès à l'infini, mais nous savons déjà ce qu'il signifie. Il est l'expression d'un *devoir être* (*Sollen*). La quantité doit être déterminée et ne saurait trouver en elle-même sa détermination. C'est la contradiction inhérente à sa nature qui se manifeste dans ce progrès où elle court, pour ainsi dire, après sa détermination sans pouvoir jamais l'atteindre. La loi de ce progrès doit exprimer la vérité de la quantité, son être pour soi ou son infinité réelle. Or cette loi consiste en ceci que chacun des termes opposés se nie lui-même et pose son contraire pour s'y retrouver et s'y affirmer de nouveau. L'être pour soi de la quantité consiste donc à s'opposer un au-delà pour l'absorber immédiatement en soi-même, pour en faire un moment de sa propre existence et se donner par là sa détermination. C'est là ce qui a lieu dans le rapport quantitatif. Chacun des termes du rapport se nie lui-même, abdique en quelque sorte son indépendance en s'opposant l'autre terme comme son au-delà. Mais d'autre part c'est de cet au-delà qu'il attend sa détermination. Cet au delà n'existe que pour lui; son unique raison d'être est de le compléter, de lui conférer ce qui lui manque. C'est donc au fond sa propre existence qui se continue dans son au-delà. Il n'en est séparé qu'en apparence. A eux deux ils ne sont que deux moments d'une même unité, c'est celle-ci qui existe à la fois dans l'un et dans l'autre, qui demeure identique et se maintient à travers leurs changements qu'elle règle et limite. En effet dans le rapport les termes ne sont pas tellement annihilés qu'ils aient perdu toute subsistance propre. Ils restent ce qu'ils étaient hors du rapport, c'est-à-dire des quantités. Comme quantités ils restent susceptibles d'accroissement et de diminution; mais ils doivent varier de telle sorte que la variation de l'un soit en même temps celle de l'autre et que le rapport lui-même subsiste inaltéré. Le rapport est donc le véritable infini quantitatif, l'être pour soi de la quantité. C'est en lui qu'elle atteint sa vérité. C'est aussi par lui qu'elle va passer dans son contraire. Le rapport est la négation de

la quantité immédiate. Dans le rapport celle-ci ne subsiste plus qu'à l'état de moment abstrait. Elle n'a plus qu'une existence relative et cette relativité même constitue sa qualité. La qualité reparait donc déjà comme qualité de la quantité. La dialectique propre du rapport nous conduira à préciser la relation logique de ces deux déterminations et à reconnaître dans la qualité la vérité de la quantité. Nous serons ainsi amenés à comprendre que l'être véritable n'est ni la qualité pure, ni la pure quantité, mais l'unité de l'une et de l'autre : la qualité quantifiée ou la quantité qualifiée, en un mot la *mesure*. Hegel n'ignore pas que la forme du rapport peut être imposée à une quantité quelconque. Sous ce point de vue elle n'est que le symbole de certaines opérations à effectuer sur des nombres donnés et, par suite, ne présente au mathématicien aucun intérêt particulier. Mais pour la philosophie spéculative il en est tout autrement. Le rapport contient expressément formulée la détermination essentielle de la quantité. Ce qui n'était qu'impliqué dans la notion abstraite du *quantum* ou du nombre s'y trouve explicitement posé. Leur nature essentiellement relative s'y trouve pleinement manifestée. Or reconnaître la relativité de toute grandeur c'est pour la pensée une démarche d'une importance capitale.

### PASSAGE A LA MESURE

Le rapport quantitatif est sous sa forme immédiate le rapport direct. Dans ce rapport les deux termes demeurent indéfiniment variables ; mais ils doivent varier de telle sorte que leur quotient reste le même. Dans ce rapport la qualité de la quantité n'est pas encore *posée*. Elle n'y existe qu'en soi, c'est-à-dire virtuellement ; en ce sens seulement que l'indépendance du quantum immédiat est niée. Chacun des termes n'a sa complète détermination que dans l'autre terme et par l'intermédiaire du quotient constant. Toutefois cette indépendance de la quantité immédiate qui est niée dans les termes est réaffirmée dans ce quotient. Il est en effet lui-même un quantum pur et simple. D'autre part ce quotient, qui est le rapport lui-même et, comme tel, devrait être présent aux deux termes, leur demeure extérieur. Leur variation en est indépendante et lui reste indifférente : elle n'est astreinte qu'à une condition, être la même pour les deux termes. On peut la concevoir comme la variation de l'unité

commune aux deux termes du rapport. Elle n'est par suite nullement conditionnée par la valeur du quotient constant. Les deux termes qui devraient être respectivement négatifs l'un de l'autre se continuent plutôt positivement l'un dans l'autre. Enfin le quotient constant qui en tant que rapport devrait être l'unité des deux termes, en tant que quotient ne saurait l'être. C'est ce qu'on voit si l'on égale le rapport à sa valeur et si l'on donne à cette égalité la forme  $A = B C$ ,  $C$  étant le quotient constant. Ce nombre représentera en effet ou l'unité qui répétée  $B$  fois produit le nombre  $A$ , ou le nombre de fois qu'il faut répéter  $B$  pour obtenir  $A$ . C'est donc  $A$  qui, par rapport aux deux autres termes, est le concret, l'unité qualitative, dont les deux autres, et  $C$  en particulier, ne sont que les moments abstraits. Ainsi, en tant qu'expression de la nature qualitative du *quantum*, le rapport direct est contradictoire et faux. C'est donc hors de lui, dans une autre forme du rapport, que doit être cherchée la vérité de la quantité.

Dans le rapport inverse la dernière contradiction que nous avons signalée disparaît immédiatement. Ici ce qui est constant c'est le produit des deux termes. Chacun d'eux est donc effectivement rabaisé à l'état de moment abstrait et idéal d'une totalité concrète. Les deux termes sont posés comme négatifs l'un de l'autre et néanmoins se continuent l'un dans l'autre. Mais ils s'y contiennent négativement, l'accroissement de l'un étant diminution de l'autre. Chacun des termes tend à supprimer l'autre et à s'affirmer ainsi dans sa pleine indépendance, à être à lui seul la totalité du rapport; mais il n'y saurait parvenir car, avec l'autre terme, s'annulerait sa propre détermination. L'expansion indéfinie de chaque terme est donc en quelque sorte arrêtée par le rapport comme par une limite. Elle est un *devoir être (sollen)* et en elle reparaît le moment de la fausse infinité. L'au-delà que chaque terme paraît poursuivre n'est en définitive que la suppression de son contraire et, par suite, de la dépendance où ce contraire le retient. Toutefois cette fausse infinité se résout immédiatement en infinité vraie. Cet au-delà que chacun des termes poursuit en vain dans son accroissement illimité est déjà atteint et réalisé. Il existe dans le rapport lui-même. En tant qu'unité qualitative des deux termes celui-ci est l'*être pour soi* où chacun d'eux trouve sa vérité et sa pleine réalisation.

Toutefois une dernière contradiction subsiste. Le rapport, unité des deux termes, est encore ici un *quantum* immédiat. Cette immé-

diatité est en opposition avec ce qu'il doit être, avec la fonction qu'il doit remplir. Il est en soi négation de la réalité indépendante du quantum, suppression de la quantité comme telle. Il ne saurait donc exister conformément à sa notion que sous forme de détermination purement qualitative. C'est par leur qualité et par leur qualité seulement que les deux termes du rapport doivent être liés l'un à l'autre. C'est là ce qui se produit dans le rapport de puissances.

Le rapport de puissances (*Potenzen verhältniss*) est un rapport entre deux puissances différentes de deux quantités. Ce rapport est nécessairement ou direct ou inverse et, comme tel, un cas particulier des rapports déjà considérés. Il devrait donc, semble-t-il, présenter, au point de vue spéculatif, les mêmes défauts que ceux-ci. Mais Hegel ne s'attache dans le rapport de puissances qu'à ce qu'il a de caractéristique. Il néglige ses déterminations accessoires. D'abord les termes dont il considère la relation ne sont pas les puissances elles-mêmes, mais les nombres dont elles sont les puissances. Dans le rapport  $\frac{a^m}{b^n}$  la relation intéressante n'est pas celle de  $a^m$  et de  $b^n$ , mais celle de  $a$  et de  $b$ . Or celle-ci est évidemment tout autre qu'un rapport direct ou inverse. Sans doute encore dans un semblable rapport chacun des termes ne trouve sa détermination dans l'autre que par l'intermédiaire d'un quotient constant, mais celui-ci n'est plus seul à produire cette détermination et il faut y faire intervenir la considération des puissances. C'est même celle-ci qui est désormais le facteur essentiel de cette détermination. On peut convenir, par exemple, de prendre pour unité le quotient constant. Dès lors il cesse de conditionner la valeur numérique des termes corrélatifs et celle de chacun d'eux ne dépend plus de celle de l'autre que par l'intermédiaire de leurs exposants respectifs. Au point de vue purement formel, une semblable convention peut être appliquée aux rapports direct et inverse. Mais par là ces rapports se trouvent qualitativement simplifiés et par suite dénaturés. La détermination d'un terme par l'autre cesse d'être médiate. Si dans le rapport direct le quotient constant est l'unité, les deux termes sont immédiatement égaux. Si dans le rapport inverse le produit constant est l'unité, chacun des termes est immédiatement l'inverse de l'autre. Dans le rapport de puissances au contraire, cette convention laisse intacte la nature qualitative du rapport, et la détermination réciproque des termes demeure médiate. D'ailleurs, quoiqu'il ne le dise pas expressément, Hegel semble dans ses raisonnements considérer

d'une façon particulière le rapport d'égalité entre une première puissance et un carré ( $y = x^2$ ). Dans cette relation apparaît à la fois sous sa forme la plus simple et la plus pure la détermination spéculative qu'il veut mettre en lumière et qui se retrouvera combinée de mille manières avec elle-même ou avec d'autres plus élémentaires, non seulement dans le rapport de puissances pris en général, mais dans toutes les relations, algébriques ou transcendantes, qui peuvent exister entre des quantités. Si l'on examine cette relation simple en elle-même, écartant tout vain formalisme, il est clair que la liaison des deux termes, ce qui fait que chacun d'eux a sa détermination dans l'autre, c'est uniquement un rapport de qualités. Le rapport du carré à sa racine n'est pas un nombre, une tierce quantité différente à la fois de la racine et du carré, mais une qualité pure. C'est la qualité que possède le carré d'être un produit de deux facteurs égaux. C'est en prenant la forme de ce rapport que la quantité réalise pleinement sa notion, en ce sens que la puissance porte en elle-même, dans sa détermination qualitative, dans l'identité de l'unité répétée et du nombre de fois qu'elle doit être répétée, la condition de sa détermination quantitative ou numérique. Sa qualité ou son être intérieur détermine sa quantité ou son être extérieur. « Le rapport de puissances apparaît d'abord comme une forme extérieure qui peut être donnée à toute quantité, il a cependant avec la notion de la quantité cette relation étroite que dans l'existence à laquelle elle s'est élevée dans ce rapport, elle a atteint sa notion et l'a pleinement réalisée; ce rapport est la manifestation de ce que le quantum est en soi, il en exprime la détermination ou la qualité; ce par quoi il se distingue de ce qui n'est pas lui. Le quantum est la détermination indifférente, la détermination posée comme supprimée, comme limite qui aussi bien n'en est pas une, qui se continue dans son changement et y reste identique à soi-même. C'est ainsi qu'il est posé dans le rapport de puissances; son changement, son passage hors de soi dans un autre quantum y est déterminé par lui-même. »

Ainsi se trouve réalisée la notion de la quantité. Son rapport essentiel à son au-delà apparaît comme déterminé par elle-même, comme étant au fond un rapport avec elle-même, un rapport constitutif d'elle-même, autrement dit sa qualité.

Le résultat de toute cette dialectique est que la quantité n'est intelligible que comme quantité qualifiée ou comme mesure. Dans le rapport, et spécialement dans le rapport de puissances, elle s'est



déjà produite comme telle. Le rapport est déjà la mesure, mais la mesure formelle et abstraite. En prenant cette forme la quantité a prouvé son aptitude à devenir mesure, mais cette aptitude n'a pas encore trouvé les conditions de son emploi. Nous avons les cadres abstraits de toutes les mesures possibles, mais ces cadres demeurent vides. C'est que la qualité à laquelle la quantité s'est élevée n'est encore que sa qualité propre : la qualité de la quantité. Or cette qualité n'est qu'un mode de formation dont la quantité est susceptible. Elle n'exclut pas d'autres modes de formation également concevables. Elle n'est point par suite la qualité rigoureusement entendue. Aussi la quantité demeure-t-elle, en fin de compte, incapable de se déterminer complètement. Les termes du rapport ont leur détermination l'un dans l'autre, mais tous deux pris ensemble demeurent indéterminés. Pour que la mesure abstraite et virtuelle devienne mesure concrète et réelle, il faut que la forme vide du rapport reçoive un contenu. Ce contenu ne peut être que la qualité, la qualité proprement dite, celle qui s'oppose à la quantité. Il faut en un mot que le rapport quantitatif soit en même temps un rapport de qualités. Ainsi la quantité, dans laquelle était passée la qualité, ramène la qualité. Toutefois la qualité que nous avons ici n'est plus celle que nous avons laissée derrière nous : la qualité pure, exclusive du plus et du moins. C'est la qualité médiatisée par la quantité, la qualité qui contient la quantité ou la qualité quantifiée. La qualité pure et la quantité pure sont deux notions également vides et chacune se contredit elle-même. Leur vérité est dans leur unité où elles sont à la fois supprimées et conservées, niées en tant que déterminations exclusives et indépendantes, affirmées en tant que moments abstraits de l'être, moments à la fois irréductibles et inséparables. L'être véritable est donc à la fois qualité et quantité, il est l'unité indissoluble de l'une et de l'autre, c'est-à-dire la mesure.

## MESURE

Toute chose est mesure, ou pour parler un langage plus populaire, toute chose a sa mesure et ne subsiste que par et dans sa mesure. Cette proposition semble un paradoxe et l'expérience paraît d'abord contredire la spéculation. Une longueur, un poids, etc., ne peuvent-ils croître sans limite assignable? Mais regardons la chose de plus



près et nous reconnaitrons que cette croissance indéfinie n'a lieu que dans l'abstrait. Laissons de côté les abstractions et les possibilités vaines pour ne considérer que les êtres, les totalités naturelles et données en fait, et nous verrons l'expérience s'accorder avec la dialectique. Tout être réel n'a-t-il pas une certaine grandeur totale, une certaine proportion de ses éléments ou de ses parties hors desquelles il ne peut subsister? Certes la grandeur absolue du tout et les grandeurs relatives des parties ne sont pas toujours des déterminations rigides et immuables. Elles peuvent comporter une certaine indétermination. Si, sous une pression constante, l'eau bout à une température fixe; si, pour former cette eau, un volume d'oxygène a dû se combiner avec deux volumes d'hydrogène, ni plus ni moins; si la taille d'un animal et les proportions de ses membres peuvent varier dans une large mesure, sans même que cet animal devienne à proprement parler un monstre, il y a cependant une limite que ne dépassera jamais la variation normale, ni même la variation monstrueuse. Elles oscilleront nécessairement autour d'une moyenne qui peut être considérée comme la mesure propre de cet être.

Les sophismes antiques du *tas*, du *chauve*, de la *queue de cheval* ne sont pas, comme on l'admet généralement, de vains jeux d'esprit. On peut du moins prêter avec vraisemblance à leurs inventeurs un dessein sérieux : celui de mettre en lumière le rapport, capital quoique souvent impossible à définir, qui unit la quantité à la qualité. C'est par la quantité que la destruction s'attaque à l'être qualitatif. L'organisme périt par l'atrophie ou l'hypertrophie de ses parties, par l'affaiblissement ou l'exagération de leur activité. Un État est ruiné par le décroissement ou l'accroissement excessif de sa population ou de ses richesses.

Le point de vue de la mesure est, selon Hegel, le point de vue propre de l'esprit grec en tant qu'esprit national. Dans la morale, dans la politique, dans l'art et dans la religion, la Grèce la première a su s'élever à la conception de la mesure, d'autre part elle ne l'a point dépassée. Seuls ses plus grands représentants, Platon et Aristote, sont parvenus au point de vue de l'Essence, et même par instants à celui de la Notion.

Le procès dialectique ne saurait d'ailleurs s'arrêter à la mesure. En la déterminant avec plus de précision, nous y découvrirons des contradictions nouvelles qui nous obligeront à la nier à son tour et à nier avec elle toute la sphère de l'être immédiat.

La mesure est l'unité de la quantité et de la qualité, mais elle est d'abord telle comme existence immédiate. Elle est un certain quantum d'une certaine qualité (longueur, poids, température) arbitrairement choisi comme unité à laquelle on compare les grandeurs homogènes. Il est clair que la mesure ainsi entendue n'est pas la mesure telle qu'elle est dans sa notion. Elle n'est pas mesure en soi et pour soi. Elle n'est mesure que d'une façon toute extérieure et conventionnelle. Lors même qu'on chercherait dans quelque détermination constante des objets naturels (méridien terrestre, longueur du pendule qui bat la seconde, points de congélation et d'ébullition de l'eau), l'unité fondamentale d'un système de mesures, le choix de cette unité, quoique motivé et même solidement motivé, n'en demeurerait pas moins arbitraire. D'ailleurs l'application de cette unité aux choses qu'on veut mesurer est à l'égard de ces choses un processus extérieur et subjectif, auquel elles demeurent étrangères et indifférentes.

Pour que la mesure soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle se produise comme détermination par la qualité d'un quantum indifférent, comme spécification de la quantité par la nature propre de l'être qualitatif, comme suppression par la qualité de l'indétermination inhérente à la qualité pure. C'est ce qui semble se réaliser quand un corps froid se trouve amené dans un milieu plus chaud que lui. Il n'emprunte au milieu que la quantité de chaleur nécessaire pour s'élever à la même température et cette quantité varie avec la nature, c'est-à-dire avec la qualité du corps considéré : elle est essentiellement spécifique.

On pourrait croire qu'il y a là spécification d'un quantum indifférent par la qualité du corps qui n'en prend que ce qu'exige sa nature ; mais en réalité le phénomène est plus complexe. Le milieu n'est pas une source inépuisable de chaleur. Lui-même est un corps ayant lui aussi une certaine masse et une certaine chaleur spécifique. Nous sommes donc réellement en présence d'un *rapport de mesures*, détermination de la notion que nous retrouverons et examinerons un peu plus loin. Nous ne pouvons d'ailleurs donner aucun exemple irréprochable de celle que nous avons ici. Dans la réalité la quantité actuellement indéfinie ne saurait en effet exister. Elle n'est jamais et ne peut être qu'une apparence.

C'est ce qui fait la contradiction de ce moment de la mesure. Cette contradiction tient à ce que la quantité à spécifier et la qualité qui

doit la spécifier sont conçues comme deux existences séparées. L'une est par suite considérée comme actuellement indéfinie, l'autre comme mesure déterminée. Or l'indéfini n'existe réellement que comme indéfiniment variable. Par suite, à chaque instant ce sont deux quantités finies que nous avons l'une en face de l'autre. Si l'une des deux demeure fixe, ce n'est plus qu'un certain quantum déterminé. La fixité de la mesure s'oppose à la variabilité de la quantité, mais d'une manière immédiate qui n'a rien de spécifique. En un mot nous sommes ramenés au moment précédent de la mesure. Si les deux quantités varient dans un rapport direct ou inverse il n'y a en cela rien non plus de spécifique. Pour échapper à la contradiction il faut concevoir la variabilité indéfinie du quantum à mesurer et la fixité de la mesure comme réunies en un seul *quelque chose*; en un même être ou en un même fait. Cela ne peut avoir lieu que d'une manière : c'est que deux déterminations qualitatives, distinctes quoique inséparables, varient ensemble quantitativement de telle sorte que, le mode de variation de l'une n'étant pas spécifié et pouvant être conçu comme un accroissement continu en progression arithmétique, la variation de l'autre prenne une forme spécifique déterminée par la qualité. Il faut en un mot que la seconde quantité s'exprime au moyen de la première par une puissance de celle-ci ou par une fonction plus complexe. C'est ainsi que la surface du carré et le volume du cube varieront comme la seconde ou la troisième puissance du nombre qui en exprime le côté ou l'arête. C'est ainsi que dans la chute libre des corps l'espace parcouru sera proportionnel au carré du temps employé à le parcourir. Nous retrouvons ici le rapport de puissance, mais non plus sous la forme abstraite où nous l'avons considéré plus haut. Il a pris corps et s'est donné une existence immédiate dans des quantités intrinsèquement qualifiées, distinctes quoique inséparables, qu'il nous permet de mesurer l'une par l'autre. L'idée de la mesure semble donc s'être ici pleinement réalisée.

Mais, à y regarder de près, on voit qu'il n'en est rien. Les deux qualités ne sont ici en rapport que par leur quantité. Elles-mêmes demeurent en dehors de ce rapport. Elles sont radicalement hétérogènes. Par suite leurs quantités respectives n'ont encore au fond qu'un rapport extérieur et où pénètre l'arbitraire. La surface du carré aura pour mesure le carré du nombre qui exprime son côté, mais à la condition qu'on prenne pour unité de surface le carré qui

a pour côté l'unité de longueur. La formule  $e = a t^2$  exprimera l'espace parcouru par un corps qui tombe en fonction du temps de sa chute, mais à condition que le coefficient représente l'espace parcouru dans l'unité de temps. Or ce sont là des conventions arbitraires. Il n'y a aucun rapport intrinsèque entre l'unité de longueur et l'unité de surface considérées abstraitement, ni entre l'unité de temps et la loi de la chute des corps. En un mot les formules de mesure, pour prendre un sens déterminé, exigent qu'on établisse entre les unités des quantités mesurées une concordance artificielle, une concordance que la nature ne donne pas et qui n'est que de convention. Mais cette concordance se manifeste ici comme exigée par l'idée de mesure. La mesure ne saurait être, comme nous avons montré qu'elle le doit, une détermination intrinsèque et essentielle des choses, si cette exigence n'est nulle part satisfaite. Nous sommes jusqu'ici restés dans le domaine de la mesure abstraite, mais la mesure abstraite ne saurait, ainsi que nous le voyons clairement désormais, exister ou même être conçue comme totalité de la mesure. La mesure abstraite plus ou moins arbitraire doit reposer en fin de compte sur la mesure réelle.

La mesure réelle est un rapport constant de mesures (mesures immédiates). Dans la constance de ce rapport disparaît l'arbitraire des mesures immédiates dont il est l'unité. Les unités de volume et de poids sont arbitrairement déterminées, mais le rapport des poids de deux corps pris sous un même volume est un nombre fixe, indépendant de toute convention et déterminé seulement par la nature qualitative de ces deux corps. C'est là une mesure réelle. Quoique cette détermination de l'idée n'appartienne en propre à aucune science particulière, c'est la chimie qui fournit ici les exemples les plus typiques. En vertu de la loi des proportions définies, les corps ne se combinent que dans certains rapports fixes. Si l'on prend pour unité la quantité d'un corps déterminé qui entre dans une suite de combinaisons, les quantités correspondantes des autres corps seront exprimées par certains nombres. Ces nombres peuvent être considérés comme les unités de combinaison de ces corps. Or l'unité de combinaison de chacun d'eux est la même à l'égard de tous les autres; si bien que chacun peut indifféremment jouer envers les autres le rôle de mesure ou de quantité mesurée. Ici se produit comme fait immédiat cette correspondance des unités qualitatives où nous avons reconnu tout à l'heure une exigence de l'idée de mesure.

Le rapport quantitatif de deux termes n'est plus seulement, comme dans la sphère précédente, déterminé par la qualité. Il est un rapport des qualités elles-mêmes, la condition de leur passage dans une qualité nouvelle, celle du composé. La mesure atteint ici sa vérité; son être est devenu adéquat à sa notion.

Toutefois dans la mesure la quantité demeure impliquée, et par suite la variabilité qui lui est inhérente. La mesure se produit comme fixation de cette variabilité, mais cette fixation ne saurait être que provisoire. La concevoir comme définitive et absolue serait nier absolument la quantité, et par suite la mesure elle-même. Ainsi dans la mesure, la qualité fixe, c'est-à-dire nie la quantité, mais la quantité la nie à son tour et par sa variation la détruit. Il est vrai que c'est pour amener de nouvelles mesures et par suite de nouvelles qualités (loi des proportions multiples). Nous avons donc devant nous pour la troisième fois le progrès à l'infini, l'alternance indéfinie de l'affirmation et de la négation. Ici les deux termes qui s'opposent sont la qualité et la quantité. La solution de l'opposition est toujours la même quant à la forme. Ici encore le vrai infini se produit comme être-pour-soi. Chacun des termes ne se nie que pour se retrouver lui-même dans la négation de son contraire: chacun fait de ce contraire un moment de lui-même, chacun s'élève par là à la véritable infinité. Cette infinité n'est plus ici celle de la qualité pure, ni celle de la quantité, c'est l'infinité plus concrète de l'être total, qui se maintient identique à soi à travers tous les changements quantitatifs ou qualitatifs. Ce qui est démontré ici c'est que le changement est en même temps persistance; que c'est un seul et même être qui apparaît tour à tour en diverses déterminations. Ces déterminations se trouvent par là niées, supprimées en tant qu'existences indépendantes et rabaissées au rôle d'états ou d'accidents fugitifs d'un substratum immuable.

Nous pouvons maintenant résumer la dialectique de l'être. L'être pur, exempt de détermination et de négation, est la contradiction immédiate. L'être ne peut se concevoir que dans son unité avec son contraire, c'est-à-dire dans le devenir. Le devenir d'ailleurs doit être un devenir déterminé. Il apparaît d'abord comme une continuité de qualités distinctes qui néanmoins n'existent que par leurs rapports réciproques, qui se touchent en quelque sorte et se limitent les unes les autres. Mais la qualité pure, dénuée de quantité, sans extension



ni degré, ne saurait être limitée sans par cela même être supprimée. Sa limite est sa négation et, comme la qualité est indivisible, sa négation l'atteint et la détruit tout entière. La qualité pure est donc contradictoire en soi.

Toutefois la chose peut être envisagée d'un autre point de vue. On peut concevoir la limite comme posée par la qualité elle-même qui ne la pose que pour la nier et se réalise en l'absorbant. Ainsi considérée la qualité cesse d'être bornée par le dehors et se détermine absolument elle-même. Mais elle cesse par cela même d'être une qualité particulière en rapport avec d'autres qualités. Elle est pur rapport avec soi, exclusion absolue de l'autre; en un mot elle est devenue l'un.

L'un, par la négativité qui lui est propre, se disperse en une pluralité indéfinie, ou, si l'on veut, à la continuité primitive du devenir qualitatif se substitue une multitude d'uns isolés, dispersés dans le néant ou le vide. Le monde des qualités changeantes a disparu pour faire place au monde des uns tous identiques et équivalents, respectivement séparés par la répulsion, mais maintenus en présence par l'attraction.

De ce point de vue l'être est éternel et immuable. Le devenir se réduit à une pure apparence. Il n'est que le groupement variable et contingent des *uns*. Mais cette poussière d'atomes dispersés dans le néant peut-elle être considérée comme la réalité ultime? En s'opposant à la pluralité et en se mettant en rapport avec elle, l'un a manifesté son abstraction. La vérité n'est ni dans l'un, ni dans son contraire le multiple; elle est dans leur unité et celle-ci est la quantité. A la discontinuité radicale du monde atomistique succède la continuité uniforme de la quantité pure. Cependant l'être ne saurait sans s'anéantir sombrer dans l'indétermination de la quantité. La quantité doit se déterminer, se résoudre en quantités définies soutenant entre elles des rapports précis. En tant que pure quantité elle comporte bien la détermination; mais cette détermination lui demeure extérieure et étrangère. Les limites qu'on lui assigne ne la limitent pas réellement. Elles sont de pures possibilités abstraites et rien de plus. La quantité ne peut être déterminée efficacement que par la qualité. La vérité de l'être n'est donc ni la qualité pure, ni la pure quantité, mais l'unité de l'une et de l'autre ou la mesure. L'être est donc un ensemble d'existences à la fois qualifiées et quantifiées. Par leur quantité ces existences sont dépendantes et soli-



dares, se relie et se pénètrent, se continuent l'une dans l'autre; par leur qualité elles se distinguent et s'opposent. L'être est ainsi à la fois un et multiple, continu et discontinu, immuable et changeant. Il est en définitive le substratum permanent de modifications passagères, la matière identique dans la diversité des formes, la réalité une sous la multiplicité des apparences.

L'être ainsi conçu est ce que Hegel appelle l'indifférence absolue. Or cette indifférence absolue n'est-elle pas l'absolue contradiction? Elle n'a d'existence que dans ses modifications et cependant elle leur est indifférente. Elles se produisent en elle, mais non par elle. Elle en est le substrat ou le lieu, elle n'en est pas le principe. Elles semblent lui venir du dehors. En tant qu'unité quantitative de ses moments, elle est en quelque sorte rapport quantitatif inverse, un moment déterminé ne pouvant croître quantitativement qu'aux dépens des autres, et cependant en elle-même elle n'est pas une quantité. Elle règle et limite l'accroissement quantitatif de ses divers moments, mais elle ne le produit pas. Enfin, en tant qu'elle est l'unité qualitative de ses moments, qu'ils doivent être partout où elle est, aucun de ces moments ne devrait s'étendre au delà de l'autre, être où l'autre n'est pas. c'est-à-dire qu'ils devraient croître ou décroître quantitativement dans le même rapport. Or nous venons de voir que d'autre part la conclusion contraire s'impose également. C'est que l'indifférence absolue n'est qu'en soi ou virtuellement l'unité de ses déterminations. Elle ne peut l'être réellement que comme fondement ou raison d'être et ne s'est pas encore déterminée comme telle. Mais elle se détermine ici déjà comme contradiction avec soi-même, comme incompatibilité absolue de sa réalité et de sa notion, de ce qu'elle est et ce qu'elle doit être. En un mot, elle est sa propre négation. L'indifférence comme négativité absolue, comme négation de son être immédiat et par suite de la totalité de l'être qui s'y est absorbée, n'est plus l'indifférence mais l'essence. L'essence c'est la négation radicale de l'immédiat et du donné, c'est la médiation absolue. L'essence est d'abord comme l'être pure identité avec soi-même, mais cette pure identité avec soi est celle de la négation. L'essence nie l'être comme immédiat et nie elle-même sa propre immédiatité. Sa nature est de se scinder elle-même et de produire en elle-même ses propres déterminations. Celles-ci par suite sortent de l'essence, mais y demeurent contenues, elles n'ont aucune existence extérieure et indépendante; aussi à l'inverse de celles de

l'être, sont-elles marquées tout d'abord du sceau de leur double relativité : relativité de chacune à son opposée, et de toutes deux à leur unité. Aussi ne passent-elles plus l'une dans l'autre, mais plutôt se réfléchissent l'une sur l'autre.

Subjectivement le point de vue de l'essence est celui de la réflexion. La pensée prend d'abord l'être comme il se donne; c'est pour elle un objet extérieur qu'elle se propose simplement de s'assimiler, de rendre intérieur à elle-même. Mais cet objet immédiat se révèle contradictoire et inintelligible. La pensée se voit ainsi contrainte à s'élever au-dessus de lui pour le comprendre, à sortir de l'immédiat et du donné, à chercher au delà de lui le principe qui l'explique. L'être qu'elle perçoit n'est plus dès lors pour elle qu'une apparence insignifiante et vaine en elle-même, mais à travers laquelle elle se flatte de découvrir la vérité ou l'essence. L'essence c'est l'être véritable, τὸ ὄντως ὄν de Platon, l'être qui échappe aux sens et à la perception immédiate, mais se révèle à la réflexion et à la science.

Dans les questions tour à tour abordées par la *science de l'être* le lecteur a sans peine reconnu les problèmes fondamentaux de la philosophie grecque. Aucun penseur depuis Aristote ne les avait soumis à un examen systématique. Il est cependant peu croyable que sur ces questions l'antiquité ait dit le dernier mot; que vingt siècles de spéculation et de recherches scientifiques n'aient en aucune mesure rendu plus claires et plus distinctes les notions élémentaires sur lesquelles repose toute connaissance. Sans doute peu de philosophes modernes seraient disposés à tenir pour des axiomes indiscutables les solutions qu'Aristote a données à ces problèmes essentiels. Eux-mêmes les résolvent à leur manière, mais implicitement et à propos d'autres problèmes. Hegel a compris qu'il convenait de les poser de nouveau en termes exprès. Cela lui a permis de retrouver la philosophie dans son histoire; de montrer la continuité de son évolution à travers la diversité des systèmes et d'établir que son propre système, loin d'être un incident insignifiant de cette évolution, en est le terme nécessaire, qu'il contient et résume tous les autres, et qu'un autre ne pourrait le dépasser qu'en l'absorbant. Il y a gagné également, comme nous le verrons par la suite, de pouvoir formuler avec rigueur et précision les questions plus spéciales qu'agite la philosophie moderne et d'en rendre par cela même la

solution possible. Si sous les noms divers de criticisme, de positivisme, d'évolutionisme, d'agnosticisme, le doute sceptique, quoique impatiemment supporté, envahit de plus en plus les esprits, la faute en est uniquement à notre faiblesse spéculative, à notre impuissance à penser systématiquement. Chacun demande à la philosophie la confirmation de ses croyances vagues et de ses aspirations mal définies, la démonstration de ses préjugés moraux, religieux ou irrégieux, et se désespère de ne l'y pas trouver. C'est là singulièrement méconnaître la nature de cette science. La philosophie n'est pas une révélation : elle ne nous découvre rien d'un autre monde. Même de celui-ci elle ne nous apprendra rien qui soit radicalement nouveau. Elle n'est que l'effort de la raison pour comprendre l'expérience et se comprendre elle-même. Elle est l'accord et l'harmonie de nos connaissances et ne saurait être rien de plus. La raison n'est pas un oracle chargé de répondre à toutes les questions qu'il nous plaira de lui adresser : profondes ou frivoles, sensées ou insensées. Elle ne résoud et n'est tenue de résoudre que celles qu'elle se pose elle-même et celles-là seules ont droit de cité dans la science philosophique.

### III

#### LA SCIENCE DE L'ESSENCE

L'essence est la négation de l'être immédiat; elle est, par suite, médiation absolue ou, ce qui revient au même, négativité absolue. En un sens, l'être est lui-même négatif ou exclusif; exclusif de la médiation ou du retour sur soi. C'est pour cela que son unité nous a paru définitivement incompatible avec la multiplicité de ses déterminations. Celles-ci demeurent en effet extérieures les unes aux autres et toutes ensemble restent extérieures au substrat qu'elles déterminent. Leur unité n'est au fond que l'unité du sujet qui les pense; elle est en nous, elle n'est pas dans l'être. L'être pur est donc, à proprement parler, extérieur à lui-même. En niant son immédiatité, en passant dans son contraire, l'essence, l'être ne fait par suite que rentrer en lui-même, que se donner une intériorité (*sich erinnern*). Dans son rapport à l'essence, l'immédiatité de l'être apparaît comme un passé, aboli et conservé tout à la fois; mais c'est un passé intemporel. L'essence n'est donc au fond que le retour de l'immédiat sur lui-même ou sa réflexion sur soi, et c'est ainsi qu'elle en est la négation. Dans son retour sur soi l'immédiat en effet cesse d'être tel; il se nie lui-même comme immédiat.

Si, dans sa totalité, la sphère de l'être constitue la première affirmation, le moment immédiat de l'idée, la sphère entière de l'essence en représentera le moment négatif; l'une sera la thèse et l'autre l'antithèse, leur unité et leur vérité: la négation de la négation devra être cherchée dans une troisième sphère où s'absorberont à la fois l'être et l'essence: la sphère de la notion (*Begriff*).

La science de l'essence, comme celle de l'être, comprend trois parties. L'essence, après avoir supprimé l'être, se développe d'abord

en elle-même indépendamment de son contraire qui s'y est absorbé. Mais, de même que, dans la sphère de l'être, la quantité a ramené la qualité d'où elle était sortie; de même l'essence doit ramener l'être. Dans la sphère du phénomène les deux contraires se retrouvent en présence et se mettent en rapport l'un avec l'autre. Toutefois ils ne se pénètrent encore que d'une manière incomplète; leur parfaite fusion, leur unité définitive qui est la notion ne se réalisera qu'à travers une dernière sphère : celle de l'actualité (*Wirlichkeit*).

## ESSENCE

L'essence est la négativité absolue. Son être, son rapport immédiat avec soi, n'est que le retour de la négation sur elle-même. N'ayant rien hors d'elle-même qu'elle puisse nier, la négation se nie elle-même, puis nie cette première négation et cela à l'infini. Plus exactement, la négation absolue n'est telle que dans un retour sur soi-même qui n'admet à proprement parler ni commencement ni fin. Cette infinie négation de soi est en même temps identité avec soi : la négation n'étant elle-même que parce qu'elle nie. Il suit de là qu'en se niant elle-même l'essence ne sort pas d'elle-même, ne passe pas dans un contraire. Elle ne fait que rentrer en elle-même, que manifester son identité avec elle-même. Aussi est-elle soustraite au devenir. Son mouvement est tout intérieur; il n'est pas un passage hors de soi dans un au-delà (*Uebergehen*), mais plutôt un retour sur soi, une réflexion. L'essence n'existe d'ailleurs que dans et par ce mouvement; essence et réflexion sont deux noms différents d'une même détermination de l'idée.

L'essence comme négation immédiate de l'être semble, elle aussi, tout d'abord avoir une existence immédiate (*Daseyn*). Ainsi conçue, elle est un *quelque chose*, c'est-à-dire l'essentiel (*das Wesentliche*) dans son opposition à l'inessentiel (*das Unwesentliche*). Mais, dans l'état d'indétermination où l'essence demeure encore, toute distinction de l'essentiel et de l'inessentiel ne saurait être qu'arbitraire et subjective. D'ailleurs l'essence n'est pas seulement l'*autre* de l'être; en tant que négativité absolue, elle est aussi bien l'*autre* d'elle-même. Elle nie à la fois l'immédiatité de l'être et sa propre immédiatité. Elle est ce qui n'a pas d'existence immédiate; et l'existence immédiate, de son côté, n'est pas seulement l'inessentiel (*das Unwe-*



*sentliche*), mais ce qui n'a pas d'essence (*das Wesenlose*). En un mot, du point de vue de l'essence, l'être n'est plus l'être, mais seulement l'apparence (*Schein*). L'apparence c'est le rien déterminé et subsistant, c'est l'être explicitement nié, l'être qui n'est plus en soi ni pour soi, mais en et pour autre chose; et cette autre chose s'est ici produite comme essence.

Le point de vue que nous avons ici est celui du scepticisme antique et de l'idéalisme subjectif. Ces doctrines rabaisent l'être immédiat du sens commun au rang de pure apparence. Mais précisément parce qu'elles s'en tiennent là, leur négation de l'être demeure une déclaration toute platonique. Entre l'apparence et le sujet auquel elle apparaît, elles n'établissent aucune médiation ou, ce qui revient au même, relèguent cette médiation dans l'inconnaissable.

Par suite l'apparence qui, dans son inanité, contient toute la richesse des déterminations de l'être, subsiste en face du sujet comme un terme indépendant et irréductible. Elle tient en fait la place primitivement occupée par l'être et la remplit tout entière; elle est l'être lui-même sous cette réserve qu'elle n'est pas. Mais cette réserve, faite une fois pour toutes, reste par cela même sans conséquence et c'est en paroles seulement qu'on a dépassé le point de vue du sens commun.

L'apparence ainsi conçue s'oppose encore à l'essence comme un résidu de l'être. Ce résidu, si atténué qu'on l'imagine, s'affirme vis-à-vis de l'essence comme un *autre* indépendant ou tout au moins persiste dans l'essence elle-même comme une détermination qu'elle ne s'est pas donnée (le choc infini de Fichte). C'est là une illusion qu'il importe de dissiper. Il ne s'agit plus de prouver qu'en dehors de l'essence il ne saurait rien subsister de l'être; la démonstration est déjà faite. Il faut montrer seulement que les déterminations par lesquelles l'apparence semble se distinguer de l'essence appartiennent à l'essence elle-même. Or l'essence, comme réflexion absolue de la négation sur elle-même, doit ramener le moment de l'immédiatité. En se niant elle-même, elle affirme l'être et, par suite, toutes les déterminations de l'être. Cependant l'être ainsi affirmé n'est plus ce qu'il est dans sa sphère propre; il n'est plus l'immédiat pur et simple, mais l'immédiat qui sort de la médiation ou l'immédiat médiatisé. Il n'est plus l'être en soi et pour soi, mais l'être comme moment; comme moment de l'essence ou de la négativité infinie. Il

est l'immédiatité de la négation, la subsistance du rien, en un mot il est l'apparence. L'apparence n'est donc pas l'apparence de l'être dans l'essence, mais plutôt l'apparence absolue ou l'apparence de l'essence en elle-même.

L'apparence c'est la réflexion, mais la réflexion encore implicite : la réflexion dont les différents moments sont comme concentrés dans leur unité immédiate ou, si l'on veut, la réflexion irréfléchie. Cet état immédiat de la réflexion est contradictoire à sa notion. Elle doit s'en dégager et devenir réflexion explicite. Ses divers moments doivent se distinguer les uns des autres, se donner une indépendance relative et rentrer dans leur unité : mais dans une unité réfléchie et médiate.

La réflexion absolue, en tant que retour infini de la négation sur elle-même est à la fois négation de la négation et identité de la négation avec soi. Sous le premier rapport la négation passe dans son contraire, mais sous le second elle ne sort pas d'elle-même. Il y a donc à la fois : passage et suppression du passage ; devenir et négation du devenir. Le devenir qui, dans la sphère de l'être, affectait la forme d'un mouvement rectiligne, s'infléchit pour ainsi dire en cercle et revient indéfiniment sur lui-même. C'est ainsi qu'il est réflexion. Dans sa réflexion sur soi la négation est elle-même en se niant et parce qu'elle se nie, elle est et n'est pas elle-même : elle se donne une immédiatité et un être, mais une immédiatité médiate et un être explicitement déterminé comme néant. C'est là l'être posé (*das Gesetzseyn*) et la réflexion en tant qu'elle le produit est position (*Setzende Reflexion*). Poser n'est-ce pas en effet affirmer et nier tout à la fois, conférer à ce qu'on pose un être qui n'est pas l'être.

En tant que position, la réflexion n'a encore qu'une existence immédiate. Elle n'existe en effet que dans le posé. Elle n'est que la négativité dont il est affecté. Elle n'a pas de contenu propre ; elle est comme si elle n'était pas, en un mot elle se supprime elle-même. Elle n'acquiert de contenu propre et par suite de réalité qu'en tant qu'elle nie sa propre négativité ou qu'elle restitue au posé une subsistance indépendante. Elle devient alors elle-même présupposition (*Voraussetzende Reflexion*). La présupposition c'est la position qui se nie comme telle. Le présupposé est quelque chose que la réflexion ne crée pas, mais qui lui est donné, qu'elle trouve devant elle et sur

quoi elle s'exerce. Dans ce présupposé elle peut poser quelque détermination qui lui soit propre et devenir position réelle ou déterminée. Ainsi toute position est au fond en même temps présupposition.

Inversement toute présupposition est position. Le présupposé n'est tel que comme point de départ de la réflexion; qu'en tant qu'elle s'y applique et y pose quelque détermination. Son immédiatité est toute relative et relative à la réflexion. Elle-même la lui confère en le déterminant. Ce n'est qu'un aspect de l'acte par lequel elle le détermine. Position et présupposition ne sont que deux moments abstraits d'une seule et même réflexion. Celle-ci n'est réflexion achevée, réflexion en soi et pour soi que comme unité de l'une et de l'autre.

En tant que simple présupposition, la réflexion se sépare du présupposé. Elle se l'oppose comme son *autre* et, par suite, se donne à elle-même une existence indépendante. Elle devient ainsi réflexion extérieure (*äussere Reflexion*). La réflexion extérieure a devant soi une donnée, une existence immédiate qu'elle détermine. Cette existence immédiate apparaît comme la condition de son exercice; condition qui lui est imposée du dehors, qu'elle n'a pas posée elle-même. D'ailleurs la détermination que la réflexion confère à cet être immédiat demeure, elle aussi, extérieure au déterminé. Il n'en est pas intérieurement affecté et reste après ce qu'il était avant. La réflexion la pose en lui, mais elle ne l'y pose que pour elle-même. C'est pour le déterminé une dénomination intrinsèque. « Cette réflexion extérieure est le syllogisme dont les deux extrêmes sont l'*immédiat* et la *réflexion sur soi*; le moyen est leur relation, l'immédiat déterminé; mais de telle sorte que l'une de ses parties, l'immédiatité, appartienne seulement à l'un des extrêmes, et l'autre partie, la détermination ou la négation, seulement à l'autre extrême. »

C'est sous cet aspect particulier de la réflexion extérieure que le sens commun se plaît à considérer la réflexion en général. Elle n'est pour lui que l'activité d'un sujet pensant qui s'exerce, sans le modifier intérieurement, sur un objet donné. Cette réflexion sans doute détermine l'objet, mais les déterminations qu'elle lui donne n'existent que pour le sujet, n'ont hors de lui aucune réalité. Or l'extériorité n'est qu'un moment abstrait de la réflexion. Loin que celle-ci se réduise à une manière toute subjective de considérer les choses

réelles, elle en est, au premier chef, une détermination interne. C'est elle qui constitue leur essence; c'est parce qu'elles la contiennent qu'elles sont réelles, qu'elles diffèrent de l'être pur, c'est-à-dire de la pure apparence. D'ailleurs il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans la sphère de l'essence et de la réflexion abstraites. Nous ignorons encore ce que peuvent être une chose, un objet ou un sujet. Ces déterminations de l'idée ne se produiront que plus tard. Ce que nous avons ici c'est seulement la réflexion extérieure comme telle, la réflexion qui s'est déterminée comme distincte de sa présupposition et s'est mise en relation avec elle comme avec son *autre*.

Mais, ainsi que nous l'avons établi tout à l'heure, la position et la présupposition ne sont que deux moments d'une seule et même réflexion. L'une et l'autre sont inséparables. La réflexion pose dans le présupposé, c'est-à-dire le détermine, mais celui-ci n'existe comme tel que pour la réflexion et dans la mesure où elle le détermine.

La réflexion se révèle ainsi comme réflexion déterminante (*Bestimmende Reflexion*). La réflexion déterminante présuppose l'immédiat, mais cet immédiat n'est tel que dans sa détermination même. Il est immédiat, en tant que réfléchi; il est l'immédiatité que la réflexion se donne à elle-même. D'ailleurs en absorbant l'immédiat la réflexion s'absorbe en lui. Elle lui devient intérieure et immanente et n'est plus désormais que sa réflexion propre.

La réflexion déterminante pose l'être, mais l'être en tant que réfléchi, en tant qu'immédiatité de la réflexion elle-même, or cet être est l'essence.

L'immédiatité de l'essence n'est plus exclusive de la médiation. Elle la contient comme supprimée. Elle ne l'a plus devant elle, mais c'est parce qu'elle l'a en elle. Si les déterminations de la réflexion (*Reflexions-Bestimmungen*) ou, comme Hegel les appelle également, les essentialités (*Wesenheiten*), sont affranchies de la négation, c'est qu'elles se la sont incorporée. Elles subsistent hors du devenir dans une inaltérable égalité avec soi; mais c'est parce qu'elles enveloppent leur contraire et que, dans leur rapport avec lui, elles ont à la fois l'un des termes avec le rapport entier.

L'essence, dans son rapport immédiat avec elle-même, est l'identité. L'identité, c'est l'être, mais l'être réfléchi ou l'être de la réflexion. Si l'être pur est l'affirmation pure, l'identité est l'affirmation comme réaffirmation, le retour de l'affirmation sur elle-même à travers la négation. L'identité contient donc son contraire comme supprimé.

Ce contraire c'est la négation, le *non-être*, mais le *non-être* essentiel ou réfléchi, c'est-à-dire la différence. L'identité a donc pour moments elle-même et la différence. Elle est le rapport de ces deux termes concentré dans son moment affirmatif.

La différence dans l'identité est une différence par laquelle rien n'est différencié; par suite une différence qui se nie elle-même, ou qui diffère d'elle-même, c'est-à-dire précisément la différence absolue. Or cette différence absolue, dans son rapport négatif avec elle-même, reste ce qu'elle est, c'est-à-dire la négation essentielle. Elle y est par suite identique à elle-même, c'est-à-dire aussi bien la différence affirmée que la différence supprimée. En tant qu'affirmation de soi la différence devient elle-même le rapport entier et l'identité descend au rang de moment subordonné et supprimé.

D'autre part, en tant que l'identité et la différence sont l'une et l'autre au même titre affirmation de soi et négation de son contraire, chacune d'elles cesse d'être absolument elle-même. L'identité est aussi bien différence et la différence identité. Chacune en effet est identique à elle-même et diffère de l'autre. En d'autres termes, l'identité et la différence ne sont plus que relatives et les deux termes du rapport cessent d'être à proprement parler deux contraires. Ils sont désormais simplement distincts (*Verschieden*) et parfaitement indifférents l'un à l'autre.

Les termes distincts ont cessé de se réfléchir l'un sur l'autre. Ils ne sont plus en rapport que pour un troisième terme auquel ils demeurent étrangers. Ce troisième terme c'est leur réflexion qui s'est en quelque sorte retirée d'eux. Cette réflexion devenue extérieure aux termes dont elle est la réflexion est la comparaison. C'est dans la comparaison seule que les termes distincts sont encore identiques et différents, c'est-à-dire que leur rapport subsiste.

L'identité et la différence sont ici proprement l'identité et la différence spécifique des scholastiques. Hegel les désigne par les termes de *gleichheit* et *ungleichheit* qui n'ont pas d'équivalents français dans le sens précis où il les entend. Les termes d'égalité et d'inégalité ont une signification trop strictement quantitative; ceux de ressemblance et de dissemblance désignent non les concepts abstraits que nous avons ici, mais plutôt leurs déterminations concrètes.

L'identité et la différence comme moments de la réflexion extérieure sont extérieures à elles-mêmes et respectivement extérieures



l'une à l'autre. L'identité n'est pas l'identité d'elle-même, mais celle des termes distincts; et de même la différence. D'autre part, quoique coexistant dans ces termes, l'identité et la différence demeurent indifférentes l'une à l'autre. Les termes sont à la fois identiques et différents, mais non du même point de vue : identiques en ceci, ils sont différents en cela. L'identité et la différence que pose la comparaison s'ajoutent ainsi simplement à la distinction des termes du rapport, et loin de la constituer la présupposent. La réflexion extérieure au lieu d'expliquer la distinction s'explique par elle. Elle n'est donc qu'une apparence, et ce qui apparaît en elle c'est la réflexion immanente des termes distincts.

Dans leur réflexion immanente les termes distincts sont encore à la fois identiques et différents; mais leur identité et leur différence ont cessé d'être extérieures l'une à l'autre. Elles se sont compénétrées et c'est ainsi qu'elles ont pénétré les termes eux-mêmes. Ceux-ci sont identiques et différents précisément du même point de vue. Ils sont leur identité dans leur différence et leur différence dans leur identité. Ils ne sont plus simplement distincts et indifférents l'un à l'autre; ils sont opposés (*entgegensetzt*) et leur rapport est l'opposition (*Gegensatz*). Toute distinction enveloppe une opposition. L'opposition est la vérité de la distinction et la réflexion immanente la vérité de la réflexion extérieure.

Immédiatement les termes de l'opposition sont deux termes simplement distincts en qui l'opposition est posée, par exemple le chaud et le froid (en tant que sensations). Chacun peut être conçu sans son contraire, encore qu'en s'affirmant il nie implicitement son contraire. Chacun peut être pris comme *positif*, et l'autre par suite devient *négatif*. Mais ils ne sont encore mis en rapport que par la comparaison ou la réflexion extérieure. Or si la vérité de la distinction est l'opposition, si la première n'existe et n'est intelligible que par la seconde, le rapport du positif et du négatif ne doit pas rester extérieur et indifférent à ses termes. Ils doivent être opposés en soi, chacun doit contenir l'autre et son rapport négatif avec l'autre : tels le haut et le bas, la droite et la gauche. Ici chacun des termes contient le rapport entier; néanmoins s'ils ont cessé d'être indifférents au rapport, ils le sont encore à leur détermination comme termes de celui-ci et la positivité peut être encore indifféremment attribuée à l'un ou à l'autre.

Pour que la réflexion leur devienne réellement immanente, il faut que cette dernière extériorité disparaisse; que chaque terme soit, pris en soi, positif ou négatif. Tels l'actif et le passif d'un commerçant, la justice et l'injustice, le bien et le mal, la vérité et l'erreur. Chacun des termes contient l'autre en même temps qu'il l'exclut et par cela même qu'il l'exclut, et chacun a en lui-même indépendamment de l'autre sa complète détermination. Chacun en étant simplement lui-même est, par ce seul fait, terme du rapport et a sa place déterminée dans le rapport. Celui-ci s'est en quelque sorte donné dans chacun de ses termes une substance, une existence en soi et pour soi. Le positif et le négatif sont les déterminations de la réflexion (l'identité et la différence), mais pleinement développées et parvenues à la subsistance indépendante (*Selbstständigkeit*).

Les déterminations de la réflexion ont été formulées en propositions appelées axiomes logiques. Au fond, toutes les catégories de l'idée logique pourraient donner lieu à des propositions semblables. On dit : Toute chose est identique à elle-même; on pourrait dire aussi bien : Toute chose est, a une qualité, une quantité, etc. D'une manière générale chaque catégorie est applicable à *toute chose* et les axiomes logiques n'expriment que la possibilité d'appliquer les catégories de la réflexion. En ce sens, ils sont vrais, mais ils deviennent faux et contradictoires quand on les entend d'une manière exclusive. Le principe d'identité  $A$  est  $A$  est juste sans doute, mais son contenu est contradictoire avec sa forme. Il est une proposition, c'est-à-dire une affirmation, et par cette affirmation rien en réalité n'est affirmé. Dans la proposition  $A$  est  $A$  le premier  $A$  est sujet et le second attribut. Or le sujet en général diffère de l'attribut en général. Comme proposition, le principe d'identité a deux termes, comme affirmation de l'identité il n'en a qu'un seul.

Le principe de contradiction  $A$  n'est pas non  $A$  n'est que le principe d'identité énoncé sous forme négative. D'autre part, on peut de *toute chose* en général affirmer la différence aussi bien que l'identité; on a alors ce principe : Toutes choses sont différentes. Ce principe contredit le principe d'identité, car en tant qu'engagé dans le rapport de différence un terme n'est plus précisément ce qu'il est dans son identité abstraite avec soi. Leibniz a entendu le principe de différence comme affirmation non de la différence pure, mais d'une différence déterminée et déterminée comme qualité principe des indiscernables. Mais, prise en ce sens, la proposition ne comporte aucune justification logique.

Le principe du milieu exclu, A est B ou *non* B nie l'indifférence d'un terme quelconque à l'égard de l'opposition. Pris en un sens absolu, il se contredit immédiatement lui-même. En effet, le sujet de proposition disjonctive, en tant qu'il n'est encore déterminé ni comme positif ni comme négatif, est lui-même ce troisième terme que la proposition exclut.

« Chacun (des termes de l'opposition) a sa subsistance par soi (*Selbstständigkeit*) par cela qu'il a en lui son rapport à son autre moment; il est ainsi l'opposition entière enfermée en soi. En tant qu'il est ce tout, chacun est médiatisé avec soi par son *autre* et le contient. Mais il est d'autre part médiatisé avec soi par le non-être de son autre : c'est ainsi qu'il est unité existant pour soi et exclut de soi son autre.

En tant que la détermination de la réflexion subsistant par soi (*Selbstständige Reflexions Bestimmung*), sous le même rapport où elle contient l'*autre* et par cela subsiste par soi, exclut cette *autre*; elle exclut de soi, dans sa subsistance par soi, sa propre subsistance par soi. Celle-ci consiste en effet à contenir en soi la détermination opposée et par cela à n'être plus une relation à quelque chose d'extérieur, mais à être aussi bien immédiatement soi-même et à exclure de soi la détermination négative. Ainsi elle est la contradiction.

La différence en général est déjà *en soi* la contradiction. Elle est en effet l'unité de termes qui n'existent qu'en tant qu'ils ne sont pas un et la séparation de termes qui ne sont séparés que dans une seule et même relation. Mais le positif et le négatif sont la contradiction *posée* parce qu'en tant qu'unités négatives, ils se posent eux-mêmes et que chacun par là est la suppression de lui-même et la position de son contraire.

Pour comprendre ceci il faut se rappeler que nous avons ici le positif pur et le négatif pur; non un positif et un négatif déterminés. Il est clair alors que chacun de ces termes est contradictoire en soi. Le positif doit être positif en soi, c'est-à-dire en dehors de son rapport avec le négatif (sans cela il serait indifférent à sa positivité); mais, en tant que pur positif, il n'est que la négation du négatif. La contradiction est évidente. Cette contradiction est celle de la réflexion. La réflexion est pure médiation; ses déterminations sont des relations pures, sans substrat, sans termes. Ce qui vient d'être démontré, c'est que de semblables relations sont inintelligibles. La réflexion constate sa propre inanité et se supprime elle-même. La

science de l'être a démontré que la vérité n'est point dans l'immédiat, la dialectique de l'essence prouve qu'elle n'est pas davantage dans la pure médiation. Elle ne saurait donc plus être cherchée que dans leur unité. L'immédiat que la réflexion avait nié est ramené par elle. Elle le ramène en tant qu'elle se supprime elle-même. Elle l'implique comme condition de ses propres déterminations. En tant que ramené par la réflexion, il est posé ou médiatisé, il est lui-même un moment de réflexion; mais il est posé comme non posé. Il constitue ainsi la dernière détermination de la réflexion; celle de la réflexion supprimée. Cet immédiat n'est pas relation, mais il n'est pas non plus indifférent à la relation. Il est ce par quoi la relation existe; ce par quoi les termes de celle-ci sont à la fois rapprochés et opposés. C'est le *fondement* ou la *raison d'être* (*Grund*).

Toute détermination de l'essence et par suite toute détermination en général a son fondement ou sa raison d'être. L'essence est *en soi* déjà la raison d'être. Ce qui nous a fait passer de l'être à l'essence c'est l'impossibilité constatée de trouver dans l'être pur la raison de ses déterminations. Mais si l'essence est raison d'être, elle ne l'est d'abord qu'en soi ou implicitement. Elle ne se produit immédiatement que comme l'*autre* de l'être ou comme médiation pure.

C'est seulement au terme de son procès dialectique qu'elle manifeste ce qu'elle est en soi. « La médiation pure est pure relation sans termes dont elle soit la relation (*reine Beziehung ohne Bezogene*) ». En un mot les déterminations de l'essence sont les formes vides de la médiation, une médiation par laquelle rien n'est médiatisé. « Le fondement est la médiation réelle parce qu'il contient la réflexion comme supprimée. Il est l'essence qui, à travers son non-être, retourne en soi et se pose. Dans ce moment de la réflexion supprimée, le posé reçoit la détermination de l'immédiatité; il est déterminé comme identique avec soi en dehors de la relation et de sa propre apparence. Cet immédiat, c'est l'être rétabli par l'essence, le néant de la réflexion par lequel l'essence se médiatise. »

### PASSAGE AU PHÉNOMÈNE

La vérité n'est ni l'être ni l'essence, mais l'unité de l'être et de l'essence. Cette unité est le fondement ou raison d'être. Mais dans cette catégorie, l'unité n'est encore qu'immédiate et indéterminée. La

raison d'être qui s'est produite tout à l'heure n'est que la raison d'être abstraite, la raison d'être en général. Les deux sphères de l'être et de l'essence ont en elle un premier point de contact; leur entière pénétration ne s'est pas encore accomplie.

Le fondement n'existe comme tel que dans son rapport avec ce qu'il fonde (*Grundbeziehung*). Le fondé comme tel est un immédiat dont on part. C'est lui qui pose le fondement, mais de telle sorte que cette position se réduise à une pure apparence et que lui-même au contraire soit posé par le fondement. Les deux termes contiennent l'essence comme réflexion sur soi à travers son contraire, mais dans le fondement l'essence se pose comme non posée et la réflexion se supprime elle-même. L'essence est donc à la fois dans les deux termes; elle constitue leur unité positive; le fait que chacun se continue dans l'autre. Elle est ainsi le support passif de la relation (*Grundlage*); mais, considérée sous cet aspect, elle n'est pas le fondement (*Grund*). Toutefois elle est dans le fondement et elle y a une subsistance immédiate indépendante du rapport; logiquement antérieure à celui-ci.

Ici pour la première fois l'essence apparaît comme substrat de la médiation. Dès lors la médiation en général prend une signification nouvelle. L'essence cesse de se confondre avec le mouvement même de la réflexion; elle est en quelque sorte l'élément où il se produit et qui le rend possible. Les déterminations de la réflexion cessent de flotter pour ainsi dire dans le vide et trouvent dans l'essence un support.

En tant que distinctes de leur substrat elles constituent la forme, et le substrat dans son opposition avec la forme n'est plus à proprement parler l'essence, mais seulement la matière (*die Materie*). La matière c'est l'essence qui s'est déterminée comme indéterminée, comme indifférente à la détermination. Les deux moments de l'essence : la négativité et l'identité avec soi, se sont séparés l'un de l'autre : l'un est devenu la forme, l'autre la matière. La détermination comme forme est indifférente à ce qu'elle détermine, la subsistance, comme matière, est indifférente à la détermination dont elle est la subsistance. Dans leur indépendance réciproque chacun des deux termes s'étend au delà de l'autre et pour ainsi dire le déborde : la matière peut recevoir plusieurs formes et la forme s'appliquer à diverses matières.

Il est vrai que, dans leur isolement, la matière et la forme ne



sont que des abstractions. Chacune d'elles présuppose l'autre et ne se réalise que dans l'autre. Chacune, prise en soi, se contredit elle-même. La forme est nécessairement la forme d'une matière. De même la matière ne saurait être que la matière d'une forme. Leur vérité n'est donc que dans leur unité : la matière formée et la forme matérialisée, c'est-à-dire le contenu (*Inhalt*). Le contenu c'est la matière, mais la matière pénétrée et façonnée par la forme.

Le contenu c'est l'essence revenue à son unité à travers le moment de la scission. Toutefois, l'unité de la matière et de la forme n'est plus ce qu'elle était dans l'essence indéterminée. Celle-ci était l'unité positive ou immédiate des deux termes. Ils n'avaient pas encore été distingués et leur unité ne pouvait apparaître comme détermination ou limitation réciproque. L'unité que nous avons ici est au contraire une unité négative ou médiate. En rentrant dans cette unité les deux termes se déterminent réciproquement. L'indifférence qui s'est produite tout à l'heure persiste en un certain sens dans le résultat qui la supprime. Ce résultat contient la matière et la forme, mais niées et limitées l'une par l'autre. Ce n'est plus l'unité de la matière en général et de la forme en général, mais bien leur unité concrète, celle d'une certaine matière et d'une certaine forme. L'essence comme contenu, c'est l'essence déterminée.

Le contenu est l'unité de la matière et de la forme, mais dans la détermination de matière. Il est en soi plutôt matière que forme. Il est ce qu'était tout à l'heure l'essence comme unité positive des deux termes de l'opposition. Il est seulement l'essence déterminée, une certaine essence. Il s'oppose par suite de nouveau à la forme et les moments de celle-ci sont ici la forme elle-même et la matière. Dans le contenu, la matière et la forme se sont identifiées en ce sens qu'elles s'impliquent réciproquement, que chacune est déterminée par l'autre, que la matière ne peut avoir que cette forme, et la forme que cette matière. Néanmoins, il est toujours possible de les distinguer par abstraction l'une de l'autre et c'est ce qui différencie le contenu comme tel ou comme essence déterminée de l'être immédiat. Cette abstraction est une réflexion et, semble-t-il, une réflexion extérieure au contenu. Cependant cette extériorité n'est qu'apparente. La forme qui s'oppose au contenu n'est que sa réflexion immanente; c'est elle qui le constitue comme essence. Il s'est produit d'ailleurs comme unité négative des déterminations de la forme qui s'oppose ici à lui (forme et matière). Par rapport à ces détermina-

tions, il est donc fondement; puisque le fondement en général est l'unité négative des déterminations de l'opposition. Le contenu est fondement ou, ce qui revient au même, le fondement est un contenu, une essence déterminée. Le fondement qui se produit ici est le fondement déterminé (*der bestimmte Grund*).

Le fondement déterminé est d'abord fondement formel. Si dans la relation du fondement au fondé telle qu'elle s'est produite plus haut à l'essence indéterminée qui constituait l'unité positive des deux termes, nous substituons l'essence déterminée ou le contenu, il vient ceci : un même contenu est posé deux fois, une fois comme fondé et l'autre comme fondement; d'abord comme fait immédiat qu'il s'agit d'expliquer, puis comme explication de ce fait. Par exemple, la terre attire les corps parce qu'elle est douée d'attraction. Il est clair que l'attraction n'est que le fait à expliquer présenté comme explication, l'immédiat revêtu d'une forme réfléchie. Une semblable raison est suffisante en ce sens que, le principe accordé, la conséquence est nécessaire. Mais elle est illusoire en ce sens que le principe ne diffère pas de la conséquence et que la régression de celle-ci à celle-là est purement verbale. La seule vérité que contienne cette explication se réduit à ceci : que l'immédiat ne vaut pas par lui-même, qu'il doit être posé par la réflexion ou expliqué; mais elle-même ne l'explique pas.

Pour que le fondement soit réel (*reeller Grund*) ou que l'explication explique quelque chose, il faut que la forme pénètre le contenu; que celui-ci ne soit plus absolument le même dans ses deux déterminations, comme fondement et comme fondé. La raison pour laquelle la pierre tombe est sa pesanteur. Ici nous avons une raison réelle. La pierre ne tombe pas précisément en tant que pierre, mais en tant que pesante. Le fait immédiat contient le fondement, mais il contient plus que lui. Le fondement n'est plus qu'une partie du fondé. L'explication consiste à isoler cette partie, à dégager ainsi l'universel du particulier. Précisément pour cela le rapport, pris en soi, devient insuffisant, demeure indéterminé. On ne voit pas immédiatement quelle détermination du fondé constitue le fondement. Le rapport lui-même (*Grundbeziehung*) doit être posé. Il requiert une raison d'être qu'il ne contient pas.

Le fondement complet ou suffisant (*der Vollständige Grund*) est l'unité du fondement formel et du fondement réel. Comme le premier il est suffisant par soi. Comme le second il explique réellement le fait

immédiat. J'ai observé que divers corps pesants tombaient, un nouveau corps qui n'a de commun avec les précédents que la pesanteur tombe également. Sa pesanteur est la raison et la raison suffisante de sa chute. Ici le même fait, la liaison de la pesanteur (sensation d'effort) et de la chute, est présenté deux fois : comme fait immédiat (dans le fondement) et comme réflexion d'un terme sur l'autre (dans le fondé). Mais cette fois la différence n'est plus purement arbitraire ou verbale. Dans le premier cas la liaison est en effet immédiatement donnée. Dans le second cette liaison déjà reconnue permet de concevoir la chute comme amenée ou posée par la pesanteur.

La liaison de la pesanteur et de la chute est prise en soi, ce qui fait que la chute a pour raison la pesanteur ; elle n'est pas elle-même la raison, mais ce par quoi celle-ci est raison. En elle-même c'est une donnée immédiate indifférente au rapport qu'elle sert à établir. C'est là ce qu'on peut appeler la *condition* (*Bedingung*) et le fondement complet est le fondement conditionné.

Ainsi le fondement présuppose la condition. En elle il se réfléchit sur lui-même et c'est elle qui constitue son *être en soi*, son être comme terme du rapport, en dehors du rapport. Cependant, elle-même semble d'abord indifférente à cette médiation. Elle est condition ; mais c'est là pour elle une dénomination extrinsèque. Le rapport qui s'appuie sur elle ne l'affecte point. Peu lui importe d'être ou non condition ; cette détermination n'ajoute rien à son être. Elle-même, d'autre part, est sans raison d'être et sans condition ; elle est l'inconditionné. Toutefois elle n'est encore telle que par rapport à la médiation qu'elle conditionne et à laquelle elle demeure indifférente. C'est l'inconditionné relatif (*das relativ Unbedingte*).

Cette indifférence de la condition n'est toutefois qu'une pure apparence. Dans son extériorité à la médiation, elle est l'immédiat comme tel, l'être dans son opposition primitive à l'essence. Or l'être s'est supprimé lui-même. Il est passé dans l'essence. Il ne peut plus subsister comme être pur, mais seulement comme unité de lui-même et de l'essence ; comme existence de l'essence ou de la médiation. Loin donc que la médiation où elle entre soit pour la condition une détermination indifférente, elle est au contraire son essence même.

L'être n'existe que pour être condition, que comme moment de la médiation, c'est-à-dire ici de la raison d'être. La condition est l'être en soi de celle-ci et a en elle son être pour soi. C'est une seule et même réflexion qui, implicite ou latente dans la condition comme

telle, se produit au dehors dans la raison d'être. L'unité de la condition et de la raison d'être, c'est l'unité absolue de médiation, mais d'après tout ce qui précède, c'est aussi bien l'unité de la médiation et de l'immédiat. C'est en un mot l'inconditionné absolu (*das absolut Unbedingte*). Cet inconditionné est tel, non parce qu'il exclut de lui la médiation, mais tout au contraire parce qu'il la contient en lui et que, se médiatisant lui-même, il n'est plus médiatisé par un autre, par une réflexion qui lui serait extérieure.

L'inconditionné c'est la sphère entière de l'être qui est aussi bien désormais celle de l'essence ou de la médiation. Toute existence est à la fois immédiate et médiate. Elle a ses conditions et sa raison d'être et n'est donnée que par elles. Elle-même est en même temps condition et raison d'être à l'égard d'autres existences. Elle n'est ainsi qu'un anneau dans la chaîne infinie des médiations. D'autre part, elle est aussi bien l'inconditionné ou la médiation supprimée. En tant qu'elle est, elle a cessé d'être assujettie à des conditions et d'avoir une raison. Celles-ci se sont absorbées en elle et ne sont plus que ses moments. Les rapports sont renversés et c'est elle-même qui les conditionne. Ses conditions et sa raison sont parce qu'elle est; c'est elle qui les a posés en se posant comme existence et, médiatisée par eux, elle n'est en définitive médiatisée que par elle-même. L'existence comme unité de l'être immédiat et de la médiation; comme affranchie de la médiation précisément parce qu'elle en est sortie, n'est plus l'existence immédiate comme telle (*Daseyn*), mais l'existence de l'essence, d'une chose qui, en dehors de son être immédiat, possède une essence ou, mieux, est une essence déterminée; pour désigner cette existence, Hegel emploie un terme nouveau : *Die Existenz*. Dans la suite, lorsqu'il nous paraîtra nécessaire de préciser le sens du terme *existence*, nous le ferons suivre du mot allemand entre parenthèses.

Une remarque nous semble ici indispensable. La notion de l'existence (*Existenz*) implique que celle-ci sort de ses conditions et de sa raison d'être, mais qu'elle est aussi bien la condition de ses conditions et la raison de sa raison. Ces deux points de vue s'imposent également et sont également essentiels. Or on peut être tenté de confondre l'opposition de ces points de vue avec l'opposition reconnue par Aristote entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être. L'existence serait première dans l'ordre de la connaissance; la condition dans l'ordre de l'être. Nous ne voulons pas nier qu'il y ait



entre la pensée de Hegel et celle d'Aristote une certaine analogie et même un rapport plus profond qu'il serait trop long de déterminer ici en détail; nous croyons néanmoins qu'il faut se garder de les confondre. D'une part nous n'avons pas encore ici la distinction de l'être et du connaître. Celle-ci ne se produira que plus tard. D'autre part, la condition et la raison d'être telles qu'elles se présentent ici n'ont rien en soi de supérieur à l'existence elle-même. Elles aussi sont des existences; elles aussi sont à la fois immédiates et médiatisées. Si l'on considère la totalité des existences, il est évident qu'elle enveloppe la totalité de la médiation. Si l'on prend au contraire à part une existence déterminée, on peut sans doute la considérer comme une résultante, comme une conséquence de données antérieures et indépendantes. Mais celles-ci, prises en soi, sont elles aussi des existences; elles n'ont d'autre titre à l'indépendance que ne possède aussi bien celle que nous avons considérée d'abord. Il est donc aussi légitime d'attribuer l'indépendance à celle-ci et de considérer les autres (ses conditions) comme des moyens précisément employés pour la produire, qui, loin de l'expliquer, ne s'expliquent que par elle. En un mot la marche de l'existence à ses conditions est aussi bien régressive que progressive, analytique que synthétique.

## LE PHÉNOMÈNE

« L'essence doit apparaître.

L'être est l'abstraction absolue; cette négativité n'est pas pour lui quelque chose d'extérieur, mais il est l'être et rien que l'être seulement en tant qu'il est cette négativité absolue. A cause d'elle il est seulement comme être qui se supprime lui-même et est essence. La théorie de l'être a pour contenu cette première proposition : *L'être est essence*. Cette seconde proposition : *L'essence est être*, résume la première partie de la théorie de l'essence. Mais cet être avec lequel l'essence s'identifie est l'être essentiel, l'existence (*die Existenz*); un être sorti (*ein Herausgegangeneyn*) de la négativité et de l'intériorité.

Ainsi apparaît (*erscheint*) l'essence. La réflexion est l'apparence (*Schein*) de l'essence en elle-même. Ses déterminations sont strictement enfermées dans l'unité, n'existent que comme posées et supprimées; ou encore elle n'est que l'essence immédiatement identique à



elle-même dans son être posé (*Gesetzseyn*). Mais en tant que cette essence est fondement (*Grund*), elle se détermine réellement, par sa réflexion qui se supprime elle-même ou revient sur elle-même; lorsqu'ensuite, dans la réflexion du fondement, cette détermination ou l'être autre (*Andersseyn*) du rapport de raison se supprime et devient existence, les déterminations de la forme (*Formbestimmungen*) y trouvent un élément de subsistance indépendante. Leur apparence s'achève en phénomène (*Ihr Schein vervollständigt sich zur Erscheinung*).

Le phénomène c'est l'essence dans son extériorité; l'essence manifestée par l'être pur, c'est l'apparence (*Schein*), mais l'apparence comme réalité, l'apparence consistante et réglée, reconnue comme contenant tout le positif de l'existence. L'existence est implicitement phénomène; mais elle ne se produit pas tout de suite sous cet aspect. Elle a en soi la phénoménalité, mais celle-ci n'y est pas immédiatement posée. La dialectique de l'existence est précisément le processus par lequel elle se détermine comme phénomène.

Tout d'abord l'existence, en tant qu'elle contient la négativité de la réflexion, est l'unité négative de ses moments (immédiatité et médiation). Ces deux moments se déterminent ou se limitent réciproquement et elle-même est nécessairement une existence déterminée ou un existant (*Ein Existirendes*). L'existant c'est la Chose (*das Ding*). La chose est ce qui, dans la sphère de l'existence réfléchie, correspond à un quelque chose (*Etwas*) ou à la détermination de l'existence immédiate. Mais si le quelque chose peut, par abstraction, être distingué de son être, la chose est immédiatement distincte de son existence (*Existenz*). Celle-ci n'est que la présence de la chose au sein de l'être pur (*Daseyn*); ou de l'immédiatité sensible. C'est, si l'on veut, une portion de celle-ci rapportée à la chose; conçue comme le signe qui la manifeste. La chose est, par opposition, l'essence supra-sensible et mystérieuse où cette portion du sensible trouve son unité et sa réflexion; unité et réflexion complètement indéterminées d'ailleurs. « L'existence comme telle dans le moment de sa médiation contient cette différenciation : la différence de la chose en soi (*Ding an dich*) et de l'existence extérieure (*äusserliche Existenz*). »

La chose en soi c'est l'existant en tant qu'en lui la médiation s'est supprimée; l'existant comme inconditionné. L'existence extérieure c'est la médiation, la totalité des conditions. Hors de son rapport avec la chose, cette totalité est une existence immédiate (*Daseyn*),

mais dans son rapport avec la chose son immédiatité est supprimée, elle n'est plus que l'inessentiel ou l'être posé. La chose pose son existence, mais elle la pose hors d'elle-même, et comme cette existence est tout ce qui la détermine, la chose en soi exclut d'elle-même sa détermination, elle n'est déterminée que dans et pour un autre, par exemple un sujet sentant.

Mais la chose en soi n'est chose que dans son rapport à sa détermination. Comme cette détermination n'est jusqu'ici qu'une réflexion extérieure, qu'elle n'est que dans et pour une autre chose, il faut qu'il y ait plusieurs choses qui se réfléchissent réciproquement l'une sur l'autre et se confèrent réciproquement leur existence extérieure. D'autre part, comme toute différence et toute pluralité appartient à l'existence extérieure, les diverses choses en soi ne sont pas réellement distinctes. Il n'y a au fond qu'une seule chose en soi qui se comporte avec elle-même comme un autre. Ce rapport de la chose avec une autre qui se change immédiatement en rapport avec soi-même est ce qui constitue la détermination de la chose. La détermination de la chose en soi c'est la propriété (*die Eigenschaft des Dings*).

L'idéalisme transcendantal s'en tient à l'opposition de la chose en soi et de son existence et déclare la chose en soi radicalement inconnaissable. Celle-ci l'est en effet, mais simplement parce qu'elle n'est que le moment le plus abstrait de l'existence, que, séparée de sa détermination, elle n'est rien et qu'il n'y a en elle rien à connaître. Le monde des choses en soi est la nuit où tous les chats sont gris. L'impossibilité de connaître la chose en soi n'est pas une imperfection du sujet, mais bien de la chose elle-même. D'ailleurs, dans ce système, toute détermination est rapportée au sujet, ce qui contredit le sentiment que celui-ci a de sa liberté. Le sujet se sent lui-même comme possibilité infinie de toutes les déterminations et par suite comme indifférent à chacune d'elles. Ce n'est pas à lui-même qu'il attribue la détermination et la nécessité, mais à l'objet. Elles ne sont dans le moi que parce qu'elles sont d'abord dans les choses. Le moi d'autre part, dans la conscience qu'il a de sa liberté, est véritablement cette identité réfléchie sur elle-même que la chose en soi devrait être. L'idéalisme transcendantal n'affranchit pas véritablement l'esprit de sa limitation par l'objet, il ne s'élève pas réellement au-dessus de la finité. Il ne fait qu'en changer la forme. D'objective elle devient subjective, mais elle reste un absolu.

La chose est déterminée par ses propriétés. Elle cesse ainsi d'être une pure *chose en soi*. La pluralité des choses reparait comme pluralité d'existences effectivement déterminées. Les propriétés des choses sont à la fois les modes de leur action réciproque et leurs caractères intrinsèques. Les choses ne se distinguent les unes des autres que par leurs propriétés et chacune manifeste les siennes en modifiant les autres choses. La chose n'est plus en opposition avec son existence extérieure. Elle n'est qu'en tant qu'elle entre en rapport avec d'autres choses et révèle ainsi ses propriétés. Elle n'est en soi qu'en tant qu'elle est pour les autres et elle n'est en soi que ce qu'elle est pour les autres. Son extériorité et son intériorité ne sont plus réellement distinctes. Ce sont seulement deux aspects d'une réalité unique. La chose a cessé d'être une abstraction, une généralité vaine. Dans ses propriétés elle s'est donnée une subsistance déterminée et concrète.

Mais à y regarder de plus près, la chose est passée tout entière dans ses propriétés. Ce sont elles qui la constituent et c'est en elles seulement qu'elle a sa subsistance. Elle n'est rien en dehors d'elles. Elle n'est plus que leur unité immédiate ou positive. Elle a cette propriété, aussi cette autre, puis cette troisième. Elle-même n'est que le lien extérieur qui les unit, elle n'est que l'*aussi* de l'énumération.

C'est donc en définitive aux propriétés qu'appartient la subsistance indépendante. Considérées sous cet aspect, elles deviennent des *matières* dont la réunion constitue la chose. Les matières colorantes, odorantes, les fluides lumineux, calorique, électrique nous peuvent ici servir d'exemples. Ce sont des applications, légitimes ou non, peu nous importe, de la catégorie qui vient de se produire.

Toutefois cette catégorie, inconditionnellement appliquée, nous conduit à des contradictions. Les matières ne sont pas proprement des choses. En les considérant comme telles nous retombons dans un des moments qui précèdent. Elles subsistent par elles-mêmes, mais seulement dans l'unité de la chose. Or, d'autre part, elles sont des existences exclusives, chacune n'existe que par et dans le non-être de l'autre. La chose est donc en même temps l'être et le non-être de chacune des matières qui la constituent. On cherche à tourner la difficulté en considérant celles-ci comme réciproquement pénétrables ou comme poreuses. Soient seulement deux de ces matières. La seconde, dit-on, existera dans les pores de la première, c'est-à-

dire en effet dans le non-être de celle-ci ; mais alors les deux matières sont simplement juxtaposées et l'unité de la chose est détruite. Pour qu'il y ait bien pénétration et non simple juxtaposition, il faudra que la première existe encore dans les pores de la seconde et ainsi à l'infini. La difficulté recule sans cesse, mais n'est jamais résolue.

La subsistance de la chose est donc un tissu de contradictions. Chacune des matières qui la constituent ne saurait exister en effet que par l'être et le non-être simultanément d'une autre matière. Leur nature est donc de se nier elles-mêmes et de ne subsister que dans leur négation. Par suite, la chose est, elle aussi, essentiellement négative de soi ; son être se supprime lui-même et se réduit à la simple apparence (*Schein*). Mais cette apparence n'est plus celle de l'être pur. C'est l'apparence de l'existence (*Existenz*) et celle-ci, comme l'existence elle-même, contient la réflexion. Les déterminations de l'existence, à l'envers de celles de l'être, ne passent plus seulement l'une dans l'autre, mais se continuent dans ce passage ; le conséquent a dans l'antécédent sa raison d'être. L'apparence qui vient de se produire comme la vérité de l'existence contient cette médiation. C'est l'apparence liée et réglée et, comme telle, objet d'une science possible. En un mot, c'est le *phénomène* (*Erscheinung*).

Ce qui constitue l'essence du phénomène et le distingue de la pure apparence c'est la *loi* (*Gesetz*) à laquelle il obéit et qui demeure immuable, tandis que lui-même n'apparaît que pour s'évanouir aussitôt. La loi est *l'autre* dans lequel le phénomène a sa réflexion et sa subsistance. La loi néanmoins n'a elle-même aucune réalité en dehors du phénomène. Son contenu en est abstrait ou extrait et n'est par suite qu'une partie du contenu de celui-ci. Quant à sa forme, la loi n'est que la liaison immédiate des éléments donnés dans le phénomène. Cette liaison n'est pas en soi nécessaire, et démontrable. Elle tire sa justification de l'expérience, c'est-à-dire du phénomène. De là le caractère ambigu de la notion de loi et les contradictions inconscientes dans lesquelles tombent fatalement ceux qui prétendent s'y tenir et s'interdisent de la dépasser, c'est-à-dire les phénoménistes de toute école. Comme réalité des phénomènes et objet propre de la science, la loi devrait être une entité distincte logiquement antérieure aux faits qu'elle régit. Mais si, d'autre part, on considère le procédé par lequel on la découvre et on la justifie, il semble qu'elle ne soit plus rien que le fait généralisé, ou le résumé subjectif de nos observations.



Si dans sa totalité le monde phénoménal n'est qu'une apparence, il doit avoir hors de lui sa raison d'être. Cette raison d'être n'est pas la loi. La loi est ce qui fait que chaque phénomène a sa raison dans un autre; elle n'est elle-même la raison d'aucun. D'ailleurs, elle ne contient qu'une partie de ce que contient le phénomène et ne saurait l'expliquer tout entier.

Enfin l'expérience nous révèle une multiplicité de lois en apparence indépendantes et respectivement indifférentes. Le monde des lois n'est en définitive que l'image mutilée et immobilisée du monde phénoménal. La raison d'être de celui-ci doit être cherchée dans un monde qui contienne tout ce qu'il contient lui-même; mais où tout ce contenu soit strictement défini et logiquement lié. Ce monde tout de réflexion pourrait, par opposition au phénomène, s'appeler le *monde suprasensible* (*Uebersinnliche Welt*). « Dans cette détermination sont dépassées, d'une part, la représentation sensible qui n'attribue l'existence qu'à l'être immédiat du sentiment et de l'intuition et, d'autre part, la réflexion inconsciente qui a bien la représentation des choses, des forces de l'intérieur et autres entités semblables, mais ignore que de telles déterminations sont des existences réfléchies (*reflectirte Existenzen*), non des immédiatités sensibles et données (*Seyende*). »

Le monde suprasensible c'est ce monde d'abstractions et de symboles mathématiques que la science dans ses parties les plus achevées substitue au monde des phénomènes. Elle s'attache à traduire les observations en formules de plus en plus adéquates et à déduire de ces formules, par de simples transformations algébriques, les faits encore inobservés. Supposons son œuvre achevée, elle aura construit un monde supra-sensible, un monde d'entités abstraites qui sera la représentation exacte, l'équivalent rigoureux du monde sensible et où celui-ci trouvera son explication définitive. Mais l'hypothèse est-elle possible? N'est-elle pas affectée d'une contradiction interne? Le monde sensible et le monde supra-sensible doivent avoir rigoureusement le même contenu et ne différer que par la forme. Cela revient à dire qu'ils sont entre eux dans un rapport d'opposition pure, ou que l'un étant positif l'autre est son négatif. L'opposition pure est en effet la seule différence qui soit purement formelle. Toute autre affecterait fatalement la matière aussi bien que la forme. S'il en est ainsi, le monde supra-sensible n'est plus que le monde sensible renversé. Ce qui était dans l'un le pôle Nord devient dans l'autre le pôle



Sud ; le chaud devient le froid ; le bien devient le mal, etc. Portée ainsi à l'extrême, la différence s'évanouit. Nous n'avons plus devant nous deux mondes distincts, mais un seul et même monde qu'il nous plait de regarder tantôt à l'endroit, tantôt à l'envers.

### PASSAGE A LA RÉALITÉ

L'existence réfléchie et l'existence immédiate se sont confondues ; mais cette confusion n'est pas leur unité concrète. La première est simplement retombée dans la seconde. Ce résultat est dû à ce que ces deux existences se sont produites d'abord comme simplement distinctes, et pour ainsi dire juxtaposées l'une à l'autre. Ce qui se contredit et se supprime c'est l'immédiatité de cette opposition. En un mot les deux termes opposés doivent se réfléchir l'un sur l'autre comme termes d'un rapport défini. Ce rapport est ce que Hegel appelle le *rapport essentiel* (*das wesentliche Verhältniss*).

Le rapport essentiel est, sous sa forme immédiate, le rapport du tout à ses parties. Les deux termes de ce rapport se réfléchissent l'un sur l'autre. Le tout n'est tel que par ses parties et inversement. D'ailleurs, les parties n'existent que dans le tout et lui-même n'est rien hors de ses parties. Néanmoins chacun de ces termes est aussi bien une existence immédiate indifférente au rapport. Le tout est indifférent à sa division en parties et celles-ci sont indifférentes à leur réunion en un tout. La contradiction de ce rapport consiste en ceci qu'il devrait être l'unité négative de ses termes, lesquels ne subsisteraient qu'en lui et par lui, tandis qu'il les présuppose et ne subsiste lui-même que par eux.

Cette contradiction disparaît dans le rapport de la *force* (*Kraft*) à son exertion (*Aeusserung*). Celle-ci n'est en effet que par la force qui la pose et la force, d'autre part, n'est force qu'en tant qu'elle s'exerce. La force apparaît d'abord comme conditionnée et finie. Cela revient à dire que pour agir elle doit être sollicitée et sollicitée par une autre force, que son action n'est que réaction. Mais comme l'essence de la force est d'agir, il ne faut voir dans cette apparente passivité qu'un moment, le moment négatif, de sa réflexion sur elle-même, moment qu'elle doit traverser pour rentrer en elle-même et réaliser sa notion. La pluralité et l'opposition des forces ne sont qu'une apparence. La force se scinde elle-même et s'oppose à elle-

même pour être force, c'est-à-dire pour agir, pour manifester sa propre essence. La force ainsi conçue est la force infinie.

Mais avec la finité de la force disparaît son opposition à son contraire. Dans son exertion la force ne passe plus hors d'elle-même, elle reste intérieure à elle-même, ce qu'elle produit c'est seulement sa propre détermination. Son action consiste à développer son contenu implicite. L'exertion d'autre part n'est que la force elle-même en tant que sa détermination s'est manifestée, son contenu explicitement posé. Leur rapport n'est plus que celui du dedans au dehors, de l'intérieur à l'extérieur.

Telle est la dernière détermination du rapport essentiel. Il est facile de voir qu'elle se contredit et supprime elle-même et supprime avec elle le rapport essentiel en général. L'opposition des deux termes est devenue purement formelle; ils doivent, par suite, avoir un contenu commun indifférent à cette forme. D'autre part, en tant que moments de la forme, ils ne sont ce qu'ils sont que dans leur opposition. Chacun pris à part passe immédiatement dans son contraire. L'intérieur pur, sans extérieur, est lui-même cet extérieur qu'il exclut et inversement. Les deux termes du rapport ont donc une double unité, celle de la forme et celle du contenu. Chacun n'est lui-même qu'en tant qu'il contient l'autre et avec lui la totalité du rapport. Tous deux se confondent dans cette totalité, la forme du rapport disparaît et nous n'avons plus devant nous que l'unité de l'intérieur et de l'extérieur ou, ce qui revient au même, de l'immédiat et du médiat, du phénomène et de l'essence. C'est l'*actualité* ou la *réalité concrète* (*Wirklichkeit*). La réalité est phénomène : elle apparaît et se manifeste tout entière; mais elle n'est pas phénomène pur, elle n'apparaît pas à un être différent d'elle-même. C'est en elle-même et à elle-même qu'elle se manifeste. Son apparaître est ainsi réflexion sur soi, son extériorité lui est intérieure; d'autre part, son intériorité (son être en soi, son essence) est tout entière dans sa manifestation, est par suite extériorité. L'essence de la réalité est précisément de se manifester.

## RÉALITÉ

L'unité de l'intérieur et de l'extérieur en tant que la forme du rapport s'y est absorbée est d'abord la réalité absolue ou simplement l'*absolu*. L'absolu c'est l'identité de l'essence et de l'existence (*id cujus*

*essentia involvit existentiam*), mais c'est d'abord leur unité immédiate ou positive. Dans cette identité s'absorbent toutes les différences et toutes les oppositions. C'est à la fois leur raison d'être et le terme où elles viennent s'évanouir; ce qui les pose et ce qui les supprime. Dans l'absolu la réflexion s'est comme abîmée. Elle lui est purement intérieure et par suite purement extérieure. Voici ce qu'il convient d'entendre par là. La pluralité phénoménale n'existe que dans l'absolu. Elle ne peut être conçue que comme le résultat de sa différenciation interne. Mais cette différenciation, précisément parce qu'elle est tout interne ne s'extériorise pas dans son résultat. Par suite la pluralité phénoménale ne peut être en fait rattachée à l'absolu que par une réflexion extérieure qui a en elle son point de départ et aboutit à l'absolu. Encore cette réflexion touche-t-elle l'absolu sans le pénétrer; elle ne l'atteint qu'au moment même où elle se supprime. Elle part de la diversité immédiatement donnée, elle en efface progressivement les différences et les déterminations pour la rattacher à l'absolu, lequel est identité pure, sans négation ni différence. Toutefois la réflexion qui s'y absorbe, à l'instant même où elle s'y absorbe, conserve encore une détermination très générale, résidu des éliminations antérieures. Comme terme final de cette réflexion déterminée, l'absolu lui-même est déterminé. Il n'est plus l'absolument absolu, mais l'absolu relatif ou l'attribut. L'attribut est donc l'unité ou le moyen terme de ces deux extrêmes : l'absolu et la négation ou la détermination (*omnis determinatio est negatio*). Ce second extrême est le négatif comme tel ou la réflexion comme extérieure à l'absolu. Mais, comme nous le savons, cette réflexion n'est extérieure à l'absolu qu'en apparence ou pour nous. Elle doit au contraire être conçue comme sa réflexion intérieure. De ce point de vue elle est le mode, et la détermination propre de l'absolu consiste à poser le mode ou à se poser comme mode. Le mode est l'extériorité de l'absolu, mais une extériorité qu'il pose comme telle et qui, par suite, lui demeure intérieure. La vraie signification du mode est de constituer la réflexion interne de l'absolu, une différenciation à travers laquelle transparaît et se réalise son identité absolue avec soi.

L'absolu tel qu'il vient de se produire est la *substance* de Spinoza et le point de vue où nous sommes parvenus est celui du spinozisme. Seulement au lieu de s'y élever progressivement par la dialectique, Spinoza s'y place d'emblée et, par suite, y demeure irrévocablement

attaché. Son système au lieu de refléter le mouvement intérieur de l'idée se borne à coordonner de hautes notions spéculatives appréhendées immédiatement et les données les plus générales de l'expérience. Sa méthode, la méthode géométrique, est en opposition avec son objet. La science de l'absolu ne saurait prendre pour point de départ une pré-supposition quelconque. Sa philosophie en un mot est un dogmatisme, c'est-à-dire l'œuvre d'une réflexion extérieure. Il ne s'est pas élevé à la notion spéculative d'une réflexion immanente à l'objet. C'est pour cela que, comme on le lui a souvent reproché, il n'a pu atteindre à la conception du sujet ou de la personne. Leibniz a vu que c'était le point faible du spinozisme. En conséquence il a fait de la réflexion sur soi la condition essentielle de la réalité, il a identifié celle-ci avec la subjectivité; mais, comme Spinoza, il a posé son principe sans le déduire, et n'a tenté de le développer que par la réflexion extérieure. Il est resté attaché à la méthode dogmatique. Aussi malgré la profondeur de ses intuitions n'a-t-il pu donner à son système qu'une cohérence artificielle.

L'absolu est la réalité, mais la réalité *en soi* seulement, ou, ce qui revient au même, la réalité de la réflexion extérieure. Il est l'identité de l'interne et de l'externe, mais leur identité abstraite. Leur identité concrète doit plutôt être cherchée dans le *mode*. Le mode semble n'être d'abord que l'extériorité de l'absolu et pour ainsi dire sa surface; mais, en tant qu'il en est aussi bien la réflexion interne, il constitue véritablement son *être en soi et pour soi*. La réalité est tout entière dans sa manifestation; elle n'a d'autre essence que d'être manifestation de soi.

La réalité est l'être ou l'existence (*Existenz*) en ce sens qu'elle est un positif, une affirmation; mais sa positivité n'exclut pas la médiation. Ce n'est plus l'affirmation indéterminée, ignorante de son propre contenu, ce n'est plus l'être abstrait et vide. La réalité c'est l'être vrai, l'être qui seul existe absolument et d'où ce qui n'est que relativement tire cet être relatif. Le faux, l'illusoire, l'absurde même existent en un certain sens, mais ils n'ont pas d'être propre, de subsistance indépendante. Celle-ci n'appartient qu'au réel.

Comme identité des deux termes de la forme (*le dedans et le dehors, l'essence et l'existence*), la réalité est d'abord réalité formelle (*formelle Wirklichkeit*), c'est la réalité comme forme sans contenu, le caractère abstrait de tout réel.



La réalité formelle est l'existence (*Existenz*), mais l'existence qui contient la réflexion sur soi ou le moment de l'intériorité. C'est l'existence d'une essence qui, en dehors de cette existence, a une détermination propre; en un mot, ce qui est réel existe pour ainsi dire deux fois : comme essence pure ou *possibilité* et comme *réalité*. Tout ce qui est réel est d'abord possible. En tant qu'opposée à la possibilité, la réalité n'est plus qu'un moment d'elle-même ; c'est l'être ou l'existence en général.

La possibilité pure est un concept éminemment vide. C'est ce qu'on appelle la possibilité logique ou abstraite ou encore l'intelligibilité. On la définit par l'absence de contradiction. Aussi toute chose semble-t-elle possible ou impossible suivant qu'on s'arrête à sa détermination immédiate et positive ou qu'on développe les oppositions qu'elle contient. Il y a plus; c'est un concept contradictoire. Le possible pur, excluant comme tel la réalité, est simplement l'impossible. D'ailleurs si une chose est possible sans être réelle, c'est que le contraire est possible également. Toute possibilité, en se posant elle-même, pose la possibilité contraire. La possibilité pure passe donc immédiatement dans son contraire et ce passage n'est qu'un pur devenir, non une réflexion sur soi. Elle n'est donc pas ce qu'elle devait être, c'est-à-dire intériorité ou essence. Elle n'est que l'être immédiat ou la réalité pure. Celle-ci, d'autre part, en tant qu'être immédiat d'une possibilité pure, n'est elle-même que pure possibilité.

La réalité formelle et la possibilité formelle passent ainsi réciproquement l'une dans l'autre. Leur unité et leur vérité est la contingence. La contingence c'est la réalité comme simple possibilité. Le contingent est un réel, mais un réel qui ne vaut que comme simple possible, et dont le contraire est possible également, un réel auquel sa réalité demeure pour ainsi dire étrangère.

Le contingent contient une contradiction interne; comme réalité immédiate ou simple être (*blosses Seyn*), il n'a pas de raison d'être et n'en saurait avoir; comme réalisation de ce qui d'abord était simplement possible, il doit au contraire en avoir une.

La contingence, d'ailleurs, n'est pas l'unité stable (*ruhige Einheit*) de ses deux moments; mais seulement leur alternance indéfinie : le passage incessant du possible au réel et du réel au possible. Elle tombe ainsi dans la contradiction de la fausse infinité et cette contradiction, ici comme partout, a sa solution dans l'infinité vraie ou dans le retour de chacun des termes sur lui-même à travers son contraire.



Ce retour est ici la nécessité. Le nécessaire est le réel qui est tel par sa possibilité seule et dès qu'il est simplement possible. C'est aussi bien le possible qui n'est possible que parce qu'il est réel. Comme il est à lui-même sa raison d'être, on peut dire avec une égale vérité qu'il a une raison d'être et qu'il n'en a point.

La nécessité formelle est donc la vérité de la contingence formelle.

La nécessité formelle nous fait passer de la réalité formelle ou abstraite à la réalité concrète. La nécessité formelle est l'indifférence aux déterminations opposées de la forme ; cette indifférence ne peut être que celle d'un contenu commun à chacune d'elles. Un tel contenu est la réalité concrète (*reale Wirklichkeit*).

La réalité concrète est en effet à la fois réelle et possible et elle est dans sa réalité ce qu'elle était dans sa possibilité.

La réalisation n'ajoute rien au contenu de l'essence.

La réalité concrète, comme la réalité formelle, se scinde en deux moments et s'oppose à elle-même la possibilité ; mais cette possibilité n'est plus seulement l'intelligibilité vide : c'est la possibilité réelle. Une chose n'est réellement possible que quand les conditions réelles de sa réalisation sont données. La possibilité réelle est donc en même temps réalité, mais ce n'est pas sous le même rapport qu'elle a ces deux déterminations ; elle est possibilité d'une réalité autre qu'elle-même.

Tant que les conditions d'une existence ne sont pas encore données, il est impossible qu'elle se produise ; dès qu'elles le sont au contraire, il devient impossible qu'elle ne se produise pas. La possibilité réelle, et, par suite, la réalité qui l'implique, se confondent donc dans la nécessité.

Il est vrai que cette nécessité n'est d'abord que relative ; elle n'est pas dans la chose elle-même, mais seulement dans ses conditions. La chose, en tant qu'indifférente à ses conditions, peut aussi bien exister ou ne pas exister et la nécessité relative se change en contingence. Chaque existence prise à part est contingente.

Néanmoins cette contingence n'est qu'une apparence dont la vérité est la nécessité absolue. Toute existence réelle a une possibilité réelle qui, prise en soi, est, elle aussi, une existence. La première, d'ailleurs, est, elle aussi, possibilité : possibilité d'une nouvelle existence. Si donc nous considérons la totalité du réel, elle est aussi bien la totalité du possible et inversement. La réalité prise

absolument ou dans sa totalité est donc l'unité indissoluble d'elle-même et de la possibilité, c'est-à-dire la nécessité. Si chaque existence prise à part semble contingente c'est précisément parce qu'on la prend à part. Absolument tout ce qui est est nécessaire.

La nécessité absolue est l'unité absolue de l'être et de l'essence. Elle est le rapport absolu (*das absolute Verhältniss*) et ce rapport est lui-même, sous sa forme immédiate, celui de la substance et de l'accident. « L'absolue nécessité est rapport absolu, parce qu'elle n'est pas l'être comme tel. mais l'être qui est parce qu'il est. Cet être est la substance (*die Substanz*); comme la dernière unité de l'être et de l'essence, elle est l'être dans tout être, non l'immédiat irréfléchi ni non plus un abstrait qui se tiendrait derrière l'existence ou le phénomène, mais la réalité immédiate elle-même, et cette réalité comme absolue réflexion sur soi, comme subsistance en soi et pour soi. La substance, en tant qu'elle est cette unité de l'être et de la réflexion, est essentiellement son propre apparaître et sa propre position (*das Scheinen und Gesetzseynihver*). L'apparaître est l'apparaître se rapportant à lui-même; ainsi il est; cet être est la substance comme telle. Inversement cet être est seulement l'être posé en tant qu'identique à lui-même; il est ainsi la totalité de l'apparence, l'accidentalité. »

La substance est l'être des accidents, mais elle n'existe qu'en eux : elle leur est immanente. Sa puissance (*Macht*) ou sa présence au sein de l'accidentalité se manifeste par la nécessité qui tour à tour donne l'être aux accidents et le leur retire; les élève au-dessus de la possibilité pure ou les y laisse retomber. Dans ce rapport, l'identité de la substance et des accidents leur est encore extérieure. La substance est l'en soi des accidents, mais ceux-ci n'ont pas en eux-mêmes, dans leur individualité propre, la substantialité, et la substance d'autre part n'a pas en elle-même, dans son unité essentielle, sa détermination. Celle-ci lui reste en quelque sorte superficielle. Le rapport de la substance à ses accidents n'est que l'apparence immédiate d'un rapport plus profond : le rapport de causalité (*causalität*). La substance est une cause (*Ursache*) et ses accidents sont ses effets (*Wirkungen*).

Ce nouveau rapport est d'abord purement formel. La cause n'est cause que dans l'effet et en tant qu'elle produit l'effet et celui-ci n'est tel qu'en tant que produit par la cause. Par suite, tout ce qui dans la cause ne concourt pas à la production de l'effet, tout ce qui

dans l'effet n'est pas produit par la cause est en dehors du rapport, en d'autres termes n'a aucune existence. La causalité ainsi conçue se supprime elle-même. La cause passe tout entière dans l'effet; leur distinction et leur rapport s'annulent dans ce passage.

Pour que le rapport subsiste, il faut donc que l'effet et la cause aient un contenu différent, c'est-à-dire que la cause soit une cause particulière et l'effet un effet déterminé. La cause est donc essentiellement finie et la substance, en tant que cause, trouve devant elle une autre substance où elle produit son effet. La réalité de la substance primitive se disperse ainsi dans la multiplicité des accidents.

La cause est essentiellement finie et le rapport de causalité est absolu, universel. Pour qu'il en soit ainsi, toute cause doit aussi bien être effet et tout effet doit être cause. Or comme la cause finie n'est pas cause d'elle-même, mais d'autre chose, nous avons devant nous le progrès à l'infini, toute cause produit un effet, qui à son tour devient cause et ainsi de suite; toute cause est d'autre part un effet qui suppose une autre cause et cela indéfiniment. Ce progrès infini est en même temps le passage continu de la causalité d'une substance dans une autre.

La vérité de cette progression indéfinie est que la cause n'est cause qu'en tant qu'elle est effet ou inversement, que la causalité est une activité présupposante (*ein voraussetzendes Thun*), ou que toute action (*Wirkung*) est provoquée; est une réaction (*Gegenwirkung*).

Encore n'est-ce là qu'une expression imparfaite de la vérité. C'est arbitrairement qu'on scinde l'action, qu'on y considère deux parties et qu'on attribue chacune à une substance. L'action toute entière appartient indissolublement à toutes deux ou mieux encore à toutes les substances prises ensemble; la vérité de la causalité c'est l'action réciproque (*Wechselwirkung*).

Avec cette détermination reparaît l'unité primitive de la substance, mais cette unité restaurée a cessé d'être purement formelle et vide. Ce n'est plus la mystérieuse puissance qui tire du néant l'existence individuelle pour l'y replonger aussitôt; l'aveugle et inscrutable nécessité qui impose ses décrets sans en laisser apparaître les raisons. C'est une spontanéité, une activité vivante qui se détermine elle-même par un processus essentiellement transparent et intelligible. C'est la nécessité qui s'est expliquée et qui par suite a cessé d'être une violence. C'est l'universel, qui se différencie lui-même, pose en lui-même le moment de la particularité, et par cet

intermédiaire se réalise dans l'individu. En un mot, cette unité suprême de l'être et de l'essence n'est plus la substance, mais la notion. La notion est la vérité de la substance et la liberté celle de la nécessité.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici sommairement cette détermination capitale de l'idée. Sa définition développée appartient à la troisième partie de la logique et en constitue le commencement. Ici s'achève la science de l'essence et avec elle la logique objective.

L'essence s'est d'abord posée comme essence pure ou pure réflexion. Elle a absorbé l'être et l'a réduit à la pure apparence. Elle a produit en elle-même ses propres déterminations, tout d'abord vides et formelles comme elle-même. Le résultat de sa dialectique a été de reconnaître elle-même sa propre inanité, de se nier comme réflexion pure et de ramener l'immédiat.

La réflexion est par elle-même vaine et stérile. Elle ne vaut qu'appliquée à l'immédiat, mise en contact avec lui. Ce contact commence avec la raison d'être et s'achève dans l'existence.

Dans l'existence l'immédiat et la réflexion se touchent dans toute leur étendue, mais ne font encore que se toucher. La chose en soi a son immédiatité hors d'elle-même. Elle ne reçoit dans son intériorité sa détermination que pour s'absorber en celle-ci, se résoudre en ses propriétés et finalement se réduire au phénomène. Elle ne s'y absorbe d'ailleurs que pour s'en dégager de nouveau, comme loi d'abord, puis comme monde suprasensible. Avec cette détermination l'opposition des deux termes reparait, portée à l'extrême, et par cela même se supprime immédiatement.

Ce qui se supprime ainsi c'est l'immédiatité de cette opposition. Sa vérité est d'être réflexion, rapport, et rapport essentiel. Mais le rapport essentiel manifeste à son tour son insuffisance. Les deux termes opposés ne doivent pas être seulement indissolublement unis, ils doivent se pénétrer et s'absorber l'un dans l'autre. Cette pénétration commence avec la réalité abstraite et indéterminée, se continue à travers les catégories de substance, de causalité, d'action réciproque, pour s'achever dans la notion. En celle-ci l'être et l'essence ont atteint leur vérité définitive. La notion les a l'un et l'autre absorbées et par conséquent supprimées.

Si nous recherchons maintenant à quels domaines de notre activité intellectuelle correspondent plus particulièrement les trois sphères de l'essence, il est facile de voir que la première est la sphère propre

de la dialectique abstraite ou de la sophistique. Tant que les catégories de la réflexion n'ont encore aucun contenu déterminé, il est facile de leur donner celui qu'on veut. Rien de plus aisé que de découvrir des ressemblances ou des différences, au besoin des raisons d'être et par suite, comme dit Descartes, de parler vraisemblablement de toutes choses.

La sphère de l'existence est spécialement celle de la réflexion appuyée sur l'observation ou de la science positive. Le phénomène et la loi sont en particulier les catégories de la science expérimentale, le suprasensible est plus exclusivement le domaine de la physique mathématique.

Enfin les catégories de la réalité sont par excellence celles de la métaphysique, de la métaphysique proprement dite ou métaphysique de l'entendement. Celle-ci en un certain sens s'élève déjà au-dessus de la science, en ce qu'elle pose des problèmes que la science implique et qu'elle ne saurait résoudre. Elle conçoit et proclame la vérité absolue. Mais cette vérité dans sa détermination précise lui échappe encore. Elle appartient en propre à la philosophie spéculative, à la philosophie de la notion.



## IV

### LA SCIENCE DE LA NOTION

La notion nous est apparue comme vérité de la causalité ou, plus précisément, de l'action réciproque. C'est la liberté ou détermination par soi en opposition avec la nécessité. Cette catégorie a dans la philosophie spéculative une importance capitale. Il importe par suite de la bien préciser; d'autant plus que le terme notion reçoit dans l'usage courant une signification toute différente de celle que nous lui donnons ici.

On entend habituellement par notion la représentation subjective d'un objet, plus spécialement, il est vrai, une représentation générale. En tout cas la notion au sens vulgaire du mot est un état ou un acte d'un sujet individuel, une connaissance relative à un objet et dont la vérité consiste à se conformer à cet objet. Il est clair que la notion spéculative, telle qu'elle vient de se produire ne saurait se confondre avec la notion ainsi entendue. Nous ne sommes pas encore parvenus à la sphère de la connaissance; celle-ci ne se produira que plus tard, comme une détermination ultérieure de la notion. La notion logique se retrouvera donc d'une certaine manière dans la connaissance, mais elle est en soi autre chose, quelque chose de plus abstrait, de moins déterminé, qui enveloppe et conditionne la connaissance. Il nous faut remarquer, d'autre part, que nous n'avons pas encore ici la notion déterminée, ni par suite une pluralité possible de notions, mais seulement la notion pure ou abstraite dans son indivise généralité, ou, si l'on préfère, la notion de la notion.

Si la notion est subjective, ce n'est pas qu'elle soit l'acte ou la manière d'être d'un sujet particulier, mais plutôt parce qu'elle est la

subjectivité même, la forme du subjectif en général. La forme de l'objectivité c'est la nécessité. L'objet c'est ce qui s'impose à la pensée, ce qui la détermine nécessairement. C'est d'abord l'immédiat ou le fait brut. Il est vrai que bientôt cet immédiat se médiatise; le fait se relie à d'autres faits par lesquels il s'explique; il cesse d'apparaître comme une donnée irréductible. Mais ou bien cette méditation nous engage et nous égare dans la fausse infinité, ou bien elle nous ramène à l'immédiat, à la nécessité qui s'affirme sans s'expliquer. Telle est la contradiction qui s'est développée dans la logique objective. Celle-ci nous a montré tour à tour l'impossibilité de demeurer dans l'immédiat et l'impossibilité d'en sortir. Les contradictions de l'être nous ont élevés à l'essence; celles de l'essence nous ont rejetés dans l'être. En dernier lieu, comme synthèse ultime de ces oppositions, s'est produite la catégorie de l'action réciproque. Toute réalité est à la fois déterminante et déterminée, l'activité est partout et la passivité aussi; l'effet est cause et la cause est effet, non plus successivement ou à des points de vue différents, mais en même temps et sous le même rapport; l'autonomie et la dépendance constituent, dans leur indissoluble unité, la nature essentielle de tous les êtres.

Mais en exposant le contenu de la détermination réciproque (*Wechselwirkung*) nous l'avons en quelque sorte transformée ou plutôt elle-même s'est transformée sous nos yeux. Avec la distinction de la cause et de l'effet, de l'actif et du passif, la multiplicité que la causalité avait introduite au sein de la substance s'est évanouie et pour ainsi dire résorbée. L'unité de la substance est restaurée. Cette unité consiste précisément dans l'identité qui vient de se produire; celle de l'actif et du passif, du déterminant et du déterminé. Elle n'est plus désormais que cette identité même; la détermination par soi ou la liberté.

Toutefois, à cette unité restaurée le nom de substance ne convient plus. La substance proprement dite est immanente à ses accidents; elle est la puissance qui les pose et les supprime, leur confère l'être et le leur retire : mais elle demeure une puissance mystérieuse, insondable, qui se manifeste sans s'expliquer. Elle est essentiellement la nécessité. L'unité nouvelle qui vient de se produire ou la notion (*Begriff*) est au contraire la liberté essentielle. Elle est tout entière dans chacune de ses déterminations et dans toutes sa présence est manifeste. Elle n'est rien d'immédiat ni de donné mais pure action ou pur mouvement. Son mouvement qui est son être

même ne s'accomplit plus d'un terme à l'autre comme le devenir de l'être ou la réflexion de l'essence ; il n'est pas un passage hors de soi, ni un retour sur soi. Dans ce mouvement la notion reste ce qu'elle est tout en devenant autre ou plutôt elle devient de plus en plus elle-même, rentre de plus en plus profondément en elle-même en même temps qu'elle se manifeste de plus en plus pleinement au dehors. Et ces deux mouvements ne doivent pas être considérés comme différents ni même comme simplement connexes et solidaires, mais ne sont que deux aspects d'un seul et même mouvement. Un mot, pourvu qu'on le comprenne bien, suffit à désigner ce mouvement de la notion ; c'est le mot d'*évolution* (*Entwicklung*). Ainsi la notion évolue. Elle n'est plus simplement, comme les synthèses antérieures, l'unification finale de ses divers moments, elle en est l'unité omniprésente. Elle réside immédiatement en chacun d'eux et elle y est contenue tout entière. Elle n'est précisément rien autre chose que la présence de tous dans tous, leur compénétration réciproque, leur identité comprise ou mieux se comprenant elle-même.

La notion ainsi déterminée, dans l'universalité immédiate et vide où elle se trouve d'abord comme notion pure ou notion de la notion, est aussi bien la notion du sujet ou du moi en général. Elle se confond avec ce moi pur, simplement égal à lui-même que Fichte a pris pour point de départ dans sa *théorie de la science*. Ce moi, comme la *notion* avec laquelle il ne fait qu'un, est d'abord l'Universel abstrait, la possibilité indéterminée de toutes les déterminations, mais il n'est pas possibilité pure, c'est-à-dire la simple abstraction de l'être, il pose en lui-même le moment de la particularité, en d'autres termes il se détermine ; d'autre part dans cette détermination il demeure identique à lui-même ; il maintient en face d'elle son universalité essentielle et par là se produit comme universel concret, c'est-à-dire comme individu. D'ailleurs ce processus logique du moi se retrouve comme fait concret dans notre conscience. C'est nous qui nous créons nous-mêmes : toutes les déterminations que nous recevons, celles mêmes qui nous apparaissent comme adventices, sont en un sens posées en nous par nous-mêmes. C'est nous qui nous donnons nos idées, nos volitions, voire nos sentiments. Ce que nous semblons recevoir du dehors nous le faisons nôtre en l'acceptant et nous ne nous attribuons en propre que ce que nous avons librement accepté.

Il est vrai en un sens que la notion implique un objet. Cette implication n'apparaît pas tout d'abord parce que la notion, comme les catégories précédentes, doit au début se produire dans sa forme la plus abstraite et par suite la plus exclusive. Sa dialectique consistera précisément à triompher de son propre exclusivisme, à s'opposer d'abord un objet, puis à s'en emparer et à l'identifier à elle-même. C'est même, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, dans la sphère de la notion que l'objet pour la première fois apparaîtra expressément comme tel, c'est-à-dire dans son opposition au sujet; ce n'est que par anticipation que nous en avons parlé jusqu'ici. Mais loin de se réduire à une simple peinture mentale de l'objet, la notion en est le principe interne. Il n'existe véritablement que par elle; en elle et en elle seule réside sa raison d'être et de durer. L'objet n'est que la notion en tant qu'elle s'est affranchie de sa subjectivité exclusive et s'est donné une immédiatité; il est la notion réalisée et en quelque sorte incarnée, le corps dont elle est l'âme. Si la vérité est l'unité de la notion et de son objet, ce qu'elle est en effet, c'est plutôt l'objet qui doit se conformer à la notion que celle-ci à l'objet. L'objet est mauvais ou faux quand il s'écarte de sa notion et, par suite, il ne tarde pas à périr. Son âme se sépare de son corps.

On voit par ce qui précède que la notion hegélienne correspond à bien des égards à l'*idée* platonicienne et à la *forme* d'Aristote. Ce qui importe le plus c'est de comprendre par où elle en diffère. Elle n'est pas comme la première un simple principe de détermination ou de fixité. Elle est essentiellement une source de mouvement et de vie, et sous ce rapport serait assimilable, non aux formes aristotéliques en général, mais à celles de ces formes qui constituent les êtres vivants et auxquelles Aristote réserve le nom d'entéléchie. D'ailleurs ni la notion ni les autres catégories ne doivent ni ne peuvent être définies simplement en elles-mêmes ou identifiées sans réserve avec des concepts empruntés aux philosophies antérieures. Leur véritable détermination réside dans le mouvement dialectique d'où elles sortent et où elles retournent.

Toutefois, si l'acception hegélienne du mot notion n'est pas son acception la plus commune, si même en toute rigueur il vaut mieux la considérer comme fondée sur une convention explicite, le choix de ce terme n'est pas précisément arbitraire et c'est encore, après tout, le mieux approprié. Le sens qu'il reçoit ici n'est nullement étranger au langage ordinaire. Les notions scientifiques les plus par-

faites, celles qu'on sait définir d'une manière précise et complète, manifestent avec évidence les caractères généraux de la notion spéculative. La définition d'une figure géométrique contient certains paramètres arbitraires dont la détermination partielle définira les diverses espèces du genre et dont la détermination totale donnera naissance aux diverses individualités que ce genre enveloppe. Espèces et individualités sont donc d'ores et déjà contenues dans le genre; comme simples virtualités sans doute, mais comme virtualités explicitement posées. Le genre d'autre part est lui aussi présent à ces espèces et à ces individualités en tant que celles-ci ne sont que des particularisations de la formule générale.

Dans un ordre d'idées plus élevé, les lois qui régissent les contrats ne doivent-elles pas être déduites de la notion du contrat? Le fondement des institutions politiques ne doit-il pas être cherché dans la notion de l'État? Quant au rapport de la notion à son objet, ne dit-on pas tous les jours qu'un objet est mauvais ou faux quand il ne répond pas ou a cessé de répondre à sa notion? Une justice inique, une armée incapable de combattre ne seront-elles pas proprement appelées une fausse justice ou une fausse armée?

La première partie de la Logique subjective, celle que nous allons aborder tout à l'heure, expose le développement de la notion dans sa subjectivité abstraite, par suite traite du jugement et du raisonnement en tant que processus formels. Elle a donc pour contenu la matière de la Logique formelle ordinaire; aussi importe-t-il de se rappeler que son objet est tout différent. Il ne s'agit pas ici de cataloguer empiriquement les diverses formes de la pensée ni de rechercher les règles de leur emploi correct. Tout autre est l'œuvre de la Logique spéculative. Les diverses formes logiques sont pour elle, comme les catégories antérieures, des moments déterminés de l'idée, ayant chacun sa signification propre et sa vérité relative. Plus particulièrement ce sont des déterminations de plus en plus concrètes de la notion à travers lesquelles celle-ci s'affranchit progressivement de son exclusivisme abstrait et s'élève à l'objectivité. Dans la Logique ordinaire ces formes sont simplement juxtaposées; ici elles s'échelonnent comme les degrés d'une hiérarchie et passent les unes dans les autres par une dialectique immanente. Il n'y a dans cette opposition qu'une simple différence de point de vue. Quoique Hegel ait parfois parlé assez durement de la Logique traditionnelle, sa logique n'a pour but ni de l'abolir ni de la remplacer; pas plus



que la théorie spéculative de la quantité n'abolit ou ne remplace l'arithmétique et l'algèbre. Par rapport à la philosophie hégélienne, la logique traditionnelle prend en effet la position d'une science particulière. Entre celles-ci et la philosophie des rapports peuvent s'établir; elles peuvent et doivent même s'éclairer réciproquement; néanmoins leur objet et leur méthode demeurent radicalement distincts.

### NOTION SUBJECTIVE.

La notion est d'abord notion pure. En elle se sont absorbées toutes les déterminations antérieures de l'idée, la totalité de l'être et de l'essence; elle n'a plus rien devant elle à quoi elle puisse s'opposer et, d'autre part, elle-même est tout d'abord pure identité avec soi ou indétermination pure. En d'autres termes, la notion est d'abord l'universel (*das Allgemeine*).

L'Universel c'est l'indéterminé qui n'est ni ceci ni cela, mais indifféremment toute chose. En apparence nous sommes ramenés à l'être pur qui fait le point de départ de la logique; mais en apparence seulement. L'Universel c'est l'indéterminé sans doute, mais l'indéterminé de la notion; non plus une simple possibilité, mais un pouvoir de détermination. Il peut et doit se déterminer et n'est vraiment l'universel qu'à ce titre. Il pose en lui-même sa détermination ou sa négation, c'est-à-dire le particulier (*das Besondere*), et en le posant ou en se séparant de lui-même, il reste identique avec lui-même ou pour mieux dire pénètre plus profondément en lui-même.

Ce particulier n'est d'abord que comme détermination interne de l'universel, il y reste pour ainsi dire enfermé; il est sa négation immanente et n'est que cela. L'universel, d'autre part, est la négation exclusive du particulier, tout son être consiste à n'être pas ce contraire. D'où il résulte que le particulier et l'universel sont l'un et l'autre le contraire de lui-même; l'universel est aussi bien un particulier et le particulier un universel.

Cette opposition se résout dans l'individuel (*Das Einzelne*). L'individuel est la totalité ou l'unité négative des deux moments précédents. Il est un tout, par suite un universel, mais un tout défini ou particulier. En lui l'universalité pure et la particularité pure s'unissent sans se confondre et trouvent par suite leur réalisation.

L'individuel que nous avons ici n'est pas encore un individu, mais

l'individualité en général. Ce qui vient d'être prouvé, c'est qu'il doit y avoir des individus et que la notion ne peut atteindre qu'en eux à sa totalité. Si l'Universel correspond à l'identité et le particulier à la différence, l'individuel est la raison d'être (*Grund*) de l'un et de l'autre ou leur commun fondement. Toutefois, à l'envers des moments correspondants de l'essence, les trois moments de la notion sont immédiatement donnés l'un dans l'autre. Le genre, l'espèce et l'individu constituent sans doute trois termes ou trois déterminations distinctes, on peut dire cependant qu'ils ne sont qu'une seule et même pensée en ce sens qu'il est impossible de penser l'un d'entre eux sans penser en même temps les deux autres.

La vérité de la notion réside dans l'individuel ; mais l'individuel abstrait est l'individuel comme pur universel ; c'est-à-dire la contradiction immédiate. Il doit se partager en individus ou sujets déterminés, et par là s'introduit dans la notion le moment de la scission. La pluralité des individus entraîne celle des espèces et des genres. La notion en général ou la notion de la notion sort de son indétermination première et se résout en une pluralité de notions. Par suite le rapport réciproque des divers moments de la notion devient particulier et contingent en ce sens que tel universel peut fort bien ne pas contenir tel particulier. Ce rapport trouve son expression dans le *jugement* (*Urtheil*). Le jugement c'est la notion à l'état de notion particulière ; la notion en tant que rapport de termes posés tout d'abord comme distincts et indépendants.

Le jugement immédiat est le jugement qualitatif ou jugement de l'existence (*Dasein*). Ce jugement est d'abord jugement affirmatif : le sujet ou l'individu est posé comme inclus dans l'extension de l'universel qui constitue son prédicat : par exemple *cette rose est rouge*. Mais comme le rapport exprimé par un tel jugement est un rapport accidentel et contingent, il peut fort bien ne pas avoir lieu et le jugement affirmatif enveloppe la possibilité de son contraire, le jugement négatif.

Il y a plus. Dans le jugement simplement négatif la disproportion du sujet et du prédicat n'est que relative. Cette rose n'est pas rouge, mais il ne serait pas absurde qu'elle le fût, en tout cas elle a une couleur. Or il peut arriver qu'on soit en présence d'une disproportion absolue des deux termes. Alors, quoique par l'expression le jugement ne se distingue pas de la négation simple, il a en réalité une signification tout autre. C'est le jugement infini. Exemple : *l'esprit*

*n'est pas l'éléphant*. Un tel jugement est juste, mais en même temps absurde comme le jugement identique *l'esprit est l'esprit*. Celui-ci néanmoins exprime la vérité du jugement affirmatif comme celui-là la vérité du jugement négatif, c'est-à-dire que ni l'un ni l'autre de ces jugements n'est adéquat à la notion; tous deux sont contingents, peuvent être faux aussi bien que vrais. Ils ne tiennent pas leur vérité d'eux-mêmes ou de leur forme, elle leur vient tout entière du dehors à moins qu'ils ne s'identifient avec les formes vides et stériles du jugement identique et du jugement infini.

Ainsi le jugement qualitatif en général demeure inadéquat à sa notion, c'est-à-dire à la notion. Le rapport du sujet au prédicat posé dans la copule comme un rapport d'identité, demeure quant au contenu accidentel et contingent, ce qui est contradictoire. La vérité de ce jugement est le jugement réfléchi, comme celle de l'être immédiat est l'essence. Dans le *jugement de réflexion* (*Das Urtheil der Reflexion*), le prédicat exprime le rapport essentiel du sujet à quelque autre chose ou sa réflexion sur un terme corrélatif. Tels sont les prédicats égal et inégal, semblable, différent, utile, nuisible, pesant, acide, etc.

Le jugement de la réflexion est d'abord jugement singulier : *Le sujet ou l'individu comme tel est l'universel*. Mais c'est une réflexion extérieure qui érige ainsi en universel une détermination de l'individu. Dans celui-ci cette détermination est nécessairement particularisée, un objet utile par exemple ne possède pas l'utilité en général, mais une certaine utilité déterminée. La vérité du jugement singulier est donc le *jugement particulier*. L'individu est une partie de l'universel. Par cela même il n'est pas toute autre partie; si bien que le jugement particulier est à la fois nécessairement affirmatif et négatif. Mais d'autre part l'universel peut être défini comme une totalité d'individus présentant tels ou tels caractères. L'on a ainsi la totalité ordinaire de la réflexion et le *jugement universel* qui l'exprime : tels individus (ayant tels caractères communs) constituent tel genre.

Par le fait que le sujet est déterminé comme contenant l'universel, son identité avec le prédicat *est posée*. Cette unité du contenu commun des deux termes confère au jugement le caractère de la nécessité.

Le *jugement de la nécessité* (*das Urtheil der Nothwendigkeit*) exprime dans la différence de ses termes l'identité du contenu. Il est d'abord jugement catégorique et peut se formuler ainsi : Le sujet en tant qu'il contient l'élément constitutif de l'universel ou du genre (par

suite comme espèce ou représentant de l'espèce) est le genre. Cependant, malgré cette identification, le genre et l'individu possèdent à certains égards une subsistance indépendante. Un homme pourrait continuer à vivre un certain temps quand tout le reste de l'humanité aurait péri; l'humanité, d'autre part, a existé avant sa naissance et continuera d'exister après sa mort. Ce que le jugement catégorique contient implicitement c'est que les deux existences, celle du genre et celle de l'individu, sont liées par une identité intérieure. Posons explicitement cette identité : le jugement catégorique va se transformer en jugement hypothétique.

Le jugement hypothétique est de cette forme : si A est B, il est C. Dans ce jugement l'espèce et le genre sont en quelque sorte séparés de leur identité. Il présente par suite le défaut opposé à celui dont est affecté le jugement catégorique. Ce double vice de la forme disparaît dans le jugement disjonctif. Ici le genre se partage de lui-même en ses espèces, affirme son unité dans et par sa division même. A est B ou C; dans ce jugement le sujet est d'abord l'universel indéterminé, mais il est dit que cet universel est aussi bien le particulier, ou B ou C, enfin qu'il ne passe pas d'une façon contingente dans l'un ou l'autre de ces termes, mais qu'il se partage nécessairement entre eux et constitue leur totalité. L'attribut n'est donc que la totalité même des déterminations du sujet et l'identité de ces deux termes ou l'unité de la notion se trouve ainsi *posée*. Ceci amène le *jugement de la notion* (*das Urtheil des Begriffs*), c'est-à-dire le jugement par lequel est immédiatement affirmée la conformité d'un sujet à la notion.

Le jugement de la notion est d'abord jugement *assertorique*. Dans ce jugement le sujet est un individu déterminé et le prédicat exprime l'accord du sujet avec l'universel de la notion. Tels sont les prédicats *bon, vrai, juste*, etc. Toute chose a un genre et la finité des choses consiste en ce qu'elles peuvent être ou n'être pas adéquates à leur nature générique. Par suite le jugement assertorique n'exprime qu'une vérité contingente. Il peut être vrai, mais peut aussi bien être faux; en d'autres termes, sa vérité ou sa fausseté sont hors de lui, lui demeurent extérieures. Par suite réduit à lui-même, il cesse d'être lui-même ou d'être jugement assertorique pour devenir simplement *problématique*. Pour s'imposer à l'esprit, pour contenir en soi sa vérité, il doit être fondé sur la particularité du sujet comme simple réalité existante, ou sur son immédiatité. Il devient ainsi

jugement apodictique. Cette figure, *ayant tous ses diamètres égaux, est un cercle parfait.*

Or le jugement apodictique est au fond un jugement médiat. Le sujet n'est pas adéquat à sa notion simplement en tant que tel sujet, mais en tant qu'il présente en fait telle ou telle particularité. Ce cercle n'est pas un cercle parfait parce qu'il est ce cercle, mais parce qu'il a tous ses diamètres égaux; Pierre n'est pas juste parce qu'il est Pierre, mais parce qu'il suit dans sa conduite les règles de la justice. Le jugement de la notion, et *a fortiori* le jugement en général ne se suffit pas à lui-même. Tout jugement pris à part a sa vérité hors de soi ou ce qui revient au même est intrinsèquement faux. La vérité du jugement est dans le *raisonnement* ou *Syllogisme (Schluss)*. Le jugement est dans la sphère de la notion le moment négatif; celui où la notion se nie elle-même et se sépare d'elle-même, où son unité se perd dans la multiplicité de ses différences. Le syllogisme représente la négation de la négation, le retour de la notion en elle-même et la restauration de son unité.

Les trois formes logiques de la pensée, la notion proprement dite, le jugement et le raisonnement, expriment et développent les trois moments essentiels de la notion : l'universel, le particulier et l'individuel, encore que ces trois moments soient impliqués dans chacune de ces formes. La notion, en tant que notion pure ou isolée, est par excellence l'universel, la particularité et l'individualité y sont sans doute contenues, mais y demeurent subordonnées. Dans le jugement la particularité s'affirme et se place au premier plan. Le syllogisme enfin, comme unité négative des moments antérieurs, correspond à l'individualité. Dans cette unité nouvelle qui s'est produite comme vérité de la scission ou du jugement, toutes les oppositions de la notion sont désormais *posées* ou réalisées. A l'identité enveloppée du début succède une identité transparente où les différences sont à la fois conservées et conciliées.

Le syllogisme est d'abord syllogisme immédiat ou formel (*Der formale Schluss*) ou syllogisme de l'existence (*der Schluss des Daseyns*). C'est la forme pure de la médiation, indifférente à tout contenu et par suite applicable à tout contenu. Ce syllogisme correspond au jugement de l'existence ou jugement qualitatif. Sa détermination immédiate est la première figure : l'individu rentre dans l'universel par l'intermédiaire du particulier, Il peut se représenter par le symbole I-P-U.



Nous remplaçons les initiales allemandes par les initiales françaises correspondantes.

Dans ce syllogisme, comme dans le jugement qualitatif, le rapport des termes est immédiat et par suite contingent. Les rapports I-P et P-U sont simplement posés comme des faits; ils peuvent être vrais ou faux, et ne contiennent pas leur vérité en eux-mêmes. D'autre part la forme de la médiation (*subsumption*) est en contradiction avec sa matière. Celle-ci est un fait donné, une immédiatité, par suite, dans la sphère de la notion, un individuel. C'est donc l'individuel qui doit former le moyen terme, et le syllogisme de la première figure passe ainsi dans la seconde.

Dans la seconde figure (troisième d'Aristote), le moyen terme est l'individuel. Cette figure peut s'écrire P-I-U. Mais il est évident qu'ici encore la médiation est imparfaite. L'individuel ne peut unir le particulier et l'universel que d'une façon partielle et contingente; par suite l'universel se trouve ici en fait rabaissé au rang de particulier. D'ailleurs la médiation sépare autant qu'elle unit; elle ne donne qu'une conclusion particulière, c'est-à-dire aussi bien affirmative que négative. Il suit de là que le véritable moyen terme, le seul qui par sa nature convienne à cet emploi est l'universel, et nous passons ainsi à la troisième figure (la seconde d'Aristote) dont la formule est I-U-P.

Cette formule exprime la vérité du syllogisme formel, mais en même temps elle en exprime la radicale insuffisance. C'est l'universel qui doit unir les extrêmes, mais il demeure incapable de cet office tant que son rapport à chacun d'eux reste accidentel et contingent. Aussi la figure que nous avons ici, en tant que simple forme, ne peut-elle donner lieu qu'à des conclusions négatives.

Dans ce processus les trois moments de la notion ont tour à tour joué le rôle de moyen; ils ont par suite manifesté leur indifférence à ce rôle et l'inanité de la forme en tant que forme pure. Dans le syllogisme quantitatif  $a = b$ ,  $a = e$ , donc  $e = b$ , cette indifférence est posée. La forme est abolie et la médiation tout entière reportée dans le contenu; la différence des termes est supprimée et le syllogisme peut s'écrire  $A - A - A$ .

Ce syllogisme est l'unité des précédents, mais l'unité positive ou abstraite, celle qui s'obtient par l'élimination des différences. Or, comme nous le savons depuis longtemps, l'unité vraie ou concrète est l'unité négative, celle où les différences sont à la fois niées et

conservées. Cette unité est ici le syllogisme de la réflexion (*Der Schluss der Reflexion*). Dans celui-ci le moyen terme n'est plus une détermination abstraite de l'individu, mais l'universel de la réflexion ou la totalité des individus (*Allheit*). On affirme d'un individu, comme membre de la totalité, une détermination particulière, précédemment affirmée de cette totalité.

Mais un semblable raisonnement se réduit à un pur formalisme. Il est évident que la marche naturelle de l'esprit va de l'individualité à la totalité et que conclure de celle-ci à celle-là c'est commettre une pétition de principe. Le jugement de la totalité repose en dernière analyse sur des jugements singuliers dont il est la somme, et la vérité du syllogisme de la totalité réside dans l'induction. Celle-ci se ramène quant à la forme à un syllogisme de la seconde figure et peut s'écrire symboliquement  $U \text{ --- } \underset{\text{etc.}}{\overset{i}{i}} \text{ --- } P$ .

D'autre part une somme quelconque d'individus n'est jamais adéquate à l'universel; l'induction est donc un raisonnement essentiellement defectueux dont la force réside tout entière dans l'analogie. Or l'analogie conclut de l'individu à l'individu. On voit donc qu'en dernière analyse le syllogisme de la réflexion repose sur les rapports des individualités.

Mais l'analogie comme telle ne prouve rien. Elle peut être superficielle ou profonde et n'est pas sa propre mesure; on ne peut légitimement étendre d'un individu à un autre qu'un jugement qui repose sur leur nature générale. C'est celle-ci, c'est en un mot l'universel qui, comme universel concret, doit constituer le moyen terme. Cette réflexion nous conduit au syllogisme de la nécessité. Tout individu a une nature générale, est un exemplaire d'un genre particulier et présente comme tel nécessairement toutes les déterminations caractéristiques de ce genre: tel est le fondement du syllogisme catégorique.

Il est clair que la conclusion de celui-ci est subordonnée à l'inclusion du sujet individuel dans un genre déterminé. Or cette condition implicitement posée transforme le raisonnement en syllogisme hypothétique. Ce syllogisme peut se formuler ainsi: Si A est B, il est C, ou si A n'est pas C il n'est pas B. Il implique donc une alternative: A possède à la fois les attributs B et C ou ne possède aucun d'eux. La conclusion résulte du choix que l'on fait entre les deux termes de cette alternative. Par là le syllogisme hypothé-

tique devient syllogisme disjonctif : A est B ou C, il n'est pas C, donc il est B. Dans ce syllogisme un même terme A est sujet dans les trois propositions, d'abord comme universel déterminé, comme genre divisé en ses espèces, puis comme individualité (ou totalité) exclusive de telle ou telle détermination, enfin comme totalité qui par cette exclusion s'est donné sa détermination spécifique. Ce terme c'est le moyen qui a en quelque sorte absorbé en soi les deux extrêmes et a manifesté ce qu'il était virtuellement. En lui reparaît développée la totalité primitive de la notion.

Cette totalité qui dans le jugement n'est plus représentée que par la copule reparaît dans le syllogisme sous la forme plus concrète du moyen terme. Dans le syllogisme formel le moyen n'est totalité qu'en tant qu'il s'identifie tour à tour à chacun des moments de la notion. Dans le syllogisme de la réflexion il réunit extérieurement les déterminations opposées des extrêmes. Dans le syllogisme de la nécessité il est d'abord leur unité intérieure, mais cette unité se développe et apparaît comme totalité explicite. Par cela même la forme du syllogisme qui consistait précisément dans l'opposition du moyen et des extrêmes s'est supprimée et, avec elle, la subjectivité exclusive de la notion.

« Par ce fait la notion en général s'est réalisée; plus précisément elle a conquis cette sorte de réalité qui est l'*objectivité*. Sa plus proche réalisation consiste en ceci que la notion qui, comme unité, contient en soi sa négation, se démembre et, comme jugement, confère à ses déterminations une certaine indépendance et indifférence réciproque, et que, dans le syllogisme, elle s'oppose elle-même à ces mêmes déterminations. Tandis qu'ainsi elle est encore l'intériorité de cette extériorité qu'elle s'est donnée, dans le processus du syllogisme, cette extériorité est rendue adéquate à l'unité intérieure; les diverses déterminations de la notion, par l'effet de la médiation qui tout d'abord ne les unifie que dans un troisième terme, font retour à leur unité primitive et l'extériorité par cela porte sur soi l'empreinte de la notion, qui cesse ainsi d'en être séparée comme unité purement interne.

« Cette détermination de la notion, qui a été considérée comme réalité (*realität*), est aussi bien inversement un être posé (*Gesetzseyn*). Car non seulement dans ce résultat la vérité de la notion s'est manifestée comme identité de son intériorité et de son extériorité, mais déjà dans le jugement, les moments de la notion restent, malgré leur

indifférence respective, des déterminations qui n'ont de signification que dans leur relation réciproque. Le syllogisme est la médiation, la notion accomplie dans *son être posé* dans laquelle rien n'est en soi ni pour soi, mais où chaque chose existe seulement par l'intermédiaire d'une autre. Le résultat est par suite une *immédiatité* (*Unmittelbarkeit*) qui s'est produite par la suppression de la médiation, un être (*Sein*) qui est aussi bien identique avec la médiation et est la notion qui est revenue de son extériorité et s'y est affirmée. Cet être est aussi une chose (*Sache*) qui est en soi et pour soi, c'est l'*Objectivité* (*die Objectivität*). »

Ce passage de la notion et plus spécialement du syllogisme à l'objet semble tout d'abord reposer sur une équivoque. En quoi consiste-t-il en effet? En ce que la forme du raisonnement s'est supprimée : la médiation s'est faite immédiate et le moyen terme, le genre, explicitement partagé en ses espèces, se présente comme une sorte de cadre tout préparé à recevoir et à coordonner la multiplicité des individus. On n'aperçoit pas tout de suite en quoi, par cela, la notion a cessé d'être subjective et il semble que le nom d'objectivité soit arbitrairement imposé à un état de la notion que rien d'essentiel ne distingue des précédents. Il semble qu'en même temps, et dans une intention sophistique, on conserve à ce même nom sa signification courante selon laquelle une notion objective est celle qui correspond à un objet.

Regardons toutefois la chose de plus près. Sans doute l'objectivité telle qu'elle vient de se produire est une détermination nouvelle de la notion subjective et rien de plus; mais par cette détermination celle-ci cesse d'être une pure notion.

La notion s'est produite comme unité négative de l'être et de l'essence. La détermination immédiate et la détermination simplement médiante ou nécessité se sont tour à tour montrées contradictoires et inintelligibles. Pour les comprendre, il nous a fallu remonter à un mode de détermination doublement médiat ou, si l'on veut, médiat et immédiat tout à la fois : la liberté ou détermination par soi. Ce mode de détermination, dans sa forme abstraite et vide, c'est la notion.

La notion pose en soi les trois déterminations de l'universel, du particulier et de l'individuel. Elle n'est notion que dans cette scission même. Toutefois ces oppositions, tant qu'elles restent vides de tout contenu, sont comme si elles n'étaient pas. La notion pour les

réaliser et se réaliser elle-même doit leur donner un contenu déterminé. C'est là ce qui arrive dans le jugement. Mais dans le jugement considéré comme simple forme, la notion n'est qu'en apparence sortie de son abstraction. La pluralité des notions impliquée par le jugement n'est qu'une pluralité abstraite et vide. Par le syllogisme la notion s'affranchit de cette finité première et rentre en elle-même. Elle atteint ainsi en un sens à sa parfaite réalité; mais à sa réalité formelle, à sa perfection intrinsèque comme forme pure de la médiation. Or arrivée au terme de son développement dans le syllogisme disjonctif, la forme, précisément parce qu'elle est devenue tout ce qu'elle pouvait être, apparaît dans son inanité radicale. Elle est une forme et rien qu'une forme, un cadre abstrait qui, pour se réaliser, a besoin de recevoir un contenu immédiatement existant.

Sous ce rapport le passage de la notion à l'objet rappelle celui de l'opposition, du positif et du négatif, à la raison d'être. Dans ce dernier passage nous avons vu la réflexion se supprimer elle-même et poser sa propre négation ou l'immédiat, mais l'immédiat comme médiateur ou l'existence (*Daseyn*) comme être posé (*Gesetzseyn*). Ici la notion se comporte à peu près de même. Elle se détermine comme intrinsèquement insuffisante, comme pure forme qui requiert un contenu ou comme extérieure à elle-même et intérieure à son contraire. Il y a cependant entre ces deux passages une différence capitale.

La notion ne se nie pas elle-même pour revenir ultérieurement en elle-même à travers sa négation. Sa négation et sa réaffirmation sont en quelque sorte un seul et même acte. En se déterminant comme cadre préformé propre à recevoir un contenu immédiat, on peut dire que la notion s'est elle-même posée comme objet. J'entends comme objet en général ou, si l'on veut, comme notion de l'objet. Le monde objectif dans sa totalité n'est-il pas un système de genres et d'espèces; les êtres particuliers ne sont-ils pas des copies de types génériques et les faits contingents des exemples de lois nécessaires? La notion en devenant la notion de l'objet ne cesse pas d'être elle-même et l'objet qu'elle s'oppose ne lui est pas radicalement étranger. L'objet n'est pas une réalité indifférente à la notion. Qu'une telle réalité ne puisse exister c'est ce qu'a depuis longtemps démontré la logique objective. L'objet que la notion se donne à elle-même et qui seul mérite le nom d'objet est l'objet de la notion, une réalité qui est réelle précisément parce qu'elle est intelligible. En un mot, c'est la notion même devenue réalité immédiate.



L'objet qui se produit ici est, il faut se le rappeler, un objet purement logique. Nous n'avons pas encore la *nature* dans son opposition avec l'*idée*, mais seulement la *nature* dans l'*idée* ou l'*idée* de la *nature*, et c'est même par anticipation que nous appliquons ce mot *nature*, au monde objectif tel qu'il se présente à nous en ce moment. Au fond ce qui est démontré ici, c'est simplement que la notion comme telle implique l'objet ou est la notion de l'objet.

Selon la remarque de Hegel, ce passage de la notion à l'objet est, quant au contenu, identique à la démonstration ontologique de l'existence de Dieu, au célèbre syllogisme de saint Anselme et de Descartes. Existe-t-il un Dieu? Cette question pour le philosophe signifie proprement est-il vrai que la raison gouverne le monde? ou plus simplement encore la raison a-t-elle raison? Nier Dieu c'est réduire l'idéal à n'être qu'un pur idéal, c'est-à-dire une chimère; c'est prétendre que la notion et la réalité, l'expérience et la pensée, le fait et le droit n'ont entre eux rien de commun, demeurent éternellement opposés ou ne s'accordent que par accident. Nier Dieu c'est donc au fond nier la science et la moralité ou les réduire chacune à sa manière à je ne sais quel rêve collectif d'une humanité vouée à une indéfectible illusion.

A l'argument ontologique on a objecté dès l'origine l'impossibilité de conclure du concept à la réalité, de l'essence à l'existence. Cette impossibilité est incontestable à l'égard des choses finies. Leur finité, en effet, consiste précisément dans la disproportion de l'essence et de l'existence, de l'être et de la notion. Au contraire la notion absolue est, comme nous venons de le voir, essentiellement objective, principe et raison d'être de toute objectivité.

Les objections dirigées contre l'argument ontologique tiennent à ce que l'entendement fini s'obstine à rabaisser l'infini à son niveau. Dieu est considéré comme un objet quelconque, comme un être parmi les êtres, que l'on peut indifféremment concevoir comme existant ou non existant et dont l'existence, si elle est réelle, doit se manifester dans l'expérience d'une manière plus ou moins directe. On peut affirmer hardiment qu'un tel Dieu n'existe pas ou qu'un être de cette sorte n'est pas Dieu. Il faut convenir toutefois que dans l'argument ontologique la forme est inadéquate au contenu et motive les objections. L'existence de Dieu ne peut être la conclusion d'un syllogisme formel. La seule démonstration qu'on en puisse donner est une démonstration dialectique et cette démonstration constitue le contenu entier de la Logique.

## OBJECTIVITÉ.

L'objet (*Das Object*) contient en soi la notion subjective d'où il est sorti; mais, tout d'abord, il ne la contient qu'en soi, c'est-à-dire implicitement. Il est l'être immédiat de la notion, mais dans cette immédiatité celle-ci n'est pas encore *posée*. La notion est unité, pluralité et totalité; dans son état immédiat comme objet ces trois moments se retrouvent mais non encore médiatisés. L'objet est à la fois un et multiple. Il y a une multitude d'objets qui tous ensemble ne sont qu'un objet (le monde objectif) et dont néanmoins chacun isolément est un objet complet, une totalité. Chacun est en soi un tout indépendant, se suffisant à lui-même et cependant chacun est une partie du tout et, comme tel, dépend de tous les autres. C'est la contradiction absolue et pourtant c'est bien là ce que nous pensons quand nous nous représentons le monde comme pur objet; comme simplement donné à la pensée. En tant que purement donnés les objets sont en effet divers et indépendants, mais d'autre part, en tant que donnés à la pensée, en tant que substrats possibles de relations intelligibles, ils sont les parties d'un tout, les éléments subordonnés d'un ensemble plus ou moins harmonique.

La solution de cette contradiction est le retour de l'objet à la notion, et son identification finale avec elle. Le premier moment de ce retour est le mécanisme (*Der Mechanismus*).

La contradiction de l'indépendance des objets et de leur dépendance a son expression dans le choc ou ces deux déterminations se nient réciproquement sans néanmoins se supprimer. L'opposition trouve même dans ce phénomène une première conciliation, en ce que chacun des deux objets qui se choquent maintient son intégrité contre l'action qui tendait à le déformer ou à le détruire et fait sienne cette action en la réfléchissant sur son antagoniste. Mais, dans le choc, cette conciliation demeure toute contingente et tout extérieure. Dans cette sphère appelée par Hegel la sphère du *mécanisme formel* (*formale mechanische Procèss*), l'unité des corps qui se choquent et par suite l'unité du monde objectif demeure purement virtuelle; elle n'existe pas pour elle-même, mais seulement pour nous. Dans le *mécanisme réel* (*reale mechanische Process*), l'ensemble des objets choqués par un objet donné et auxquels il a communiqué

sa force, entraînés par un mouvement commun, constituent comme une ébauche de système.

Mais la conciliation plus profonde des termes de l'opposition a lieu dans le *mécanisme absolu* (*absolute mechanische Process*). Ici, l'objet individuel, loin de manifester son indépendance par la négation de sa dépendance, l'affirme par sa dépendance même; se coordonne de lui-même à d'autres objets pour être soi, pour réaliser son unité. C'est le moment de la centralité. L'objet a son unité et sa réalité dans son centre, et en tendant vers son centre, il ne fait que rentrer en lui-même et se réaliser lui-même. Les objets tendent vers leurs centres respectifs, et c'est par leurs centres qu'ils se mettent en rapport. Toutefois tant qu'il n'existe que des centres indépendants la conciliation demeure imparfaite. Elle n'est définitive que quand ces centres individuels ont eux-mêmes leur unité dans un centre commun, le centre absolu du système.

Le processus logique du mécanisme est constitué par trois syllogismes. Tout d'abord les individus (objets individuels) par leur rapport particulier (choc) manifestent leur nature universelle. Ici, c'est le particulier qui est le moyen. Dans le second syllogisme ce rôle appartient à l'individuel. C'est un individu, qui en communiquant à d'autres sa détermination particulière, donne naissance à un ensemble, à un système d'objets (universel). Enfin dans le mécanisme absolu c'est le centre absolu (universel) qui maintient dans leurs rapports respectifs les centres subordonnés (particuliers) et les individus.

L'exemple le plus frappant qu'on puisse donner de cette détermination de l'idée est le système solaire. Toutefois, comme nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque, les catégories de la Logique ne sont pas exclusivement applicables à telle ou telle sphère de la nature. En particulier celle qui nous occupe se retrouve dans tous les domaines de la pensée. Comme le système solaire l'Etat repose sur trois syllogismes. Hegel, après avoir développé le précédent exemple, n'hésite pas à ajouter : « De même le gouvernement, les individus qui forment la cité et les besoins ou la vie extérieure de ces individus sont trois termes dont chacun est le moyen qui unit les deux autres. Le gouvernement est le centre absolu où l'individu considéré comme un extrême est mis en rapport avec sa subsistance extérieure; aussi bien les individus sont le moyen qui réalise dans une existence extérieure cette individualité universelle et traduisent

ainsi leur essence morale dans l'extrême de la réalité. Le troisième syllogisme est le syllogisme formel, le syllogisme de l'apparence (*der Schluss des Scheins*) : les individus, par l'intermédiaire de leurs besoins et de leur existence extérieure, se sont agrégés à cette individualité universelle et absolue : un syllogisme qui, comme purement subjectif, passe dans les précédents et a en eux sa vérité. »

Toutefois l'objet mécanique n'est pas encore l'objet dans sa vérité. La différence des objets est impliquée dans le concept d'objectivité. Or jusqu'ici cette différence est restée en quelque sorte accidentelle et extérieure à l'objet lui-même. Pour parler le langage hégélien, elle est simplement posée, ou ce qui revient au même, elle n'existe encore qu'en soi. Dans le mécanisme les objets sont en rapport comme objets homogènes, ils ne diffèrent que par les relations mêmes que nous concevons entre eux ; par suite leur différence leur est indifférente et indifférente aussi la suppression de cette différence. Ils restent dans le système qu'ils constituent ce qu'ils étaient en dehors. Le mouvement dialectique de l'idée se réalise dans ce système, mais en soi ou pour nous, non pour les objets eux-mêmes.

La tendance au centre n'est que la tendance à soi-même ; elle n'a d'ailleurs jusqu'ici aucune direction propre, c'est l'accident (proximité ou éloignement) qui la détermine. Si la notion est l'âme dont l'objet est le corps cette âme est encore extérieure à son corps ; elle plane au-dessus de lui plutôt qu'elle ne l'anime. Ou, ce qui revient au même, elle lui demeure encore purement intérieure, elle ne s'en distingue pas, elle n'est que sa détermination immédiate et contingente et n'apparaît comme nécessité ou notion déterminante qu'à la conscience qui la considère du dehors. Or l'objet n'est réel que comme réalité de la notion. Il faut donc que celle-ci pénètre dans l'objet et tout d'abord que le moment de la différence appartienne en propre à celui-ci. Les objets seront donc différents ; différents de nature ou hétérogènes. D'autre part, comme la différence de la notion ou particularité est une différence virtuellement supprimée, les objets différents devront tendre à supprimer leur différence. C'est là ce qui constitue le chimisme (*der Chemismus*).

L'objet chimique c'est l'objet déterminé comme différent d'un autre objet de telle sorte que la notion soit particularisée dans chacun d'eux et ne se réalise que dans leur unité. Cette unité c'est

le produit neutre. Mais le produit neutre n'est que l'unité positive ou immédiate de ses moments, la simple suppression de la différence, non l'affirmation de l'identité dans la différence conservée. Aussi lui-même n'est-il qu'une existence finie. Les composants se sépareront et recouvreront leur indépendance pour s'unir de nouveau dans un produit identique au premier et cela indéfiniment.

Le chimisme ne nous donne pas encore la vraie objectivité parce qu'en lui les moments de la notion demeurent immédiatement séparés. L'identité et la différence, l'universel et le particulier révèlent, par leur alternance, la nécessité de leur union; mais ils ne parviennent pas à l'accomplir. Si nous comparons les moments de l'objectivité à ceux de la notion abstraite, le mécanisme correspondra à la notion pure où les différences sont encore tout intérieures. Le chimisme sera le moment de la différence posée, de la scission ou du jugement. Le moment qu'il amène ou la téléologie correspondra au raisonnement ou à l'unité restaurée.

Ce qui résulte de la dialectique du chimisme, c'est la nullité, l'insignifiance de l'objet comme objet pur. L'existence de l'objet chimique est intrinsèquement imparfaite. A l'état libre il n'est qu'une demi-réalité, le moment abstrait d'une totalité qu'il tend à réaliser. Mais dans cette réalisation il se nie lui-même et la totalité se nie avec lui. En effet précisément parce que ses moments s'y absorbent et s'annihilent pour la constituer, elle cesse d'être une totalité véritable, une totalité de moments réellement distincts pour devenir pure indifférence et pure identité avec soi. L'objet comme tel n'est pas et ne peut être pour soi. Il n'est par suite que pour quelque autre chose. Cette autre chose pour laquelle l'objet existe, n'est tout d'abord précisément que cela. Son essence est d'être la *fin* ou le *but* (*Zweck*). Ainsi le mécanisme et le chimisme ont leur vérité dans la téléologie (*Teleologie*). Le but est la raison d'être de l'objet, et l'objet n'existe que pour le but.

Tout a un but, rien ne se fait pour rien, *οὐδὲν μὰτιν*, disait déjà Aristote. La véritable explication des choses est l'explication par la cause finale; la cause finale est vraiment la cause première.

La finalité néanmoins, telle qu'elle se produit ici, est encore une finalité contingente et finie. Nous n'avons pas encore la fin absolue, le but suprême, mais seulement le but en général, lequel peut et doit se déterminer et se différencier en buts particuliers. Le but est d'abord un but parce qu'il n'est pas donné immédiatement comme



objet. Il est l'irréel qui doit se réaliser. Cette réalisation exige une médiation; le moyen (*das Mittel*) est l'intermédiaire entre le but subjectif et son objectivité. Le moyen est un objet existant indépendamment du but, mais par l'action duquel le but se réalise. En lui l'objectivité et la finalité sont en quelque sorte immédiatement unies et l'on peut dire qu'en lui le but atteint sa réalité immédiate. En effet le moyen dans sa totalité, ou si l'on veut, la série entière des moyens constitue la réalisation du but et se confond avec le but réalisé. Ainsi, dans la finalité, reparaissent le mécanisme et le chimisme, non plus sans doute tels qu'ils étaient en soi, mais comme moments de la finalité. Ce sont les moyens par lesquels le but se réalise et qui constituent l'existence immédiate du but.

Mais le but n'est ici qu'une détermination formelle qui s'ajoute du dehors à sa matière (objectivité mécanique et chimique); il n'est pas encore une détermination interne de l'objet lui-même. Tout objet pris à part est aussi bien un moyen pour un but qu'il est lui-même un but. Le monde des objets peut être conçu comme un système de moyens et de fins, mais cela d'une infinité de manières également légitimes ou également arbitraires. Le but est la notion qui s'est réaffirmée par la négation de la pure objectivité. Celle-ci n'est intelligible que dans et par sa fin; mais cette fin ne s'est pas encore produite comme fin véritablement objective, comme unité substantielle de la notion et de l'objet.

Toutefois, à y regarder de plus près, l'indépendance réciproque de la notion et de l'objet a disparu. L'objet comme but réalisé n'est que le but ou la notion dans sa particularité et ne s'explique qu'en tant qu'il peut être subsumé sous l'universel de la notion. La notion d'autre part n'a plus sa particularité en elle-même, comme moment immédiatement supprimé. Celle-ci apparaît comme une réalité extérieure et objective dans laquelle la notion se donne un être immédiat. La notion elle-même et son objet ne sont donc plus au fond que deux moments de la notion et celle-ci contient celui-là comme une de ses déterminations. Ainsi la notion, sans cesser d'être notion subjective et, comme telle, de se déterminer elle-même, est aussi bien notion objective et détermine la réalité immédiate.

La notion, comme unité d'elle-même et de l'objet, est proprement l'idée. L'idée (*Die Idee*) n'est ni subjectivité pure, ni pure objectivité. Elle est l'unité du sujet et de l'objet. « L'idée est la notion adéquate,

le vrai objectif ou le vrai comme tel. Si quelque chose a de la vérité, il l'a par son idée, ou quelque chose n'a de vérité qu'en tant qu'il est idée. »

## IDÉE.

La détermination immédiate de l'Idée comme telle est la *vie* (*Das Leben*). La vie est la finalité devenue intérieure à l'objet; elle est fin et moyen d'elle-même, et cela dans une indissoluble unité. La fin ou la notion est devenue consubstantielle à l'objet; elle est devenue l'âme qui, dans la vie, ne fait qu'un être avec le corps. « La vie, considérée de plus près dans son idée, est en et pour soi absolue universalité; l'objectivité qui lui est attachée est absolument pénétrée par la notion; elle n'a d'autre substance que celle-ci. Ce qui se distingue comme partie ou selon quelque autre réflexion extérieure a en soi la notion entière; celle-ci est en effet l'âme omniprésente qui, dans la multiplicité inhérente à l'existence objective, reste en rapport simple avec soi et conserve son unité. »

La vie est d'abord vie *universelle* ou indéterminée, mais, en tant que notion, elle pose en soi le moment de la *particularité*; elle se donne un corps, une sphère déterminée d'action. Enfin ces deux moments trouvent leur unité dans *l'individuel*, c'est-à-dire dans l'être vivant. Ainsi la vie se détermine nécessairement comme être vivant (*das lebendige Individuum*), et ne se réalise que dans des sujets individuels.

L'être vivant reproduit d'abord dans son développement interne les trois moments de la notion subjective. La vie, d'abord diffuse dans tout le corps (universel), différencie la masse totale en membres distincts (particulier) pour s'affirmer comme réalité concrète (individuel) par la synergie de ces membres.

D'autre part, en tant qu'individu, l'être vivant s'est séparé du monde extérieur ou de son milieu. Celui-ci s'oppose à lui comme un terme indépendant. Cette indépendance est même en soi la négation de la vie, en ce sens que si elle subsistait elle réduirait la vie à n'être qu'un accident et non ce qu'elle est en tant qu'Idée, c'est-à-dire la vérité du monde objectif, sa raison d'être absolue. Mais l'être vivant, par l'activité inhérente à la vie, entre en conflit avec son milieu et finalement l'absorbe et se l'incorpore. Il lui emprunte les éléments constitutifs de sa vie (matière et énergie), et par là manifeste son

véritable rapport à ce milieu, la subordination de celui-ci à la vie. Le monde matériel n'est plus désormais qu'un moment de la vie; il est l'ensemble des substances et des forces dont celle-ci a besoin pour se réaliser, qu'elle trouve devant elle comme sa présupposition, ou que plutôt, comme moment supérieur de l'idée, elle s'est données elle-même dans le cours antérieur de son procès dialectique.

Enfin l'individu vivant appartient à une espèce et doit entrer en relation avec cette espèce. Cette relation constitue le rapport des sexes. Dans ce moment, l'espèce atteint son être pour soi et cela de deux manières. D'une part le rapport des sexes donne la vie à un nouvel individu. Par suite l'individu qui était apparu immédiatement comme un être indépendant est médiatisé, et médiatisé par l'espèce, de telle sorte que sa vie n'est plus que la vie de l'espèce dans son extériorité. D'autre part la production de nouveaux individus a pour corrélatif nécessaire la suppression de l'individu ou la mort. L'individualité du vivant se trouve ainsi complètement absorbée par la puissance de l'universel. « Par là l'idée de la vie s'affranchit non seulement de quelques individualités immédiates, mais de cette première forme immédiate en général, et elle entre en possession d'elle-même et de sa plus haute réalité en se produisant comme espèce qui existe pour soi et dans sa liberté. La mort de l'être vivant individuel et immédiat est la vie de l'esprit. »

La vie est déjà l'Idée et l'Idée tout entière; mais en elle l'Idée demeure encore à l'état d'enveloppement; elle est encore, selon le point de vue, pure intériorité ou pure extériorité. La puissance de l'universel ne s'est révélée ni à l'individu, ni à elle-même. Elle reste une nécessité aveugle, que l'individu subit sans la comprendre. Elle n'existe encore qu'en soi ou, si l'on préfère, n'existe que pour nous qui la considérons du dehors. C'est en cela que consiste la finité de la vie. C'est ce qui fait que la vie, comme simple vie, est encore contradictoire et inintelligible. C'est seulement dans l'esprit ou dans la vie spirituelle que l'universel existe véritablement pour soi, que l'espèce s'élève à la conscience d'elle-même, que sa puissance, son rapport à l'individu, par suite la vie et la mort s'expliquent et se justifient. La vie spirituelle, la vie intellectuelle et morale est véritablement la vie de l'espèce; elle seule est affranchie des limitations et des contingences inhérentes à l'existence individuelle. A travers les générations successives l'espèce poursuit son œuvre, et à cette œuvre chacune apporte son concours. Ces générations dans leur ensemble

forment véritablement un être unique, et les êtres individuels ne sont que les moments de cette existence totale. La mort est vaine; elle n'est plus la négation de la vie, mais au contraire son affirmation la plus haute, la condition et le gage de son éternel rajeunissement. Loin d'arrêter sa marche, elle seule lui assure un développement sans limites.

L'esprit est l'universel concret et vivant; mais cet universel est d'abord l'universel immédiat ou indéterminé. En puissance il est tout, mais en acte il n'est encore rien. C'est l'esprit théorique ou la connaissance (*Das Erkennen*). L'univers est promis à la connaissance, mais elle doit le conquérir. La connaissance est en soi la vérité (*die Idee des Wahren*), mais elle ne l'est qu'en soi et doit la réaliser en se réalisant elle-même. Ainsi la connaissance a d'abord son objet hors d'elle-même et par suite n'est que la connaissance finie. Son processus consiste à supprimer cette finité en absorbant l'objet, en le faisant intérieur à elle-même. La connaissance finie est d'abord analytique. Sa première tâche est de dégager l'intelligible du sensible, de retrouver les formes de l'idée pure engagées dans la matière des faits, et c'est là l'œuvre de l'analyse. Dans cette première phase l'attitude de l'esprit est principalement passive; il s'agit pour lui non d'imposer à l'objet des déterminations, mais, au contraire, de recevoir et de s'assimiler celles de l'objet. La science se soumet librement à la domination de la nature; elle n'aspire qu'à se modeler sur elle; elle n'en veut être que l'image exacte et inaltérée. Mais tout en se laissant pénétrer par l'objet, l'esprit entre de plus en plus profondément en lui-même. L'appréhension du réel est sa propre réalisation, il se manifeste à lui-même, il prend conscience de ses propres formes. Il reconnaît qu'il n'est pas cette capacité vide avec laquelle lui-même s'était d'abord confondu, mais qu'il a sa détermination propre, plus haute et plus concrète que celle de l'objet, et qu'au fond c'est lui-même qu'il cherche et retrouve dans l'objet.

Parvenue au terme de son analyse la science prend une direction nouvelle. Elle se fait synthétique. Elle s'attache à reconstruire idéalement cette réalité, qu'en l'expliquant, l'analyse a détruite. La pensée, qui avait reçu son objet comme quelque chose d'indifférent et d'étranger, le reproduit en soi, le crée pour ainsi dire de nouveau et montre par là que l'objet n'est au fond qu'un moment d'elle-même, un élément subordonné de son existence subjective.

Toutefois l'idée théorique pure ou l'idée du vrai comme tel ne par-

vient pas à surmonter sa finité. La connaissance synthétique crée de nouveau l'objet et par là même le subordonne; mais il lui faut pour cela une matière première, une donnée qu'elle ne tire pas d'elle-même et qu'elle emprunte à l'objet; en un mot un ou plusieurs principes que l'expérience impose à l'entendement et que celui-ci accepte sans pouvoir les contrôler. La science, par suite, n'est pas libre; ni elle, ni l'entendement qui en est l'instrument ne se déterminent pleinement eux-mêmes, ils attendent leur détermination du dehors, leur rôle est de constater la nécessité et de s'y soumettre. Mais en même temps qu'il s'est développé dans sa direction théorique l'esprit a pris conscience de lui-même comme d'un principe déterminant ou comme d'une puissance. S'assimiler à l'objet et par là se soustraire à la puissance de l'objet en s'identifiant avec elle et en la faisant sienne, telle est la fin de l'activité théorique. Or dès que l'esprit s'est reconnu comme puissance, une autre fin s'offre à lui : se soumettre l'objet, en faire un simple instrument de son vouloir. L'idée se produit ainsi sous un nouvel aspect : l'idée pratique (*Die praktische Idee*) ou l'idée du bien (*Die Idee des Guten*).

Le Bien apparaît tout d'abord comme fin absolue, comme idéal qui doit être réalisé et par suite a lui aussi en soi le moment de la finité. Cette finité consiste précisément en ce qu'il est séparé de sa réalité. Ici se reproduit la dialectique du but. Par l'action de la bonne volonté et l'intermédiaire du moyen, le bien se réalise. Toutefois cette réalisation est d'abord partielle et inadéquate; aussi le bien apparaît-il comme perpétuel *devoir être* (*Sollen*), un but qui recule à l'infini devant l'effort qu'on fait pour l'atteindre. Mais ce n'est là qu'une apparence. En se réalisant partiellement le bien a montré que l'obstacle n'est pas, comme on pouvait d'abord le croire, un élément étranger ou hostile à sa réalisation, mais une condition de cette réalisation elle-même, un moment nécessaire de l'idée pratique; l'idée pratique en effet n'est que l'idée agissante et son activité consiste précisément à triompher de l'obstacle, à le transformer en moyen. Cette démonstration faite une fois vaut évidemment pour toutes. Ainsi le champ total de la réalité objective n'est au fond que le bien réalisé.

Ainsi disparaît l'opposition de l'idée théorique et de l'idée pratique. Le bien et le vrai sont identiques et cette identité c'est l'Idée absolue (*die absolute Idee*). « L'idée absolue, telle qu'elle s'est produite, est l'identité de l'idée théorique et de l'idée pratique; chacune



de celles-ci est incomplète (*eïnseitig*) et n'a en soi l'idée elle-même que comme un *au-delà* que l'on cherche et un but non encore atteint. Chacune par suite est une synthèse de l'effort (*eine Synthese des Strebens*), a en soi l'Idée et tout aussi bien ne l'a pas, passe de l'une à l'autre de ces pensées sans jamais les unir et reste dans leur contradiction. L'Idée absolue comme notion rationnelle (*vernünftiger Begriff*), qui en passant dans sa réalité ne fait que rentrer en soi-même, est sous le rapport de cette immédiatité de son identité objective le retour à la vie; mais elle a aussi bien supprimé cette forme de son immédiatité et a en soi la plus haute opposition. La notion est non seulement âme (*Seele*), mais libre notion subjective qui est pour soi, et par suite a la personnalité (*Persönlichkeit*) — la notion objective pratique déterminée en soi et pour soi, qui, comme personne, est subjectivité impénétrable et atomique, mais qui en même temps, loin d'être individualité exclusive, est pour soi universalité et connaissance et a dans son *autre* sa propre objectivité pour objet. Tout le reste est erreur, confusion, opinion vaine, agitation, volonté arbitraire, apparence passagère; seule l'Idée absolue est l'être, la vie impérissable, la vérité qui se sait elle-même et toute vérité. »

L'Idée absolue, c'est la raison même désormais parvenue à la conscience de soi; c'est la pensée qui, en se pensant elle-même, pense nécessairement toute chose. L'Idée absolue est l'unité définitive de toutes les déterminations précédentes. En elle s'achève le procès dialectique dont le point de départ était l'être pur ou indéterminé. Elle en est le point d'arrivée ou l'être parvenu à sa plus complète détermination. De la sorte elle apparaît comme un résultat, comme le terme dernier ou l'aboutissement de la dialectique. Mais d'autre part ce résultat qui seul est absolument en soi et pour soi contient plutôt la raison de tous les autres termes et du commencement lui-même. C'est en effet seulement dans ce résultat que ces termes cessent de se nier et de s'exclure et que chacun prend sa valeur propre. Tous contiennent en un certain sens l'Idée et ne sont que par l'Idée, mais en tant que séparés de l'Idée, ils s'opposent réciproquement et chacun se contredit lui-même. Leur existence véritable est donc leur existence dans l'Idée et comme moments de l'Idée.

La dialectique qui les a tour à tour posés et supprimés n'est pas un processus extérieur, indifférent à eux-mêmes et à l'Idée. C'est la vie propre de l'Idée et leur vie intérieure en tant que moments de l'Idée. L'Idée est donc présente dans la logique tout entière quoi-

qu'elle ne se manifeste pleinement qu'à la fin et comme résultat. La logique ou la science de l'Idée n'est pas quelque chose d'étranger à son objet; c'est plutôt l'Idée elle-même en tant qu'elle prend conscience de soi et se manifeste à elle-même comme spontanéité absolue. Ce n'est pas une connaissance finie et contingente par laquelle un sujet se met en rapport avec un objet déterminé. Le sujet qui pense la logique par cela même se pense lui-même comme sujet pur ou absolu, il prend conscience de sa propre subjectivité comme subjectivité universelle ou si l'on préfère c'est l'Idée elle-même qui se pense en lui. Ainsi dans la logique, le sujet et l'objet, la matière et la forme, le contenu et la méthode ont véritablement cessé de s'opposer. Si nous persistons à les distinguer, c'est seulement par l'effet d'une habitude invétérée et la moindre attention suffit à nous montrer que ces distinctions n'ont plus aucune raison d'être.

La logique subjective est proprement la logique de la philosophie spéculative. Les catégories qu'elle étudie sont celles qui nous expliquent définitivement la nature et l'esprit. On pourrait dire qu'elle est déjà la philosophie dans sa pureté formelle et qu'elle contient déjà implicitement les autres parties du système. Nous aurons d'ailleurs bientôt à développer et à préciser cette remarque.

Les dernières lignes de la logique sont consacrées à expliquer le passage de cette partie du système à la partie suivante : la philosophie de la nature. Ce passage est un des points les plus difficiles de la philosophie hégélienne et cela sous le double rapport de l'obscurité du texte et de la gravité intrinsèque du problème. Nous le laisserons ici de côté, nous réservant d'y revenir un peu plus loin.

## LA LOGIQUE DANS LE SYSTÈME

La Logique est achevée. Les diverses déterminations possibles de la pensée pure se sont produites chacune à sa place et toutes sont rentrées dans l'unité absolue de la raison. Celle-ci se trouve désormais définie quant à son contenu nécessaire. Nous avons construit le cadre de toute connaissance rationnelle possible, ou plutôt ses contours se sont d'eux-mêmes progressivement précisés dans notre conscience. Nous avons appris à connaître notre raison ou, ce qui revient au même, la raison.

Mais, parmi les résultats obtenus, n'en est-il pas qui puissent nous inspirer des doutes sur la valeur de l'œuvre totale? Ces doutes ne peuvent concerner la méthode. Nous avons reconnu tout d'abord que, dans l'espèce, aucune autre n'est applicable. Néanmoins nous avons dû constater en même temps qu'elle est d'un maniement délicat et difficile. Il se pourrait donc que l'auteur se fût égaré lui-même dans le réseau complexe de ses déductions et que nous nous trouvions en présence d'une construction tout artificielle.

Si telle était notre pensée, nous n'aurions pas imposé au lecteur la peine de suivre cette longue exposition. Nous croyons que la *Logique*, quelles qu'en soient les imperfections, reste une œuvre solide et durable. D'autre part un ouvrage de cette nature échappe nécessairement à toute critique exotérique. Aucune considération extérieure n'en saurait véritablement infirmer ou confirmer les conclusions. Celles-ci en effet ne se laissent pas détacher des prémisses qui les produisent et juger par quelque criterium distinct du processus qui les amène. La logique n'est pas, comme les autres parties de la philosophie, la reconstruction idéale d'une expérience

qui a déjà, comme pure expérience, un contenu déterminé. A la philosophie de la nature ou à la philosophie de l'esprit on peut objecter qu'elle omet, mutile ou altère tel fait important de la physique ou de l'histoire. Les travaux de Hegel dans ces domaines ne sont pas plus que d'autres à l'abri de tels reproches. Ils y sont même plus exposés que tous les autres à cause de leur double caractère de largeur compréhensive et de rigueur systématique. Longtemps encore, sans doute, dans ces parties de la science, les spécialistes auront beau jeu à relever les erreurs des philosophes et pourront croire qu'ils les ont réfutés. Par malheur un tel procédé est inapplicable à la logique. On ne peut, dans le sens propre du terme, comparer ses conclusions aux faits, car elle ne s'occupe pas de faits physiques, ni même à proprement parler de faits psychologiques. Les faits qu'elle étudie sont les faits logiques et ces faits ne sont pas une matière extérieure qu'elle s'approprie; ils sont sa substance même. Connaître les faits logiques comme tels c'est simplement les coordonner logiquement. On pourrait dire qu'ils n'existent pas comme faits logiques en dehors de la logique elle-même, car s'ils sont constitutifs de toute pensée, même irréfléchie, ils n'existent hors de la science qu'à l'état d'incoordination ou d'illogisme. Il n'y a par suite qu'un moyen de réfuter un système de logique au sens où Hegel entend ce mot : c'est de le refaire, c'est d'en formuler un plus profond et plus compréhensif qui contienne le premier et le dépasse. Hors de là, hors d'une refonte totale du système où les éléments conservés et les modifications se pénétreraient en une synthèse nouvelle, la critique se réduit à des chicanes de détail qui, quelque apparence de légitimité qu'elles puissent présenter, demeurent sans garantie et sans portée.

En écartant ainsi par la question préalable toute critique exotérique, nous supposons implicitement que Hegel n'est pas tombé dans quelque erreur par trop grossière et justiciable du sens commun. Or c'est ce qu'on a quelquefois contesté. Nous ne reviendrons pas sur le fameux reproche de vouloir tirer le concret de l'abstrait. Nous croyons y avoir suffisamment répondu. Mais Hegel n'a-t-il pas indûment considéré comme des catégories pures certains concepts visiblement extraits de l'expérience? N'a-t-il pas d'autre part plus d'une fois anticipé implicitement sur ses déductions ultérieures, employé en fait des concepts qui ne s'étaient pas encore expressément posés, et commis ainsi de véritables cercles vicieux?

Certains lecteurs auront sans doute éprouvé quelque étonnement à voir compter parmi les déterminations de la pensée pure des concepts comme ceux du mécanisme, de la vie ou de la pensée elle-même. Ces concepts sont en effet le plus souvent considérés comme tirés de l'expérience interne ou externe et ne figurent pas en général sur les listes plus ou moins systématiques que les divers philosophes ont données des notions premières. Cependant le concept de la pensée n'est-il pas un élément intégrant, un contenu nécessaire de toute pensée consciente de soi, et d'autre part, la pensée est-elle concevable sans la vie ou la vie sans le mécanisme? Ces notions, sans doute, nous sont données dans l'expérience; mais en est-il qui échappent à cette condition? Les autres catégories, la qualité, la quantité, la substance, la cause sont-elles conçues tout d'abord par l'esprit dans l'état d'abstraction où la logique les considère? Ne sont-elles pas, elles aussi, données dans les faits et comme éléments des faits? Si cela seul est rationnel qui ne s'est jamais présenté à la conscience comme fait immédiat, il n'y a rien de rationnel, et la raison est un mot vide de sens. La distinction de l'expérience et de la pensée pure est l'œuvre de l'abstraction. Si légitime que soit cette abstraction, gardons-nous d'ériger en réalités indépendantes les termes qu'elle oppose. L'expérience et la raison, *l'a posteriori* et *l'a priori* sont moins deux éléments de la connaissance que deux états, ou, si l'on veut, deux degrés. L'expérience c'est la raison implicite, la raison c'est l'expérience expliquée : la portion des faits qui n'est plus simplement appréhendée, mais aussi comprise. La fonction de la philosophie et de la science étant de comprendre, leur progrès consiste à étendre le domaine de *l'a priori*. En particulier la raison pure est cette partie de l'expérience que la pensée reconnaît comme absolument nécessaire, c'est-à-dire comme inconditionnellement impliquée dans son affirmation de soi. C'est le domaine de la logique ou, plus exactement, c'est la logique elle-même.

On insistera peut-être. Des notions comme celles de choc, de combinaison, de naissance, de mort, etc., impliquent le temps et l'espace et par suite ne sauraient relever de la logique pure, qui, par définition, exclut ces deux déterminations. Si l'on veut dire que les notions dont il s'agit nous sont données primitivement dans les intuitions temporelles et spatiales, ou même que nous ne pouvons imaginer comment elles nous seraient données en dehors de ces intuitions, on



a parfaitement raison. Mais il ne s'en suit pas qu'elles ne puissent être considérées par abstraction indépendamment du temps et de l'espace, ou qu'elles n'aient pas de contenu logique. Il en est d'elles exactement comme des autres catégories. Comment pensons-nous d'abord la causalité si ce n'est comme liaison nécessaire de deux événements dans le temps? le nombre si ce n'est comme pluralité de positions dans l'espace? Toutefois nous sommes habitués depuis longtemps à dégager ces concepts, non seulement des éléments sensibles proprement dits auxquels ils peuvent être associés (sons, couleurs, etc.), mais aussi des conditions générales de l'intuition sensible. C'est un effort d'abstraction nécessaire à la pensée logique en général et qui n'est pas plus difficile à l'égard des notions plus élevées qui nous occupent qu'à l'égard des concepts élémentaires de qualité ou de quantité. Je dis plus, ces notions étant en elles-mêmes plus concrètes, ayant un contenu logique plus riche, l'effort de l'abstraction est intrinsèquement moindre et, si quelques-uns éprouvent le contraire, le fait ne peut s'expliquer que par un défaut relatif d'habitude.

Quant aux cercles vicieux qu'on a quelquefois reprochés à Hegel, ils n'existent qu'en apparence, et cette apparence s'évanouit dès qu'on prend le parti de s'en tenir strictement aux définitions de l'auteur. Cela est parfois difficile. C'est pour nous un travail pénible que de dépouiller les mots des connotations que l'habitude y a jointes, mais n'est-ce pas la condition nécessaire de toute spéculation philosophique? Pour préciser notre pensée, nous allons prendre un exemple. Dans la dialectique de l'*un* interviennent la répulsion et l'attraction. Or la répulsion et l'attraction sont des forces, et la catégorie de la force n'apparaît que beaucoup plus tard, dans la science de l'essence. Ne sommes-nous pas en face d'une évidente inconséquence? Nullement. L'attraction et la répulsion que Hegel attribue aux *uns* ne doivent pas être confondues avec celles des physiciens; elles n'en sont que les déterminations les plus abstraites; elles unissent ou séparent, mais elles ne sont encore conçues ni comme des *quantités mesurables*, ni comme des *puissances* qui se *manifestent*. Ce sont bien des déterminations de l'être ou de l'appréhension immédiate, non des catégories de l'essence ou de la pensée réfléchie. Que l'on s'en tienne aux expressions du texte, que l'on écarte des termes toute signification qui ne leur est pas explicitement attribuée, il n'y a plus même un semblant de sophisme.

Ainsi que nous l'avons établi au début de ce travail et que nous l'avons souvent rappelé depuis, la logique a deux aspects. C'est à la fois une théorie de la pensée pure et une théorie de l'être pur. Si d'une part elle déroule dans leur enchaînement nécessaire toutes les notions essentielles de la raison, de l'autre elle met en lumière toutes les suppositions implicitement liées à la simple position de l'être; tout ce qui est tacitement affirmé par cela seul qu'on affirme un être quel qu'il soit. Sous ce rapport la logique constitue dans son ensemble la démonstration absolue de l'existence de Dieu. A la simple position de l'être est en effet nécessairement liée celle de toutes les catégories ultérieures et finalement celle de la catégorie suprême, de l'idée absolue, de la pensée pure qui se pense elle-même et pense en elle-même tout le reste. Si donc il y a de l'être, il y a du devenir, de la qualité, de la quantité, de l'identité, de la différence, des substances, des causes, un monde mécanique et chimique, de la vie, de la pensée, et finalement une pensée absolue ou Dieu. On voit qu'en un certain sens cette démonstration absolue contient et absorbe les preuves ordinaires, on voit aussi combien elle en diffère. Ces preuves consistent en général à partir d'un fait donné et conçu comme universel : l'existence, le mouvement, l'ordre du monde, la moralité, et à poser le sujet absolu comme condition immédiate de ce fait. Or une telle argumentation contient une évidente contradiction. Le même fait, la même détermination de l'être ou de l'idée est posée tour à tour comme conditionnée et comme inconditionnée. Elle est conditionnée puisqu'on juge qu'elle ne peut se suffire à elle-même ni subsister par elle-même et qu'on lui cherche une condition dans un sujet divin. Elle est inconditionnée puisque, en conséquence du passage immédiat du fait donné au principe qui l'explique, ce principe n'a au fond d'autre contenu que ce fait, il n'est que ce fait lui-même érigé en absolu. Si l'on ne saisit pas cette contradiction c'est que l'imagination la dissimule en associant au concept une représentation anthropomorphique. C'est ainsi par exemple qu'au lieu de conclure simplement à un principe d'ordre, ou de moralité, on conclut à un architecte ou à un législateur du monde. Ces vaines métaphores empêchent l'esprit d'apercevoir le vide de l'argumentation, et qu'au lieu de marcher il a simplement tourné sur place. L'argument ontologique n'échappe pas à cette critique. Il semble qu'il ne parte pas d'un fait empirique; c'est même le reproche qu'on lui a le plus souvent adressé et qui, dans la plupart des esprits, a prévalu contre

lui. Néanmoins son véritable point de départ n'est-ce pas la tendance de la raison à dépasser toute détermination particulière, et le Dieu auquel il conclut n'est-il pas l'objet où, toutes les déterminations étant en effet épuisées, cette aspiration serait immédiatement satisfaite?

Hegel nous montre que de tout ordre déterminé de faits, de toute catégorie particulière, nous pouvons remonter à l'absolu. Plus élevé sera le point de départ et plus le chemin à faire sera court; mais moins la démonstration sera rigoureuse, plus il sera facile à un adversaire d'en contester le principe. D'autre part cette démonstration ne saurait être, comme on l'entend d'ordinaire, une simple régression par voie syllogistique du conditionné à la condition. Si le fini conduit à l'infini, c'est par sa propre négation. Ce qui prouve Dieu, ce n'est pas la réalité du monde, mais plutôt son néant. L'Idée se réalise en posant et en supprimant tour à tour toutes ses déterminations partielles. Ces deux moments constituent son rythme inaltérable et tous deux lui sont également essentiels. Néanmoins le moment négatif, celui où elle supprime ses présuppositions est plus particulièrement celui du retour sur elle-même. C'est lui qui constitue son affirmation de soi, et c'est lui qu'il importe de mettre en lumière quand on prétend remonter du relatif à l'absolu.

Pour comprendre la Logique de Hegel, il ne suffit pas de la considérer en elle-même et comme un tout achevé. Certes elle est bien telle en un certain sens; mais d'autre part elle est une partie intégrante d'un système plus vaste. Il en est ainsi de toute logique, mais plus particulièrement de celle qui nous occupe. Ce n'est pas, comme par exemple la logique cartésienne, une simple propédeutique qui nous préparerait à l'étude de la réalité concrète : un instrument, un *organum* qu'il s'agirait simplement d'appliquer à une matière indifférente. Plus étroit est le lien qui, chez Hegel, unit la Logique aux autres parties du système. Elle est une forme sans doute, mais non pas une forme indifférente à son contenu. A proprement parler, elle contient déjà en germe la philosophie tout entière. C'est ce qu'il est facile de voir surtout dans la science de la notion. La partie de cette science qui traite de l'objet et de son retour à la subjectivité annonce ou résume évidemment tous les développements ultérieurs du système. Mais il y a entre la Logique et ce qui vient après elle une liaison plus particulière encore, une liaison analogue à celle qui rattache les unes aux autres les diverses

sections de la Logique. Prise dans son ensemble, elle soutient avec l'extra-logique un rapport analogue à celui qu'en son sein chaque catégorie soutient avec la suivante. Elle est un moment de l'Idée dont la Nature et l'Esprit sont les moments ultérieurs. Ces moments, elle les contient déjà en un certain sens, quoiqu'en un autre sens on puisse dire qu'elle y est contenue; mais immédiatement elle les exclut. Pour parler le langage de Hegel que nous avons appris à comprendre, l'Idée est, dans son ensemble, un syllogisme à trois termes et ces trois termes sont : la Logique, la Nature et l'Esprit. Dans l'ordre immédiat, ou si l'on veut dans l'ordre de l'apparence, le terme le plus abstrait forme le point de départ, le terme le plus concret et le plus riche est au contraire le point d'arrivée. La Nature est donc le moyen terme qui unit l'un à l'autre ces deux extrêmes : l'Idée pure et l'Esprit.

Or, dans le syllogisme spéculatif, les termes ne sont pas donnés indépendamment les uns des autres. Chacun d'eux se pose en s'opposant au précédent ou, si l'on veut, c'est celui-ci qui pose le suivant en se niant lui-même. Il doit donc y avoir un passage dialectique de la Logique à la Nature. L'Idée logique doit se nier elle-même et passer dans son contraire. Voyons comment Hegel nous décrit ce passage :

« En tant que l'Idée se pose comme unité absolue de la notion pure et de sa réalité et se concentre ainsi dans l'immédiatité de l'Être, elle est, comme totalité dans cette forme, Nature. Cette détermination n'est pas un être devenu (*ein Gewordensein*) et un passage, comme lorsque, plus haut, la notion subjective devient objectivité, ou le but subjectif devient vie. L'Idée pure dans laquelle la détermination ou la réalité de la notion s'est elle-même élevée à la notion est plutôt absolue libération pour laquelle il n'y a plus de détermination immédiate qui ne soit aussi bien posée et ne soit la notion; dans cette liberté aucun passage n'a lieu; l'être simple auquel l'Idée se détermine lui reste parfaitement transparent et est la notion qui, dans sa détermination, demeure en elle-même. Le passage doit donc être plutôt compris de cette manière que l'Idée s'affranchit d'elle-même (*Sich frei entlässt*), absolument sûre d'elle-même et reposant en elle-même. A cause de cette liberté, la forme de sa détermination est, elle aussi, absolument libre : c'est l'extériorité de l'espace et du temps existant pour soi-même sans subjectivité. En tant que celle-ci n'existe et

n'est saisie par la conscience que comme immédiatité abstraite de l'être, elle est comme simple objectivité et vie extérieure; mais dans l'Idée, elle reste en et pour soi la totalité de la notion, et la science dans le rapport de la connaissance divine à la nature. Cette première décision (*nächste Entschluss*) de l'idée à se déterminer comme idée extérieure ne fait que poser la médiation de laquelle la notion s'élève comme libre existence revenue en elle-même de l'extériorité, achève, dans la science de l'esprit, sa libération par soi-même, et trouve dans la science logique la plus haute notion d'elle-même, comme notion pure qui se comprend elle-même. »

Schelling déclarait ce passage tout à fait vide de signification. Il n'y voulait voir qu'une accumulation de métaphores destinée à cacher la complète rupture de la chaîne dialectique. Il faut avouer que la pensée n'est pas en effet très facile à saisir en elle-même. Il faut pour y parvenir s'aider de la philosophie hégélienne tout entière et s'en faire d'abord une idée d'ensemble, dût cette idée n'être que provisoire et quelque peu exotérique.

Le problème qu'il s'agit ici de résoudre est le problème même de la création. Ce qu'il nous faut d'abord comprendre, c'est pourquoi il se présente à cette place et sous cette forme déterminée.

Ce problème se pose fatalement à l'esprit qui considère la nature dans son ensemble. Celle-ci lui apparaît en effet comme un inextricable mélange d'ordre et de confusion, de nécessité et de contingence, de raison et de déraison.

C'est ce double caractère qui la constitue comme nature. Ainsi que Kant l'a prouvé, elle n'existe qu'en tant qu'objet d'une connaissance possible. Si les phénomènes qui la constituent échappaient un seul instant d'une manière radicale, aux prises de la pensée, c'en serait fait de son unité et par suite de son être. D'autre part elle n'est le réel, le concret par opposition à l'Idée abstraite que parce qu'elle est le sensible, le donné; parce qu'il y a en elle un élément réfractaire à la pensée pure, irréductible à la rationalité. Comment l'esprit peut-il comprendre, comment pourrait-il accepter une pareille contradiction?

Le dualisme antique opposait radicalement l'un à l'autre la matière et l'esprit. Celui-ci, pure raison subsistant en soi, s'emparait de l'élément réfractaire, le façonnait à son image, soit par une activité volontaire, soit par le simple rayonnement de sa perfection interne. Mais cette solution n'en est pas une, car elle implique dans l'irra-



tionnel une aptitude à subir l'action de la raison; elle nie, par suite, implicitement l'hypothèse explicite d'où elle part : l'opposition absolue des deux termes. Dans les temps modernes on considère de préférence la nature comme la création arbitraire d'un Dieu parfait. L'imperfection ou l'irrationalité qu'elle présente s'expliquerait par le seul fait qu'elle est créée, posée par le parfait hors de lui-même et par suite exclue de sa perfection. Celle-ci étant par essence incommunicable, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle fasse défaut aux créatures. Mais la contradiction reparaît sous une autre forme. Dieu est conçu comme parfait antérieurement à la création ou indépendamment de celle-ci; dès lors celle-ci n'a plus de raison d'être. Comme l'avait si bien compris Aristote, on ne peut concevoir dans la perfection absolue d'autre activité que celle qui la constitue comme telle. Contenant en soi la totalité de l'être, elle n'a pas de dehors où s'épandre. Si l'extériorité est un moment de sa perfection, ce moment lui-même doit lui être intérieur.

Est-il plus raisonnable de s'en tenir, comme le veulent quelques-uns, à l'hypothèse d'une nature incréée? L'expression est équivoque et peut être comprise en deux sens fort différents. On peut entendre par nature la totalité des faits donnés dans le temps et dans l'espace en les prenant simplement comme faits, hors de toute relation explicite ou implicite à l'Idée. Comment alors expliquer la science? D'où vient que ces contingences, indifférentes par définition aux catégories de la pensée, se prêtent néanmoins à leur application? Cela se concevrait encore à la rigueur si elles cédaient sans résistance à toute tentative de coordination et se laissaient indifféremment enfermer dans tout système qu'il nous plairait de leur imposer. Mais la science n'est pas œuvre d'imagination pure, elle doit compter avec les faits. Ceux-ci se soumettent bien à certaines formules, mais se révoltent contre d'autres. N'est-ce pas qu'ils ont une raison interne, que la science ne leur impose pas une logique qui leur serait étrangère, mais qu'elle en extrait plutôt celle qui leur est propre? D'ailleurs, dans l'hypothèse, d'où viendrait la raison humaine? De Dieu? Pourquoi, s'il a créé l'homme, n'a-t-il pu créer aussi bien les autres êtres? De la nature? Mais comment donnerait-elle ce qu'elle n'a pas? L'ordre que nous y remarquons lui est tout extérieur, elle est par définition dépourvue de toute rationalité interne. Notre raison ne serait-elle que le reflet d'une apparence?

Mais, au lieu d'être un ensemble incohérent de faits dénués de

liaison interne, la nature est peut-être un tout subsistant en soi et par soi. De ce point de vue c'est la contingence et l'irrationalité qui se réduisent à de pures apparences. S'il nous était donné de pénétrer le fond des choses tout nous semblerait ordre, proportion, harmonie. Cette solution paraît d'abord plus satisfaisante que l'autre. Mais est-ce bien une solution? N'est-ce pas simplement le problème lui-même présenté sous une autre forme? Ce que nous appelons nature, n'est-ce pas précisément cette apparence qui frappe nos sens et que notre raison s'efforce en vain de comprendre? On nous dit qu'elle n'est rien de réel, que c'est seulement une ombre, une illusion qui doit se dissiper et laisser apparaître le seul être véritable, la raison ou Dieu. Qu'on donne à ce Dieu le nom de nature; qu'il soit conçu comme la nature vraie par opposition à la nature apparente, cela importe peu et ce n'est, après tout, qu'une question de mots. Ce qui est plus grave c'est qu'on n'explique pas la nature comme telle ou, si l'on veut, la nature apparente. Pourquoi Dieu s'est-il voilé? Pourquoi l'être se dissimule-t-il derrière le néant? Pourquoi la raison, au lieu de se manifester tout entière dans sa parfaite intelligibilité, se laisse-t-elle seulement entrevoir à travers les formes illusives de l'univers sensible? Peu importe le degré de consistance qu'on accorde à la nature : que Dieu crée hors de lui des êtres ou qu'il se cache derrière des fantômes, la difficulté reste la même. Cette difficulté est de comprendre la coexistence du parfait et de l'imparfait, ou, plus précisément, de l'irrationnel et de la raison.

Nous avons reconnu les difficultés du problème, nous sommes ainsi préparés à comprendre la solution proposée par Hegel. C'est surtout sur ce point que l'on s'est plu à dénaturer sa pensée. On a voulu voir dans sa déduction un effort pour tirer la réalité de l'abstraction, pour démontrer que l'Idée logique a produit, a créé le monde matériel et l'on a constaté l'échec de cette tentative. Aurait-on craint un instant qu'elle pût réussir? Le système de Hegel n'est pas, comme on l'a dit, un panlogisme. Le panlogisme est une chimère qui ne soutiendrait pas un instant l'examen et qui n'a pu hanter la pensée d'un philosophe digne de ce nom. Si la Logique est une partie du système, et même à certains égards la partie capitale, elle n'est pas le système tout entier. L'idée pure telle que la Logique l'étudie n'est nulle part considérée comme réalité ultime. Son caractère abstrait, c'est-à-dire incomplet, est expressément reconnu tout d'abord et jamais n'est perdu de vue.

Il ne s'agit pas, pour résoudre l'antinomie de l'Idée et du fait, de supprimer et pour ainsi dire d'escamoter l'un des deux termes. Le dualisme est donné lui-même comme fait. Le nier serait nier l'évidence. Ce qu'il faut, c'est le comprendre, en saisir la nécessité et par suite le ramener à l'unité. Il s'agit d'abord de montrer comment, en raison de leur opposition même, le fait et l'idée doivent coexister et se compénétrer l'un et l'autre. Cela toutefois ne suffit pas. Si dans les moments successifs de cette pénétration réciproque, la balance demeurerait égale entre les deux éléments, le dualisme subsisterait et il n'y aurait pas de véritable synthèse. L'irrationnel est dans le composé l'élément essentiellement négatif; il doit de plus en plus se subordonner à l'Idée, jusqu'à ce que celle-ci s'en affranchisse en l'absorbant.

Mais dans ce processus l'Idée elle-même se transforme. Elle devient idée concrète ou esprit et finalement esprit absolu. Le dernier mot du système, ce n'est pas l'Idée dans son abstraction primitive, l'Idée extérieure et supérieure aux faits. Ce dernier mot c'est l'esprit, l'Idée qui se pense elle-même en pensant toutes choses. C'est à certains égards la *νοῦσις νοῦσεως* d'Aristote. Mais la différence est grande entre la conclusion de Hegel et celle du philosophe antique. Elle réside tout entière en ceci que cette vie interne de la pensée pure, loin d'exclure le monde matériel, le contient et le présuppose; que c'est en pensant la nature, et parce qu'elle la pense, que la pensée suprême se pense elle-même. Par là le Dieu transcendant d'Aristote, sans cesser pour cela d'être tel, devient un Dieu immanent. La création et la Providence ne sont pas pour lui des relations extérieures et contingentes, mais constituent son être même. Ainsi se trouve résolu le problème que nous posions tout à l'heure; la nature nous présente un mélange irréductible de contingence et de nécessité, d'irrationalité et de raison, parce qu'elle est ce moment de la vie divine où se pose l'antinomie du rationnel et de l'irrationnel. C'est parce qu'en elle l'antinomie n'est pas encore conciliée qu'elle n'est pas elle-même l'existence suprême; que si en un sens elle a une réalité immédiate, elle ne saurait être la réalité totale; qu'en tant qu'elle se présente comme telle, elle retombe au rang de pure apparence; qu'en un mot elle est dépendante et créée, dépendante de l'esprit et créée par l'esprit.

Toutefois si l'affirmation de l'irrationnel est un moment nécessaire du développement de l'Idée, si celle-ci pour s'élever à sa pleine

réalité comme esprit doit contenir cette négation de soi, en un mot si la vérité définitive est non l'Idée pure, mais l'Idée se réalisant comme fait dans l'existence concrète de l'esprit; l'existence concrète de la nature doit avoir son fondement dans l'idée logique elle-même. J'entends par là que l'idée logique doit nous conduire à l'idée de la nature, d'une nature extra-logique, comme au sein de la logique même chaque idée incomplète nous a d'elle-même conduits à celle qui doit la compléter. Si en effet il n'en est pas ainsi, si l'opposition de la nature et de l'Idée demeure une pure donnée, sans être amenée par une médiation, si elle subsiste dans la philosophie sous la forme immédiate qu'elle a dans la conscience irréfléchie, c'en est fait de toute conciliation, de toute synthèse ultérieure. Celle qui s'accomplit dans l'esprit absolu et que par anticipation nous avons indiquée tout à l'heure, ne peut avoir d'autre instrument que la dialectique elle-même. Si la chaîne est ici brisée, s'il faut pour en rattacher les deux bouts intercaler entre eux un élément purement empirique, aussi loin qu'elle se prolonge ultérieurement, ses deux moitiés demeureront logiquement indépendantes, la synthèse du fait et de l'Idée dans la pensée absolue ne sera elle-même qu'un simple fait, une pure donnée empirique, ce qui est contradictoire. Il doit donc y avoir un passage dialectique de la logique à la nature.

L'idée logique a développé la totalité de son contenu. Elle est devenue tout ce qu'elle pouvait être, elle s'est révélée comme raison absolue, comme pensée qui se pense elle-même et s'oppose comme objet ses propres déterminations. En un sens elle est absolue totalité, totalité qui ne saurait être dépassée. Mais elle est tout cela en un sens déterminé; déterminé par la détermination de son point de départ. Ce point de départ c'est l'être, l'être pur ou l'être en général. Cette généralité abstraite domine tous les développements de la logique. Celle-ci prouve que l'être implique la qualité, la quantité, la mesure, l'essence, etc., mais tout cela d'une manière générale et abstraite. Elle prouve que finalement l'être véritable est l'être en et pour soi, la pensée qui se révèle à elle-même; mais cette pensée même est encore une pensée abstraite. La logique contient l'exposition de l'essence même de Dieu, mais cela comme pur concept. Nous avons dit qu'elle est la démonstration absolue de son existence, mais en ce sens seulement qu'en vertu de ses déductions, si quoi que ce soit existe, Dieu existe. En fin de compte l'idée absolue n'est que l'être du point de départ, l'être abstrait et général, ou le concept de l'être. La seule

différence, et elle est grande, c'est que ce concept a développé toutes ses implications; que nous savons maintenant ce que nous ne savions pas d'abord, qu'affirmer l'être c'est affirmer beaucoup plus qu'il ne semble et qu'au fond c'est affirmer Dieu. L'idée logique est donc bien totalité, mais totalité idéale ou abstraite. Elle a cette détermination ou cette particularité de n'en avoir aucune, d'être l'Idée sous sa forme la moins exclusive, ou l'Idée comme Idée universelle.

Mais l'universel pur a hors de lui le particulier. L'idée logique dans sa totalité même a donc son dehors, son autre et peut en un sens sortir d'elle-même. Nous avons dit plus haut que la philosophie dans son ensemble est un syllogisme. Or dans ce syllogisme la Logique est l'universel, la Nature le particulier et l'Esprit l'individuel.

Cette universalité abstraite de l'idée est devenue manifeste par le complet développement de son contenu interne. Nous n'entendons point par là qu'elle est devenue telle pour nous, car elle l'était dès le début et nous appuyer sur la connaissance subjective que nous en avons serait, par un détour sophistique, introduire dans la dialectique de l'Idée l'élément empirique que nous prétendons exclure. Nous voulons dire qu'elle s'est manifestée à l'Idée elle-même en ce sens que dans son rapport avec ses moments logiques elle reste elle-même et n'entre en relation qu'avec elle-même; que la multiplicité qu'elle contient se résout immédiatement pour elle en unité. Cette universalité pure en tant qu'elle est manifeste à l'Idée contient idéalement son contraire, la particularité absolue, une détermination qui ne se résoudrait plus immédiatement dans l'universel où elle est posée. Sa propre universalité, ou si l'on veut sa rationalité pure, devient ainsi pour l'Idée elle-même une borne qu'elle doit franchir. « Précisément parce que la pure idée de la connaissance demeure enfermée dans la subjectivité, elle est tendance à la supprimer, et la vérité pure devient, comme dernier résultat, le commencement d'une autre science. »

Mais comment se produit ce commencement? « En tant que l'Idée se pose comme unité absolue de la notion pure et de sa réalité et se concentre ainsi dans l'immédiatité de l'être, elle est, comme totalité sous cette forme, Nature. » La vie de l'Idée consiste pour ainsi dire en un double mouvement. Elle est à la fois l'expansion ou le développement de son contenu logique et son enveloppement, sa concentration dans l'unité abstraite de l'être. En même temps que la dialectique nous conduit de l'extrême abstraction de l'être à la pléni-



tude concrète de l'idée, elle nous amène à considérer l'être comme le germe où cette plénitude demeurerait enveloppée. Or ce moment de la concentration, ce retour de l'Idée à son point de départ, transforme nécessairement celui-ci. L'être auquel nous sommes ramenés n'existe comme tel que par la négation expresse de la médiation, par cela même il contient cette médiation, mais comme supprimée. Il est l'être déterminé à n'être que l'être, l'immédiatité condamnée à demeurer immédiate. Il est exclu de l'Idée, posé comme extérieur à l'Idée, par suite comme extériorité essentielle et absolue ou extériorité à soi. Il est par essence disséminé et dispersé. Le temps et l'espace sont la double forme de cette dispersion absolue. Cet être en un mot c'est la Nature.

Toutefois le passage qui s'accomplit ici est d'une espèce toute particulière. L'Idée ne passe pas tout entière dans la Nature et même en tant qu'elle y passe elle demeure en elle-même. La détermination qu'elle se donne comme pure immédiatité n'est qu'une de ses déterminations, une manière particulière de se penser elle-même. Comme totalité absolue elle ne peut sortir d'elle-même que d'une façon toute relative. La Nature est en un sens la négation de l'Idée, mais une négation dans l'Idée et posée par l'Idée, et l'Idée, comme pensée absolue, reste consciente de cette relativité. Elle se nie elle-même autant qu'il est en elle, mais dans sa plus complète aliénation d'elle-même elle conserve sa liberté absolue : elle sait que cette aliénation est son propre fait, qu'elle est pour ainsi dire sa libre décision et que cette décision demeure provisoire et révocable. « L'être simple auquel l'Idée se détermine lui reste parfaitement transparent et est la notion qui dans sa détermination demeure en elle-même. Le passage doit donc être plutôt compris de cette manière que l'Idée s'affranchit d'elle-même, absolument sûre d'elle-même et reposant en elle-même. »

« A cause de cette liberté la forme de cette détermination est, elle-même aussi, absolument libre. » La forme de cette détermination, c'est la Nature elle-même en tant que Nature déterminée et l'on ne comprend peut-être pas tout de suite en quel sens elle peut être qualifiée de libre. Nous croyons cependant pouvoir proposer l'explication que voici. En tant que libre, la détermination de l'Idée est indépendante de toute autre détermination; elle est une totalité autonome et inconditionnée. Or la nature en tant que distincte de l'idée n'est que cette détermination elle-même extériorisée ou objec-

tivée; elle est donc elle aussi autonome dans son immédiatité; elle forme une totalité complète, se suffisant à elle-même. « C'est l'extériorité de l'espace et du temps existant pour soi-même sans subjectivité. En tant qu'elle n'existe et n'est saisie par la conscience que comme immédiatité abstraite de l'être, elle est simple objectivité et vie extérieure. » En d'autres termes la nature, en tant que nature inorganique (simple objectivité) et nature organique (vie extérieure), abstraction faite de toute subjectivité, subsiste comme totalité indépendante en soi et pour la conscience purement perceptive qui l'appréhende sans la penser — elle est en un mot une pure donnée.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la nature et son aspect le plus superficiel : « Dans l'Idée, elle reste en et pour soi la totalité de la notion. » L'Idée en effet, comme totalité absolue, doit se retrouver tout entière dans toutes ses déterminations et particulièrement ici dans la Nature. La Nature est une particularisation de l'Idée; elle reste par suite dans l'Idée, mais d'autre part l'Idée est en elle; et elle y est tout entière, quoique enfermée dans une forme sensible qui à première vue pourrait sembler une limite.

La totalité de la notion en tant qu'intérieure à la nature ou comme idéalité de la nature est la science. La nature en son fond est science; c'est là son être véritable, celui qu'elle a pour la connaissance divine ou dans l'absolu. L'Idée ne pose ainsi la nature que pour s'y retrouver elle-même comme Idée; tout à la fois comme idée logique et comme idée de la Nature. L'idée logique (dans sa totalité) c'est la subjectivité pure ou abstraite. Elle correspond particulièrement à la notion comme telle, à la notion subjective. La nature correspond à la sphère de l'objectivité. Or de même que la notion en général n'est sortie d'elle-même et n'a posé l'objet que pour se réaliser elle-même en l'absorbant; de même l'idée logique ne pose la nature que pour s'élever à travers la négation la plus radicale d'elle-même à sa plus haute et à sa plus pleine existence dans la sphère de l'Esprit. L'Esprit c'est en effet l'unité absolue; celle où sont réconciliés les deux moments opposés de l'idée, la subjectivité vide et l'objectivité aveugle, la Logique et la Nature. C'est dans l'Esprit et spécialement dans la plus haute sphère de l'Esprit, dans la philosophie que l'idée atteint à la pleine conscience d'elle-même. C'est dans cette sphère seulement que le mode logique sous lequel l'idée s'appréhende, ou la notion qu'elle a d'elle-même comme pure idée logique, est reconnu

expressément comme le fondement de tous les autres modes et comme la plus haute notion que l'idée puisse avoir d'elle-même. « Cette première décision de l'Idée à se déterminer comme idée extérieure ne fait que poser la médiation de laquelle la notion s'élève comme libre existence revenue en elle-même de l'extériorité, achève dans la science de l'esprit sa libération par soi-même, et trouve dans la science logique la plus haute notion d'elle-même comme notion pure qui se comprend elle-même. »

Ce passage de l'idée logique à la Nature présente différents caractères en apparence contradictoires. En un certain sens c'est un abaissement, une chute qui serait incompréhensible si nous devions la considérer comme définitive et irrémédiable. Sous un autre aspect c'est une extension, un élargissement du domaine de l'Idée, qui cesse d'être limitée à elle-même et embrasse désormais jusqu'à l'irrationnel. C'est si l'on veut un abandon de soi-même pour faire place à son contraire; mais c'est aussi bien un retour plus complet en soi-même, un approfondissement suprême de sa propre essence, par lequel se trouve révélée la forme la plus radicale de la contradiction.

C'est bien, en effet, la contradiction absolue, celle au delà de laquelle l'esprit ne conçoit plus rien, celle qui par cela même renferme et résume toutes les autres. Néanmoins dans cette contradiction suprême de la raison et de l'irrationnel, les termes opposés demeurent corrélatifs. Ils ne sauraient cesser de l'être sans s'évanouir tout à fait et la contradiction avec eux. Cette corrélation est l'annonce et la garantie de leur conciliation ultérieure. Toute opposition implique une unité au sein de laquelle elle se produit et dans laquelle elle doit s'évanouir.

C'est en triomphant de cette opposition absolue que l'Idée atteindra comme esprit concret sa réalité véritable. Le caractère abstrait de l'idée logique consiste en effet en ceci que ses déterminations diverses n'ont pas, quoique distinctes, d'existence *séparée*. Nous les avons prises l'une après l'autre et considérées chacune à part. Dans cette considération nous n'avons tenu compte que de leur nature intrinsèque. Si donc nous les avons vues tour à tour s'opposer contradictoirement, puis se compléter réciproquement dans leur unité, il est vrai de dire qu'elles sont multiples, qu'elles sont distinctes, et que leur retour à l'unité, fondé sur leur nature propre et sur leur distinction même, n'efface pas cette distinction. Néanmoins, d'autre

part, elles n'existent pas deux fois, d'abord en soi, puis dans leur unité : la distinction de leur être en soi et de leur être relatif est une pure différence de point de vue. Il est donc également vrai de dire qu'au sein de l'idée logique, elles n'ont pas d'existence séparée. Dans la nature au contraire, les diverses catégories de la pensée, incorporées en des êtres finis, acquièrent à certains égards une subsistance indépendante. Leur position et leur suppression, leur être et leur néant occupent dans le temps des places distinctes; leur dialectique interne devient une destinée qui les fait tour à tour apparaître et disparaître, le mouvement idéal de la logique se manifeste ici par un devenir réel. C'est ainsi que la Nature prépare l'Esprit; la sphère où l'Idée se réalise dans la pleine et entière signification du terme, se pense effectivement elle-même en pensant le monde naturel et se reconnaît elle-même comme principe et fin de tout être.

Qu'on veuille bien le remarquer : nous n'avons pas prétendu créer par la pensée la réalité physique, ni même tirer analytiquement son concept de la pure idée logique. Nous avons fait simplement ici ce que nous avons appris à faire dans tout le cours de la Logique. Nous avons montré que l'Idée absolue, en tant que pure idée, est encore un concept intrinsèquement incomplet. C'est un universel sans particulier qui s'y puisse subsumer; une possibilité qui ne serait la possibilité de rien. Ce concept a par suite pour complément nécessaire celui de la Nature, laquelle est tout d'abord particularisation absolue, dispersion indéfinie, extériorité de toute chose à toute chose. Ainsi la chaîne dialectique est renouée. La Nature continue la Logique. La contingence du sensible et son illogisme fondamental cessent d'être un scandale pour notre intelligence. Il n'y a plus lieu pour elle de douter d'elle-même, de s'abîmer dans un scepticisme découragé. Cette sphère d'où tout d'abord la raison semblait absente, qui se posait devant elle comme sa négation, la raison elle-même nous en montre la nécessité.

Ici toutefois une objection est possible. L'irrationalité et la contingence qui caractérisent la Nature sont-elles réelles ou purement apparentes? Dans le second cas la déduction hégélienne est visiblement sans valeur, puisqu'elle repose tout entière sur l'opposition de la nature et de l'idée logique. Par hypothèse un passage est possible de l'une à l'autre, mais ce passage ne saurait être celui qui nous est proposé. Mais dans le premier cas tout retour ultérieur de

la nature à l'idée n'est-il pas radicalement impossible? Tout au moins n'est-il pas essentiellement problématique? une fois posée la contingence réelle, ne devient-il pas absurde de lui imposer une limite quelconque? La marche de la nature échappe par définition à toute prévision rigoureuse; elle peut indifféremment devenir ceci ou cela; ne serait-ce pas un miracle qu'elle se prêtât docilement aux exigences de la raison spéculative et se complût à représenter dans le cours de ses créations les moments dialectiques de la pensée pure?

Cette difficulté tient simplement à l'idée fautive qu'on se fait en général de la contingence. Celle-ci est réelle, mais elle ne saurait être absolue; elle ne saurait rendre impossible ni la science, ni la philosophie. Par le fait seul qu'elle est, la Nature contient la détermination de l'être et par suite toutes celles qui y sont implicitement contenues. Elle est en un mot soumise à toutes les catégories logiques. Sa contingence et son irrationalité consistent en ce qu'elle n'est pas exclusivement déterminée par elles, en ce que ces catégories ne suffisent pas à rendre compte de tous les faits. Le déterminisme des phénomènes ne saurait être mis en question. Hegel, sur ce point, ne se sépare pas de Kant et la dernière section de la science de l'essence confirme les conclusions de la critique kantienne. D'autre part la science de la notion astreint une nature en général à des conditions que Kant ne lui avait point imposées. En résumé la Nature ne saurait sans cesser d'être se soustraire à une double nécessité. Elle doit être un objet de science et par suite obéir à des lois universelles et immuables. Elle doit être un objet de philosophie et par suite exprimer l'idée, reproduire dans la hiérarchie des existences concrètes les diverses déterminations de la pensée pure. Mais le détail des phénomènes pouvant être conçu comme infini, il serait déraisonnable de prétendre que ces conditions très générales, les seules que la pensée puisse imposer *a priori* à la nature, suffisent à déterminer ce détail; que l'univers est nécessairement ce qu'il est et que le moindre trait qu'on y découvre a sa raison dans l'essence éternelle de Dieu. Spinoza l'a soutenu, mais cette thèse n'a d'autre fondement que sa conception trop étroite de la nécessité. Rien ne nous oblige à le suivre; sa méthode toute mathématique est presque le contre-pied de celle de Hegel. L'un efface, ignore ou nie résolument les oppositions que l'autre, avant de les concilier, se plaît à mettre en pleine lumière. Que tout soit nécessaire d'une nécessité relative, comme conséquence d'antécédents donnés, cela n'est pas douteux; mais que



tout soit nécessaire *absolument*, c'est là une affirmation à ce qu'il nous semble logiquement injustifiable et peut-être même dénuée de tout sens. Dans la mesure où elle échappe à la domination de l'Idée, la nature cesse d'être précisément un objet de science. Elle ne relève plus que de la connaissance empirique. Il est impossible de délimiter *a priori* le domaine de la science proprement dite et celui de l'expérience pure. Cette délimitation ne pourrait résulter que de l'achèvement de la science. L'impossibilité où est celle-ci de soumettre à ses méthodes la totalité des faits et d'en expliquer jusqu'aux plus délicates particularités est en général considérée comme une impuissance de l'Esprit. Il y a en cela une part de vérité, la science — et je prends ici ce terme dans sa plus haute généralité — est relativement impuissante en tant qu'elle est encore imparfaite. Mais si, comme nous l'admettons et comme on l'accorde généralement, il y a une limite objective à toute explication possible, cette limite exprime moins l'impuissance de l'Esprit que celle de la Nature. L'indéfinie multiplicité des formes où la nature semble se jouer, sa déconcertante fécondité et la capricieuse variété de ses créations ne sont pas, comme on le croit, des marques de puissance et de grandeur. Elles manifestent plutôt son infériorité relative, son impuissance radicale à contenir et à réaliser la plénitude définitive de l'Idée.

Il nous faut encore prévoir un dernier malentendu. Une philosophie de la nature telle que la comprend Hegel n'est-elle pas un non-sens dans un système idéaliste? Le propre de ce système n'est-il pas d'absorber la nature dans l'esprit, de la rabaisser au rang d'un phénomène qui n'est que par l'esprit et pour l'esprit? Traiter de la nature en soi, abstraction faite de l'esprit, n'est-ce pas revenir implicitement au réalisme le plus naïf? N'est-ce point là, chez l'auteur, une pure inconséquence, explicable seulement par l'influence persistante de Schelling?

Sans doute, en intercalant entre la Logique et la philosophie de l'esprit une philosophie de la nature, Hegel se place au point de vue du réalisme, mais il ne commet en cela aucune inconséquence. Il poursuit très logiquement l'application de sa méthode qui consiste en général à remonter de l'abstrait au coneret. Il obéit au principe qui lui a commandé de commencer la philosophie par la Logique et la logique par l'être. La réalité véritable se trouve à la fin de la science et non au commencement. Le réalisme de Hegel n'est que provisoire. C'est un point de vue qui doit être dépassé. Or la méthode consiste

précisément à découvrir et à dépasser successivement tous les points de vue, tous à la fois relativement légitimes et relativement faux, pour s'élever progressivement au point de vue définitif. Celui-ci n'est la vérité absolue que parce qu'il contient et résume tous les autres, ou, si l'on veut, parce que tous les autres l'impliquent et y conduisent fatalement. Que le réalisme ait sa vérité relative, cela n'est pas discutable. Un point de vue si naturel et si universel n'est pas une aberration accidentelle de l'esprit humain. Si c'est une erreur, c'est une erreur que la pensée rencontre nécessairement sur sa route, un stade nécessaire de son évolution. Il n'est donc pas étonnant que la dialectique se voie obligée de s'y arrêter un instant, qu'elle le rencontre devant elle comme elle a rencontré jusqu'ici tant d'autres points de vue incomplets. Pour dépasser le réalisme, elle devra lui donner d'abord son entier développement et c'est ainsi seulement qu'elle démontrera la nécessité de l'idéalisme. Donc Hegel posera le temps et l'espace comme les déterminations les plus générales de la Nature et non comme des formes de l'Esprit. Il semble sur ce point en désaccord avec Kant, mais il ne l'est qu'en apparence et dans les mots. Si Kant déclare subjectives les deux formes du temps et de l'espace, c'est parce qu'il leur refuse une réalité en soi, une existence ultra-phénoménale. En tant que déterminations primordiales de la nature phénoménale, ces formes sont au contraire véritablement objectives : l'idéalisme transcendantal est un réalisme empirique. Hegel emploie d'autres termes, mais il ne veut pas dire autre chose. La Nature qu'il considère, la seule qui existe pour lui, c'est la nature phénoménale de Kant et s'il la pose d'abord en soi, hors de tout sujet pensant, c'est simplement par abstraction. Cette abstraction que le sens commun fait à son insu, Hegel la fait également, mais elle est chez lui consciente et voulue. Son intention est de prouver qu'on ne peut s'y tenir et que cette fois encore l'abstrait a sa raison d'être dans le concret. Cela explique qu'il parle de qualités sensibles comme si elles étaient réellement inhérentes aux corps. On peut s'étonner qu'à ce propos M. Wundt l'accuse d'ignorance. Le savant philosophe croit-il que Hegel n'ait jamais lu Descartes, Locke ou même Kant? S'il est réaliste, ce n'est ni par ignorance, ni par inconséquence, mais provisoirement et par méthode.

Si nous nous sommes arrêtés longuement sur ce passage de la Logique à la nature, c'est d'abord parce que l'examen de ce délicat problème rentrait dans les limites de notre travail, qu'en le laissant

de côté il nous était impossible de faire comprendre au lecteur la place que la Logique tient dans le système et son rapport avec les autres parties. C'est aussi parce que l'intelligence de ce passage est indispensable pour saisir la signification exacte de la méthode. Elle seule peut dissiper les malentendus que favorise l'obscurité de l'exposition et que la malveillance des critiques s'est plu à entretenir. Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement ultérieur de sa pensée. Nous nous bornerons à citer la conclusion de la philosophie de l'esprit où sont marqués d'une manière définitive les rapports des trois parties du système, et, par suite, la place de la Logique dans l'ensemble.

En apparence abandonnée par l'Idée, la nature néanmoins contient en soi l'Idée. Précisément parce qu'elle en est d'abord la plus complète antithèse, qu'elle s'en est séparée autant qu'il est possible, son processus nécessaire, son développement propre ne peut que l'y ramener. Il consiste essentiellement dans son retour à l'idée. A travers les moments successifs de son évolution spontanée, elle s'élève d'abord à la vie et de la vie à l'Esprit. L'Esprit, primitivement engagé dans la Nature comme âme naturelle, s'en affranchit peu à peu à travers les sphères de la conscience et de la raison.

Parvenu comme liberté personnelle au terme de son développement purement subjectif, il se détache de l'individualité immédiate où il se trouve encore engagé. Il se donne une existence objective dans les mœurs, les lois, les institutions sociales et trouve dans l'État une personnalité à la fois plus étendue et plus durable que l'étroite personnalité de l'individu. L'histoire du monde qui tour à tour crée et détruit les États est le processus par lequel l'Esprit s'affranchit définitivement, brise les derniers liens qui le rattachent à la Nature, rejette ce qu'il peut contenir encore d'accidentel et d'irrationnel pour s'élever à la pleine possession de soi comme pure universalité dans la sphère de l'Esprit absolu, c'est-à-dire dans l'art, la religion et la philosophie. C'est dans cette dernière seulement que l'Esprit se comprend pleinement lui-même et se pense lui-même comme pensée pure.

« La notion de la philosophie c'est l'Idée qui se pense elle-même, la vérité qui se connaît elle-même. C'est l'élément logique (*Das Logische*), mais avec cette signification qu'il est l'universalité démontrée dans son contenu concret comme dans sa réalité. La science est par là revenue à son point de départ : son résultat

est la Logique, mais la Logique comme Esprit. Du jugement pré-supposant (*aus dem voraussetzenden Urtheilen*) où la notion était simplement implicite — et ainsi de la forme phénoménale (*aus der Erscheinung*) qu'elle y revêtait — elle s'est élevée à son pur principe, et à l'élément qui lui est propre.

« C'est cette phénoménalité dont l'Idée est primitivement affectée (*dieses Erscheinen*) qui fait le fondement de son développement ultérieur.

« Le premier moment phénoménal est constitué par le syllogisme qui a pour fondement ou pour point de départ la Logique, et pour moyen terme la Nature qui réunit celle-ci à l'Esprit. La Logique devient Nature et la Nature Esprit. La Nature, placée entre son essence et l'Esprit, ne sépare pas ceux-ci comme deux extrêmes de l'abstraction finie, et ne se sépare pas de ces extrêmes comme un terme indépendant qui, leur restant étranger, servirait seulement de lien entre eux. Car le syllogisme est *dans l'Idée* et la Nature est essentiellement définie comme un point de passage (*Durchgangspunkt*), comme un moment négatif, et elle est implicitement (*an sich*) l'Idée. Mais la médiation de la notion prend encore la forme d'un passage extérieur (*des Uebergehens*) et la science celle du mouvement de la nécessité (*des Ganges der Nothwendigkeit*), de sorte que c'est seulement dans un des extrêmes que se trouve posée la liberté de la notion comme son retour sur elle-même (*als seine Zusammenschliessen mit sich selbst*).

« Dans le second syllogisme cette phénoménalité est supprimée en ce sens que ce syllogisme est le point de vue de l'Esprit lui-même qui, comme agent de la médiation dans le processus, présuppose la Nature et l'unité avec le principe logique (*das Logische*), c'est le syllogisme de la réflexion spirituelle (*geistigen*) dans l'Idée : la philosophie y apparaît comme un savoir subjectif dont la liberté est le but, et qui est elle-même la voie par où on s'élève à ce but (*das selbst der Weg ist sich diesselbe hervorzubringen*).

« Le troisième syllogisme est l'idée de la philosophie qui a la raison consciente de soi (*die sich wissende Vernunft*), l'absolument universel (*das absolut Allgemeine*), pour moyen terme ; moyen terme qui se partage lui-même en Esprit et Nature, faisant du premier sa présupposition comme processus de l'activité subjective de l'idée, et de la seconde son extrême universel comme processus de l'idée qui est purement en soi ou objectivement (*als den Process*

*der aus sich, objectiv, seyender Idee*). Ce jugement de soi (*das Sich-Urtheilen*) par lequel l'Idée se scinde en ses deux phénoménalités les détermine comme des manifestations (comme manifestations de la raison qui se connaît elle-même), et c'est lui qui les unit en elle; c'est la nature de la chose — la notion — qui se meut et se développe, et ce mouvement est tout aussi bien l'activité de la connaissance. L'Idée éternelle existant en soi et pour soi comme Esprit absolu se donne éternellement le mouvement, s'engendre elle-même et jouit d'elle-même (*Die ewige an-und-für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, und genießt*). »

Ce passage capital où Hegel expose sous une forme rigoureusement scientifique sa conception définitive de la nature divine éclaire d'une vive lumière toutes les parties de sa philosophie. Nous aurons bientôt à nous y référer pour écarter certaines interprétations erronées du système pris dans sa totalité. Si nous l'avons cité ici tout entier, c'est qu'il confirme aussi pleinement que possible celle que nous donnons du passage de la Logique à la Nature et dément celle qui a cours dans le public. Le principe véritable de la philosophie n'est pas ce qui en fait le commencement, c'est plutôt le dernier terme où elle aboutit. De même que l'être qui est le point de départ de la Logique n'est d'abord qu'une abstraction vide et reçoit sa réalité de l'Idée, de même l'idée logique elle-même est, elle aussi, une abstraction relative, quelque chose d'encore imparfait et incomplet, et c'est dans l'esprit seulement qu'elle atteint à sa réalité. L'Idée est bien le principe universel, la raison et la source de toute existence, de toute réalité comme de toute vérité, mais elle n'est effectivement tout cela que dans l'Esprit ou comme Esprit. Il est vrai que Hegel, dans sa préface de la Logique, donne expressément pour objet à cette science l'essence éternelle de Dieu, telle qu'elle est en elle-même et avant la création. Mais il ne faut pas entendre par là que Dieu existe effectivement avant que de créer, que la création est pour lui un acte arbitraire et pour ainsi dire un accident; que par suite il est d'abord Idée logique ou abstraction pure, et que cette abstraction tire d'elle-même la Nature et l'Esprit concret. Ce serait là un miracle cent fois plus incompréhensible que les plus incompréhensibles mystères des religions révélées. Dieu, tel qu'il est en soi et avant la création, c'est simplement le concept de l'être absolu comme pur concept. Le Dieu véritable, c'est le Dieu créateur, le Dieu par qui et en qui la création subsiste, c'est la



pleine réalité dont l'Idée logique n'est que la forme vide ; en un mot c'est l'Esprit. L'Esprit d'ailleurs c'est encore l'Idée, mais l'Idée dans son existence concrète, l'Idée qui a un contenu. Il ne faudrait pas croire que dans cette réalisation l'Idée se soit en quoi que ce soit abaissée, qu'elle ait perdu quelque chose de son idéalité. Au contraire en se réalisant, en devenant Idée concrète, elle a pénétré plus profondément encore dans sa nature intelligible ; elle est devenue en quelque sorte plus complètement elle-même ; elle s'est, pourrait-on dire, encore idéalisée. L'Idée logique en effet, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, présuppose l'être. L'Idée comme esprit est affranchie de toute présupposition. Cette présupposition en elle devient position pure et c'est ainsi qu'elle est créatrice. L'Esprit absolu, par le fait seul qu'il est ou qu'il se donne à lui-même son être, pose en lui-même toutes les existences finies ; c'est en cela qu'il est créateur. L'Idée logique en tant qu'Idée pure est le concept abstrait de la liberté, l'Esprit est la liberté elle-même.

## LE DOGMATISME DE HEGEL

Hegel n'est pas, comme Descartes ou Kant, un révolutionnaire de la pensée. Il ne prétend pas rompre avec le passé et réédifier la science sans rien emprunter à ses prédécesseurs. L'histoire des systèmes est pour lui tout autre chose que le vain et décourageant catalogue des aberrations humaines; plus clairement encore que celle des faits, elle laisse transparaître la logique interne qui la régit. Avec Aristote, avec Leibniz, Hegel croit à la pérennité de la philosophie : il entend résumer et condenser dans sa doctrine toutes les doctrines antérieures, les compléter plus encore que les supprimer. Néanmoins rien de plus original que son système, rien qui ressemble moins à de l'éclectisme. L'unité en est le trait le plus frappant; il n'est d'un bout à l'autre que le développement méthodique d'un principe unique : la relativité universelle. Or cette thèse fondamentale et la méthode dialectique qui en découle sont, après tout, choses assez nouvelles. Le fait seul qu'elles sont jusqu'ici demeurées à peu près incomprises même du public philosophique suffit, croyons-nous, à le prouver. En tout cas Hegel procède principalement de Kant. Son système n'est que le criticisme méthodiquement développé, dégagé des incertitudes et des inconséquences qu'il est trop facile de relever dans l'œuvre de son fondateur. Il y a donc lieu de s'étonner que la plupart des critiques n'aient vu dans l'hégélianisme qu'une œuvre de réaction, un retour plus ou moins déguisé au dogmatisme condamné par Kant, et plus particulièrement au dogmatisme de Spinoza.

Quoique ce préjugé soit sans fondement sérieux et qu'une lecture quelque peu attentive suffise pour le dissiper, il est à la fois si répandu

et si tenace qu'il nous semble utile de le combattre et d'y opposer des arguments directs. Nous rechercherons d'abord si Hegel mérite l'appellation de « spinoziste », puis, d'une façon plus générale, s'il s'est montré infidèle à la pensée fondamentale du criticisme.

Qu'il y ait entre Hegel et Spinoza de nombreuses et remarquables analogies, nous n'essaierons pas de le nier. Il y en a entre toutes les philosophies et d'autant plus qu'elles sont plus compréhensives et plus profondes. Or, le juif d'Amsterdam fut incontestablement un penseur de premier ordre et sut honorer autant l'humanité par la hauteur de ses conceptions que par la sainteté de sa vie. Toutefois, pour identifier son système avec celui de Hegel, il faut, semble-t-il, s'en tenir à certains résultats généraux et faire abstraction de la méthode qui les fournit; considérer celle-ci comme un échafaudage provisoire qu'on fait disparaître au plus vite une fois l'édifice achevé. Or, entendre ainsi la méthode, c'est nier implicitement l'hégélianisme tout entier. N'est-ce pas en effet déclarer la médiation étrangère à l'objet même de la science, la réduire à n'être qu'un artifice subjectif, quelque chose d'inessentiel et de contingent? N'est-ce point par suite maintenir inaltérée, au sein même de la science où ils devaient s'identifier, l'opposition du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être.

Mais si nous nous refusons à tenir la méthode pour inessentielle et négligeable, comment encore rapprocher les deux philosophies? La méthode de Spinoza est la méthode géométrique, celle qui, d'après Hegel, convient le moins à la science de l'absolu. Quelque attaché qu'il fût à cette méthode, Descartes avait compris qu'en métaphysique elle ne saurait être servilement imitée. Selon lui, en effet, les difficultés de cette science résident moins dans la complexité des déductions que dans la rigoureuse détermination des principes. Sans tenir compte de cette profonde remarque, Spinoza pose ses principes sous forme de définitions et d'axiomes, comme si les mots de substance, de mode, de cause et d'essence éveillaient dans tous les esprits des idées aussi claires que ceux de triangle ou de cercle. Or, quelle que soit la clarté relative des idées géométriques, les mathématiciens sont aujourd'hui à peu près d'accord pour reconnaître l'imperfection des définitions traditionnelles et pour soumettre les principes de leur science à une critique nouvelle. Combien téméraire paraîtra le philosophe qui applique sans hésitation aux plus hauts problèmes de la pensée spéculative une procédure dont la

science élémentaire de l'étendue constate elle-même l'insuffisance! Spinoza retrouve dans ses conclusions ce qu'il a mis dans ses prémisses; il démontre ainsi que son système peut être résumé en un petit nombre de formules simples et rien de plus. On peut en admirer la cohérence et l'harmonie interne, rien ne montre qu'il s'accorde avec la vérité objective, en un mot Spinoza développe admirablement ses conceptions; il ne les prouve pas.

D'ailleurs dans le choix même de la méthode est impliquée une certaine idée de la science et de son objet; ce choix tranche ainsi implicitement les questions les plus hautes et les plus délicates. Pour que la déduction mathématique puisse nous révéler la nature divine et la destinée humaine, il faut que Dieu et l'homme, ainsi que le monde matériel, soient des essences analogues à celles dont s'occupe la géométrie. Il faut qu'il n'y ait en eux rien que de nécessaire, rien dont le contraire ne soit intrinsèquement contradictoire. Spinoza est ainsi amené non seulement à nier l'indétermination réelle des événements, en quoi il est d'accord avec Leibniz, Kant et Hegel, mais à nier radicalement toute contingence, par suite toute finalité, toute nécessité purement morale.

Or la nécessité mathématique ou métaphysique est la nécessité propre aux choses, j'entends à la nature inanimée en tant que telle. Cette nécessité ne laisse aucun rôle au choix, par suite à la pensée et à la conscience. Celles-ci sont dans le système tout à fait superflues et, qui pis est, inintelligibles. La spontanéité de la vie, le simple désir de vivre, le plus vague effort interne du vivant pour persévérer dans l'être constituant déjà une inconcevable dérogation au principe posé. Toute chose est à chaque instant tout ce qu'elle peut être, son être et sa notion s'accordent absolument, il n'y a en elle ni privation, ni excès; aucune virtualité non développée; aucune contradiction, par suite aucune contrariété. Comment dès lors concevoir chez un être quelconque une tendance quelle qu'elle soit, une aspiration ou un regret si vague qu'on les suppose? Comment l'ellipse pourrait-elle vouloir devenir cercle ou parabole? Qu'on s'en rende compte ou non, attribuer aux êtres une tendance ou un effort, si humble soit-il, leur reconnaître avec la vie un minimum de pensée, c'est admettre que ces êtres ne sont pas à chaque instant tout ce qu'ils peuvent et doivent être, que leur essence enveloppe une contradiction interne; par suite, c'est renoncer à tout expliquer par la nécessité mécanique, c'est restaurer implicitement la croyance

à la finalité. D'autre part refuser aux êtres toute spontanéité interne, c'est leur refuser en même temps toute individualité réelle et faire de la nature un véritable chaos. L'individualité en effet implique entre les parties d'un même individu une liaison différente de la simple juxtaposition, une liaison par laquelle elles se distinguent des parties contiguës de deux êtres voisins. Dire que certaines parties forment un tout réel, c'est dire qu'elles ne sont pas indifférentes à l'existence de ce tout, ou, si l'on veut, à leurs rapports réciproques; qu'elles ont une tendance plus ou moins forte à demeurer ensemble. La supposition contraire détruit la réalité du tout ou la réduit à une apparence subjective. Ainsi le système de la nécessité absolue conduit à refuser tout sens aux mots de pensée, de vie, de force, de tendance, voire au mot d'individu. Dès lors, que devient le mouvement? Réduit à une agitation sans but d'une masse homogène et indéfinie, n'est-il pas désormais complètement inintelligible? Une partie de la masse se déplace pour être immédiatement remplacée par une autre toute pareille. Où est le changement puisque rien n'est changé? En fin de compte, il ne subsiste plus que l'être éternel, immuable, toujours égal à lui-même. Logiquement l'éléatisme est le dernier mot du spinozisme.

Sans doute Spinoza n'arrive pas à ces dernières conséquences de sa pensée. La logique de ses conceptions ne le rend pas complètement aveugle à l'évidence des faits. Il n'en est pas moins vrai qu'il se rapproche davantage du réalisme ontologique de Parménide que de l'idéalisme hégélien. L'être, dans son système, est antérieur et supérieur à la pensée; il ne lui est en rien subordonné, il n'en dépend à aucun titre. Tandis que pour Leibniz ou Hegel, l'explication mécaniste du monde est éminemment relative et provisoire, qu'elle ne se suffit pas à elle-même et requiert une explication plus haute, Spinoza la tient pour définitive et intrinsèquement complète. Pour les deux penseurs allemands la réalité comporte des degrés divers et se mesure à l'intériorité des existences; toutes pour Spinoza sont situées sur un même plan. Nul progrès, nulle hiérarchie. L'idée d'évolution si caractéristique de l'hégélianisme n'a pas de sens pour Spinoza. Le monde des esprits est à côté de celui des corps; il n'est pas au-dessus. Tandis que chez Hegel le premier contient la raison d'être et la vérité du second, il n'en est plus chez Spinoza que le vain reflet et l'inutile doublure. Nous sommes avec lui aux antipodes de l'idéalisme. Son Dieu ne saurait s'appeler



Esprit; la définition aristotélique et hégélienne : νόησις νόησεως lui serait inapplicable. Certes ce Dieu est une chose pensante, mais c'est tout aussi bien une chose étendue. Il possède en outre une infinité d'attributs dont nous ne pouvons nous faire aucune idée et qui tous lui sont aussi essentiels que la pensée. Celle-ci n'est donc pas son essence puisqu'elle est expressément définie comme une partie de cette essence. D'ailleurs, entre les attributs, aucune distinction de rang; nul d'entre eux n'a sur les autres une prééminence quelconque. Tous sont des expressions équivalentes d'une même réalité foncière; tous se suffisent à eux-mêmes et n'ont de relation essentielle qu'à leur substance commune. Si Dieu est esprit, il est aussi bien matière, et une infinité d'autres choses que nous ne saurions nommer ni concevoir.

Avant tout il est, puis il est étendu, pensant, etc. Son être pré-existe logiquement à toutes ses déterminations. Il est la chose : *res*; sa réalité, ou plus exactement sa *vérité*, est sa véritable essence; elle conditionne tous ses attributs et n'est conditionnée par aucun d'eux. Le Dieu de Hegel est pensée pure; il crée le monde en le pensant et se crée ainsi en quelque sorte lui-même. Chez Spinoza la pensée divine ne crée rien. Elle se développe parallèlement aux autres attributs et les reflète passivement, si toutefois elle ne se borne pas à refléter l'attribut étendue. Il est vrai que Spinoza détermine expressément la substance infinie comme cause de soi-même, *causa sui*, et par là semble identifier son être avec l'activité qu'elle déploie; mais cette formule ne doit pas nous faire illusion. D'abord l'activité par laquelle Dieu se donnerait l'être à lui-même ne peut être pour l'auteur une activité purement spirituelle. Il ne saurait, en effet, l'admettre sans se contredire; sans reconnaître à la pensée, parmi les attributs divins, une place à part et une indéniable prééminence. Ensuite le caractère dynamiste de la formule est au fond une pure apparence, apparence bien vite dissipée par la définition même de l'auteur. J'appelle, dit-il, cause de soi, ce dont l'essence implique l'existence : *id cujus essentia involvit existentiam*.

Ce qui précède suffit à prouver que Hegel ne saurait passer pour le restaurateur ou le continuateur du spinozisme. Dira-t-on qu'il l'a renouvelé? Au moins faudra-t-il accorder qu'il s'agit d'une rénovation si profonde qu'elle ressemble singulièrement à une création originale. Est-ce à dire qu'entre Hegel et Spinoza il n'y ait aucun point commun? Nous avons tout à l'heure expressément reconnu le con-

traire. Il serait trop long d'énumérer les ressemblances plus ou moins superficielles qu'une comparaison détaillée des deux doctrines pourrait faire ressortir. Nous nous bornerons à signaler celle qui nous paraît la plus profonde : l'inspiration commune des deux philosophies. Toutes deux expriment à leur manière, sans atténuation ni réserve, ce qu'on peut appeler la foi philosophique ; la croyance à la souveraineté de la raison ou à la rationalité foncière du réel. Ce qui les sépare l'une de l'autre c'est le concept même de la rationalité. Ainsi que Parménide et Zénon d'Élée, Spinoza ne la conçoit que comme identité pure avec soi-même, exclusion de l'opposition et de la différence. Hegel au contraire reconnaît avec Platon la coexistence nécessaire des contradictoires, de l'être et du néant, de l'identité et de la différence, du oui et du non. Pour Spinoza cela seul est rationnel qui exclut immédiatement toute contradiction. Pour Hegel la contradiction est un élément inhérent à la nature de la raison elle-même ; les catégories de la pensée s'opposent nécessairement les unes aux autres ; elles ne sont elles-mêmes que dans et par leur opposition réciproque, et la vie interne de la raison consiste tout entière dans la conciliation progressive de ses antinomies. En résumé, Hegel et Spinoza s'accordent à soumettre la nature à la logique. Mais la logique de Spinoza est la logique mathématique ou la logique de l'abstrait. Aussi sa tendance est-elle de ramener l'esprit à la chose et la chose elle-même à l'abstraction pure. La logique de Hegel est la logique absolue, la logique du concret. Aussi lui permet-elle de s'élever de l'abstraction pure à la réalité, à la vie, à la pensée.

On s'est plu à rapprocher Hegel de Spinoza ; on aurait pu tout aussi bien le comparer à Malebranche et à Leibniz. Entre sa doctrine et celle de ses illustres devanciers on eût sans peine découvert de profondes ressemblances. Comme lui ceux-ci sont profondément idéalistes ; comme lui, plus ou moins directement inspirés de Platon et d'Aristote, ils subordonnent le mécanisme cartésien à la finalité. Malgré l'insuffisance de leur méthode, tous deux sur beaucoup de points devancent et préparent les conclusions de l'hégélianisme. S'il nous fallait énumérer et classer les influences qui ont contribué à la formation de ce système, au premier rang nous placerions Kant et Fichte, auxquels Hegel a emprunté sa conception fondamentale : la double relativité des êtres ; au second rang viendraient Platon et Aristote, dont l'étude l'a conduit à donner à la dialectique

son véritable point de départ et à reprendre explicitement des problèmes plutôt abandonnés que résolus. Mais si, parmi les philosophes du xvii<sup>e</sup> siècle, il en est un dont les doctrines rappellent les théories hégéliennes et qui puisse les avoir en partie inspirées, c'est sans aucun doute l'auteur de la monadologie.

On nous concédera peut-être que Hegel n'est pas précisément spinoziste, mais on persistera à soutenir qu'il s'accorde avec Spinoza sur un point essentiel, le seul peut-être qui mérite d'être appelé ainsi. Tous deux ne professent-ils pas le panthéisme et avec lui le fatalisme, son inévitable corollaire? Or, pour certains soi-disant philosophes, devant cet accord fondamental, toutes les divergences disparaissent, ou se réduisent à de subtiles nuances, à des distinctions plus ou moins spécieuses, intéressantes tout au plus pour des métaphysiciens de profession.

Nous avouons ne pas être encore parvenus à comprendre le sens précis du mot panthéisme. D'après son étymologie, il devrait signifier l'identification de Dieu avec le monde ou l'universalité des êtres. Dieu serait le Tout; l'ensemble des choses constituerait un être vivant unique et éternel dont les individualités finies représenteraient les éléments intégrants. Nous et les autres êtres serions à ce vaste corps ce que sont à notre organisme les cellules qui le composent et qui naissent et meurent en nous à chaque instant sans que ces vicissitudes interrompent la continuité de notre vie propre. A ce compte les stoïciens auraient été panthéistes, et encore n'est-ce pas bien certain. Sans doute ils se plaisent à identifier Dieu avec la Nature ou le Monde, ils prennent indifféremment ces termes l'un pour l'autre. Néanmoins le Monde est plutôt pour eux la manifestation présente de la divinité qu'il ne se confond avec son éternelle essence. Ce monde est après tout destiné à périr dans un suprême embrasement et le principe éternel d'où il est sorti doit manifester à nouveau son inépuisable fécondité dans une série indéfinie de créations successives. En tout cas le panthéisme ainsi entendu est tout à fait étranger à Spinoza. Comme le remarque Hegel, loin de confondre Dieu avec l'univers, Spinoza absorbe l'univers en Dieu. Le double monde des esprits et des corps n'est plus pour lui qu'un néant dans l'infinité des attributs divins. Le rapport des êtres finis à Dieu n'est pas celui des parties au tout, mais celui des modes à la substance. Or rien de plus différent que ces deux rapports. Tandis que le premier enveloppe une dépendance

réci-proque, dans le second la dépendance est essentiellement uni-latérale. Le mode dépend de la substance, mais la substance ne dépend pas du mode. On peut dire que, loin de combler l'abîme qui sépare la créature du créateur, Spinoza l'approfondit encore au risque de rendre inconcevable la puissance créatrice qui le franchit.

Mais si Hegel défend victorieusement Spinoza contre l'accusation de panthéisme, peut-être aurait-il plus de peine à se défendre lui-même. L'Esprit absolu, dernier terme de sa dialectique, est-il au fond autre chose que l'esprit même de l'homme idéalisé et déifié? Son Dieu existe-t-il ailleurs que dans la nature et dans l'humanité? Il est, pourrait-on dire, en tout, excepté en lui-même. Il est plus particulièrement dans la pensée humaine et dans ses régions les plus hautes : dans l'art, dans la religion et la philosophie; mais qu'est-ce que tout cela en dehors de l'homme, qu'est-ce que l'homme lui-même en dehors du monde? C'est dans le monde que Dieu a sa subsistance; hors de lui ce n'est plus qu'un idéal, c'est-à-dire une pure abstraction. Telle est l'interprétation la plus répandue de la doctrine hégélienne. Ainsi comprise, elle serait en effet un panthéisme, à moins qu'on ne préférât l'appeler un athéisme religieux. A ce compte l'hégélianisme aurait reçu de M. Vacherot sa formule définitive : l'opposition du Dieu réel et du Dieu vrai. Que cette interprétation puisse se présenter à l'esprit du lecteur, c'est là un fait incontestable, mais est-il possible de s'y arrêter? Certes Hegel revient avec insistance sur l'immanence de Dieu dans l'univers et dans l'humanité, il dit expressément que l'absolu est présent dans l'art et dans la religion et que la philosophie le contient sous sa forme propre, c'est-à-dire comme pensée. Mais la philosophie est-elle autre chose que la pensée se pensant elle-même et Aristote ne parle-t-il pas à peu près comme Hegel quand il appelle Dieu le seul vrai philosophe? Pour le vulgaire la philosophie n'est qu'un savoir subjectif, une imparfaite représentation des choses dans l'esprit, une chimère peut-être, en tout cas une création humaine. C'est l'homme qui l'a faite et il l'a faite à sa mesure. Pour Hegel c'est la vérité absolue à laquelle la terre et le ciel sont suspendus. En tant que nous sommes admis à y participer nous nous élevons au-dessus de nous mêmes; selon l'expression de Spinoza, nous nous pensons nous-mêmes et nous pensons toute chose sous la forme de l'éternité (*sub specie æterni*). Loin de créer cette vérité nous n'avons d'être que par elle. Selon

l'ordre de l'apparence (*Schein*) cette vérité se manifeste progressivement dans le temps et l'histoire du monde n'a d'unité ni de sens que par la continuité de cette révélation; mais elle-même est affranchie du devenir parce qu'elle en contient la raison. Avec Aristote, c'est par le parfait que Hegel explique l'imparfait. Comme nous l'avons noté déjà, une seule différence les sépare. Contrairement à son devancier, Hegel fait de l'imparfait lui-même un moment de la perfection absolue. Mais en celle-ci, en tant qu'elle subsiste en et pour soi, ce moment est éternellement dépassé. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, tandis que le Dieu d'Aristote demeure enfermé dans sa transcendance, qui devient ainsi pour lui une limite, le Dieu de Hegel est immanent et transcendant tout à la fois. Il est l'être de toute chose, il anime et dirige la nature et s'incarne dans l'humanité sans perdre pour cela sa personnalité absolue, sans cesser d'être l'éternelle raison supérieure au temps et à l'espace, dont l'essence, l'existence et l'infinie béatitude consistent indivisiblement dans l'acte par lequel tout à la fois elle se produit et se contemple elle-même. Comment cela est-il possible? c'est ce que nous avons déjà expliqué plus haut d'après l'auteur. Quoiqu'il en soit, le système ne saurait, croyons-nous, comporter d'autre interprétation. Réduire le Dieu de Hegel à un idéal irréalisé, c'est oublier que la dialectique, d'après ses déclarations expresses et répétées, ne peut s'arrêter à la catégorie du *devoir-être* (*sollen*); et qu'il reproche explicitement à la *théorie de la science* (*Wissenschaftslehre* de Fichte) de n'avoir pas dépassé ce point de vue.

C'est oublier également que, dans toutes les phases du procès dialectique, le résultat apparent est le véritable principe, et que la pensée du philosophe doit d'abord pour ainsi dire remonter le cours de l'activité créatrice. D'ailleurs, si l'on conserve quelque doute à cet égard, qu'on prenne la peine de relire les dernières lignes de la philosophie de l'Esprit que nous avons citées plus haut. La création apparaît d'abord comme une réalisation progressive de la vérité absolue. Pure abstraction au début, elle se revêt dans la nature d'une matérialité qui la dissimule à elle-même, pour s'incarner finalement dans l'homme et atteindre en lui conscience de soi. C'est là, si l'on veut, le point de vue naturaliste; c'est, nous dit expressément Hegel, le point de vue de l'apparence. Conformément à la dialectique du syllogisme, il nous conduit à un point de vue plus élevé : le point de vue humanitaire. L'esprit s'affranchit du servage de la nature en



découvrant en elle la vérité logique, c'est-à-dire sa propre essence. Mais le point de vue définitif, qu'on pourrait appeler théologique, c'est celui de l'Idée absolue éternellement consciente d'elle-même dans et par sa double manifestation. Dans cette suprême plénitude de sa réalisation la nature et l'histoire ne sont plus pour elle que des moments désormais dépassés; leur être immédiat et indépendant s'est évanoui comme une vaine illusion et, par cela même, elles ont atteint leur indéfectible réalité.

Loin donc que Dieu ne subsiste que dans le monde et emprunte sa réalité aux êtres finis, ceux-ci, tout au contraire, ont en Dieu leur véritable subsistance, et sur ce point du moins Hegel s'accorde avec Spinoza. Dira-t-on que le panthéisme consiste précisément à soutenir que les êtres finis n'ont leur subsistance qu'en Dieu, de sorte que la substance divine soit en réalité la substance unique, que l'être de Dieu et celui des choses demeure au fond un seul et même être? Il convient tout d'abord de remarquer que le terme de panthéisme prend ici une signification toute différente de celle que nous lui avons donnée tout à l'heure. Si Dieu est le Tout, il n'a pas à proprement parler de subsistance inconditionnée; il est un composé, une résultante, non le principe suprême de tout être et de toute vie, en un mot il n'est plus Dieu. Le concevoir ainsi, c'est, sciemment ou non, le ravalier au rang d'un être dépendant et borné. Qu'il soit au contraire la substance universelle, cela n'implique immédiatement pour lui aucun abaissement, aucune déchéance. Il importe ensuite de ne pas se laisser effrayer par les mots, fût-ce par ce terrible vocable de panthéisme. L'être fini, précisément parce qu'il est tel, ne peut subsister *absolument* en soi et pour soi; il n'a d'être que dans et par sa relation avec Dieu. Si c'est cela qu'on entend en disant que Dieu est sa substance, il faut se résigner à être panthéiste ou retourner à l'hypothèse d'une matière incréée. Si les créatures tiennent de Dieu tout leur être, elles n'en sauraient être *absolument* distinctes, c'est-à-dire séparables, elles ne sauraient subsister ni être conçues que dans une dépendance totale à son égard. Se demander si Dieu les crée de rien ou les tire de sa propre substance, c'est, nous semble-t-il, s'attarder à une question toute verbale ou qui n'a de sens que pour une imagination grossièrement matérialiste. Il est clair que Dieu n'a pas pétri le néant comme un potier pétrit l'argile. Il est non moins évident que lui-même n'est pas fait d'une matière quelconque dont il aurait sacrifié quel-

ques parcelles pour en former ses créatures, ou que, par une opération plus difficile à imaginer mais non à comprendre, il aurait aliénée et conservée tout à la fois. Prises au propre, c'est-à-dire au sens physique, les deux expressions sont donc également absurdes. Convenablement entendues, l'une et l'autre, au contraire, nous semblent également acceptables. L'une et l'autre veulent dire que Dieu confère aux créatures leur être tout entier, matière et forme, et que cet être tout d'emprunt ne cesse d'appartenir en propre à celui de qui elles le tiennent. L'une insiste plus particulièrement sur le néant foncier de la créature, l'autre sur sa relation essentielle au créateur. Voilà toute la différence. Après tout, si Dieu est esprit, l'image la moins imparfaite que nous puissions nous former de la création est le rapport de notre moi à chacune de nos pensées. Or on peut dire que nous les créons de rien en ce sens qu'elles ne sont rien avant que nous les pensions. On peut dire aussi légitimement que nous les tirons de nous-mêmes et qu'elles ont en nous leur subsistance.

Dira-t-on que le panthéisme consiste à nier la liberté divine? Soit; mais encore faut-il définir exactement ce terme. Si par liberté on entend l'arbitraire, un vouloir indifférent au Bien, une puissance supérieure à la raison même, on ne trouvera en effet rien de tel chez Hegel. Pour lui Dieu n'est que la raison absolue et souveraine. Un pouvoir supérieur à la raison est un pur non-sens. La volonté divine n'est pas quelque chose de distinct de la raison divine, elle est cette raison elle-même considérée plus spécialement comme activité créatrice. Si donc le panthéisme consiste à proclamer la souveraineté de la raison, Hegel est panthéiste avec saint Thomas et Leibniz. Mais si l'on donne au mot liberté son véritable sens, qui est détermination par soi, on peut dire que le système de Hegel est par excellence la philosophie de la liberté. Spinoza attribue expressément à Dieu la liberté qu'il refuse aux créatures, mais il entend cette liberté d'une manière toute négative. Dire que Dieu se détermine lui-même revient pour lui à dire qu'il n'est déterminé par aucune autre chose. La vérité est que le Dieu de Spinoza se trouve déterminé on ne sait comment. Il ne l'est par rien d'extérieur, puisque, par hypothèse, rien n'existe hors de lui; mais en quel sens peut-on prétendre qu'il le soit par lui-même? Ni les attributs ni les modes ne sont déduits de la substance, entre elle et ses déterminations on n'aperçoit aucun lien logique; elles lui sont superposées plutôt qu'elles n'en procèdent.

Que Dieu possède tels attributs et tels modes, c'est là une pure donnée, un fait empirique et rien de plus. Hegel ne s'enferme point dans la stérile affirmation de la liberté divine; il la démontre ou plus exactement il la montre, il nous le fait voir en acte. Il explique en détail comment les diverses déterminations de l'Idée s'y rattachent et en procèdent, comment toutes contiennent implicitement la totalité où elles sont explicitement contenues. Il nous élève du multiple à l'un et nous fait redescendre de l'un au multiple. Non seulement l'Idée hégélienne possède cette liberté négative qui consiste à n'être déterminé par aucune puissance extérieure; mais elle réalise en elle-même la liberté positive. Ses déterminations ne sont que les expressions diverses de son indivisible essence, puisque cette essence consiste tout entière à les produire et à les supprimer et à se réaliser soi-même dans ce double mouvement d'expansion hors de soi et de retour en soi. Donc, de quelque manière que nous interprétions le mot panthéiste, nous arrivons à la même conclusion : ou il ne s'applique point à Hegel, ou il convient au même titre à tout philosophe qui entend maintenir les droits de la raison.

Ainsi Hegel est tout autre chose qu'un simple continuateur de Spinoza. On nous accordera sans doute qu'il n'est à proprement parler le disciple d'aucun des philosophes prékantians, et qu'il a faites siennes, en les démontrant par une méthode originale, les conclusions qu'il a pu leur emprunter. Toutefois, n'est-ce pas à ces philosophes pris en masse qu'il se rattache directement? Son œuvre n'est-elle pas un effort pour renouer la chaîne que Kant se flattait d'avoir brisée? La révolution criticiste n'est-elle pas non avenue pour lui? En un mot, n'est-il pas un dogmatique plein d'une naïve confiance dans la puissance illimitée de la raison humaine? Quel contraste entre sa témérité spéculative, qui ne s'arrête devant aucun obstacle, ne réserve aucun problème, et la prudente attitude de Kant! Comment du plus puissant effort qu'on ait jamais tenté pour obliger la raison à reconnaître ses limites, aurait pu sortir l'orgueilleuse proclamation de sa souveraineté absolue? Certes il y a là un fait curieux et propre à jeter dans un profond étonnement celui qui se bornerait à considérer le résultat sans tenir compte de l'évolution qui l'a produit et qui l'explique. Cette évolution, nous l'avons sommairement décrite au début de ce travail et l'on nous excusera de n'y point revenir. Nous nous attacherons uniquement ici à déterminer la

position exacte de Hegel par rapport à Kant et nous nous efforcerons de montrer que s'il s'est écarté de son devancier, c'est en allant plus loin que lui dans la voie qu'il avait ouverte.

Sans doute Hegel est un dogmatique et personne ne le fut plus que lui, si l'on entend ce terme au sens antique et traditionnel, comme opposé à sceptique. Mais le mot a reçu de Kant une signification toute nouvelle. Croyant peut-être simplement le préciser, ce philosophe lui a en réalité imposé un sens particulier qui ne se comprend bien que par les principes sur lesquels est fondé son système. Le dogmatisme est pour lui la prétention à connaître *la chose en soi*. Or, ainsi entendu, ce terme peut-il encore s'appliquer à l'hégélianisme? Après Fichte, Hegel rejette purement et simplement les *choses en soi* de Kant. Il n'y veut voir qu'une vaine survivance de ce même dogmatisme dont Kant prétendait affranchir l'esprit humain. Comment l'accuserait-on de quitter le terrain solide de l'expérience pour s'élancer à la poursuite de chimères transcendantes? Le monde transcendant de Kant est pour lui le vide absolu. La réalité n'est pas double; elle n'a point un endroit et un envers, un dedans et un dehors sans communication entre eux, du moins sans communication qui nous soit intelligible. Elle est à la fois plus simple et plus complexe : elle est une et continue, mais comporte de nombreux degrés, depuis la fugitive illusion qui n'apparaît que pour s'effacer, jusqu'à la vérité absolue d'où rayonne toute existence. Comment un philosophe prétendrait-il connaître ce qui pour lui n'existe pas? Cependant ne nous hâtons pas de conclure. Hegel, après tout, ne serait pas le premier qui eût rétabli sous un nom ce qu'il avait rejeté sous un autre, et la question est assez importante pour mériter un examen sérieux.

Il nous faut d'abord rechercher comment se produit chez Kant le concept de chose en soi. Le sens commun distingue profondément la perception de la chose perçue. Pour lui cette chose, connue ou non, subsiste hors de nous dans l'espace réel et continuerait d'exister lors même qu'il n'y aurait plus au monde aucun être conscient. D'autre part, dans l'acte de percevoir, ce même sens commun identifie l'objet réel avec sa représentation mentale : celle-ci n'est que la chose devenue, par on ne sait quelle miraculeuse opération, présente à la conscience du sujet. Il y a là une contradiction formelle, que, dès le début de la philosophie moderne, Descartes a mise en évidence. Descartes néanmoins, et après lui Malebranche, continuent

à croire que les corps existent réellement hors de nous et sont bien ce qu'ils nous paraissent être au moins dans leur essence, l'étendue. Toutefois ils font reposer cette croyance sur une révélation présumée, naturelle ou surnaturelle. Berkeley, plus conséquent, nie purement et simplement la réalité des corps. Leibnitz enfin, par sa théorie des monades et de l'harmonie préétablie, donne à la question une solution plus profonde que le réalisme cartésien et plus large que l'idéalisme subjectif. Il approche de bien près l'idéalisme absolu. La faiblesse de son système consiste dans son point de départ réaliste. C'est en quelque sorte de biais qu'il entre dans l'idéalisme, et ses plus originales théories prennent l'aspect d'expédients ingénieux et compliqués, au lieu d'apparaître comme les conséquences naturelles d'un principe nouveau explicitement proclamé. La question est reprise par Kant, mais d'un tout autre point de vue. On l'avait jusqu'à lui surtout envisagée sous son aspect ontologique; on s'était demandé en quoi consiste la réalité des corps; plus modeste, au moins en apparence, il se demande simplement : que pouvons-nous savoir des corps?

Sa réponse est connue. Nous ne pouvons rien savoir des corps considérés en eux-mêmes. Nous ne percevons réellement que la façon dont ils nous affectent. Non seulement les qualités secondes des cartésiens, mais leurs qualités premières, l'étendue et ses accidents, ne peuvent être que des apparences subjectives. Seules ces apparences constituent l'objet de notre connaissance empirique, en tant que leur cours est soumis à des lois immuables qui rendent possibles la science et la prévision. D'ailleurs ces lois elles-mêmes, loin de nous rien apprendre sur la nature des choses en soi, n'expriment que les conditions subjectives de la connaissance. Mais si nous ne savons rien des choses en soi, si nous n'en pouvons rien affirmer, cela ne prouve pas qu'elles ne soient rien. Notre science, bornée par sa nature au monde des phénomènes ou des apparences réglées, reste muette en face de l'inaccessible au-delà. Notre vie actuelle s'écoule tout entière au sein d'un univers phénoménal, et nous-mêmes ne sommes que phénomènes. L'auteur en effet étend à la conscience, assimilée par lui à un *sens interne*, sa théorie du *sens externe*. Nous n'avons de notre propre moi qu'une connaissance indirecte et médiate et lui aussi se double d'un *moi en soi* ou *moi noumène* aussi inconnaissable que les autres choses en soi. Ainsi se trouve établi le réalisme agnosticiste.



On voit à quoi se réduit la prétendue modestie de Kant. Par les termes mêmes dans lesquels il pose ce problème et sous couleur de prudente réserve, il se décide implicitement en faveur du réalisme. Il confère à une affirmation gratuite un injustifiable privilège. Contrairement au précepte d'Occam : *non multiplicanda entia...* c'est aux idéalistes purs qu'il impose l'*onus probandi*. A eux désormais de prouver que la chose en soi n'existe pas; tâche d'autant plus ingrate que ce terme n'est pas défini ou ne l'est que par des négations.

Quoi qu'il en soit, c'est du point de vue de l'agnosticisme que Kant définit le dogmatisme. Est dogmatique quiconque prétend déterminer la chose en soi, connaître l'inconnaissable. Le dogmatisme peut d'ailleurs affecter deux formes. Il peut, alléguant une intuition suprasensible ou une révélation interne, se flatter de pénétrer, par delà les limites du monde phénoménal, dans le sein de la réalité nouménale. C'est là, pourrait-on dire, le dogmatisme mystique; celui des visionnaires et des métaphysiciens. Il peut aussi ériger naïvement la réalité sensible en réalité absolue, identifier le phénomène et le noumène. C'est alors le dogmatisme empirique, celui du vulgaire et des savants étrangers à la philosophie. Les matérialistes tombent dans cette seconde erreur; la première a été celle de Platon, de Descartes et de leurs disciples. Ces deux erreurs proviennent d'un commun défaut de critique, d'un usage irréflecti des principes de la connaissance. Elles ont pour cause la confusion, naturelle mais illégitime, de l'absolu et du relatif. Les uns attribuent une réalité intrinsèque à ce qui n'est réel que pour nous, les autres confèrent aux principes *a priori* de l'entendement une valeur inconditionnelle, tandis qu'ils ne valent réellement que dans les limites de notre expérience.

Quelle que soit la faiblesse interne du réalisme kantien, on ne saurait méconnaître la valeur de ces critiques. Il est certain que le réalisme empirique, prenant son point de départ hors de la pensée et prétendant expliquer le sujet par l'objet, commet un véritable cercle vicieux, l'objet n'ayant sa détermination que dans et pour la pensée. D'autre part, toute métaphysique qui, tenant pour d'indiscutables axiomes les principes de l'entendement, en poursuit l'application inconditionnelle, méconnaît la relativité des catégories, ignore leur place et leur fonction dans le système de la raison. En dernière analyse elle réduit la raison elle-même à une collection de notions respectivement indépendantes, et comme toutes, au même titre, se

prétendent absolues, ces notions ne pourront manquer d'entrer en conflit, de s'opposer les unes aux autres en d'inextricables antinomies.

Mais si les métaphysiciens antérieurs à Kant ont pour la plupart, et peut-être tous mérité les reproches qu'il leur fait, ceux-ci peuvent-ils légitimement être adressés à Hegel? On ne l'accusera pas sans doute de méconnaître la relativité des choses à la pensée, puisque son système tout entier repose sur ce principe. On ne l'accusera pas davantage d'appliquer les catégories sans discernement et sans critique. Sa logique est-elle autre chose qu'une critique des catégories, critique incontestablement plus profonde que la critique kantienne? Chez Kant, en effet, les catégories, déterminées empiriquement, sont critiquées d'un point de vue étroit et quelque peu arbitraire. L'auteur se borne à rechercher si, oui ou non, elles nous peuvent élever à la connaissance des noumènes. Chez Hegel chacune est à son tour considérée en elle-même et appelée, pour ainsi dire, à témoigner contre elle-même en manifestant ses contradictions internes. Quel est le principe de l'entendement que Hegel appliquerait inconditionnellement sans s'être enquis de sa signification et de sa portée? Nous n'en voyons qu'un et c'est celui qu'on l'a accusé de nier précisément parce qu'il en a fixé définitivement le sens : le principe de contradiction.

Dira-t-on que le dogmatisme de Hegel consiste précisément dans la négation de la chose en soi? Nier le monde transcendant, c'est après tout une manière comme un autre de résoudre le problème que nous pose son concept. C'est prétendre le connaître, sinon dans la réalité qu'on lui refuse, à tout le moins dans son néant. Le déterminer comme un pur rien, c'est encore le déterminer. Soit; mais alors Kant aussi est un dogmatique. S'il nous est interdit, sous peine de dogmatisme, de nier la chose en soi, il doit nous être également défendu de l'affirmer. Elle demeurera en dehors et au-dessus de la science comme un concept limitatif, essentiellement problématique; ou mieux encore comme la pure possibilité d'un doute, qu'on ne saurait jamais éclaircir parce qu'on s'est de parti pris interdit de le préciser.

Mais est-il possible de nier la chose en soi sans cesser d'affirmer la relativité du phénomène? Si le phénomène n'est plus la manifestation d'une réalité absolue, s'il ne tient pas du noumène l'être que nous lui attribuons, il possède cet être par lui-même; il se pose lui-

même devant la conscience; en un mot lui-même est la réalité absolue ou la chose en soi. Est forcément en soi ce qui n'est pas en autre chose; si donc on détache le phénomène de son support nouménal pour le faire reposer sur lui-même, on l'érige véritablement en noumène. Le phénoménisme est un mot vide de sens; l'idée de phénomène ne s'entend que par l'idée corrélative de noumène. Ces critiques ont été souvent adressées au phénoménisme, et elles nous semblent concluantes en tant que celui-ci prétend se distinguer de l'idéalisme. Un phénoménisme réaliste est en effet un non-sens. Mais il n'en est pas de même d'un phénoménisme idéaliste. La relativité du phénomène dans l'agnosticisme kantien est en quelque sorte triple : sa réalité est constituée par sa triple relation au sujet qui le perçoit, à la totalité des autres phénomènes perceptibles, enfin au noumène qu'il est censé manifester. Nier cette dernière relation, ce n'est pas, même implicitement, supprimer les deux autres. Parce qu'il est détaché de la chose en soi, le phénomène ne devient pas lui-même une chose en soi, si sa réalité continue à demeurer attachée à celle du sujet pensant. Voilà du moins ce qu'on peut dire à l'égard des phénomènes du sens externe. Quant à l'objet du sens interne, au moi, il est vrai qu'il est impossible, si l'on nie les *choses en soi*, de continuer à le considérer comme un pur phénomène. La réalité des autres phénomènes consiste à être pour le moi, sa réalité à lui sera d'exister pour lui-même et n'étant relative qu'à soi-même, elle pourra être dite absolue. Mais cette conclusion n'est pas pour nous déplaire, et s'il y a dans le kantisme une théorie qui nous semble inacceptable, c'est cette étrange doctrine qui refusant au moi la connaissance immédiate de lui-même, supprime en fait toute connaissance immédiate. Comme si la connaissance médiate ne supposait pas une connaissance immédiate aussi nécessairement que la lumière réfléchie suppose une lumière directe.

D'ailleurs Hegel ne professe pas précisément le phénoménisme tel qu'il est généralement compris aujourd'hui. Ce n'est pas un précurseur de M. Renouvier et des néo-criticistes. Sans doute, en rejetant les noumènes il place par le fait même la réalité dans le phénomène. mais cette réalité, dans le phénomène en tant que tel, n'est qu'une réalité immédiate, par suite relative et intrinsèquement incomplète. Elle n'est la réalité véritable qu'implicitement et sous réserve de son développement ultérieur. La réalité définitive n'est pas celle

que saisissent les sens, ou même la conscience, comme telle. Elle n'est accessible qu'à la raison, et au fond n'est que cette raison elle-même. La réalité définitive n'est pas le phénomène perçu, c'est le phénomène pensé. Or le phénomène pensé n'est plus précisément le phénomène. La médiation n'est pas un simple processus subjectif; elle est objective et subjective tout à la fois. L'extension et l'approfondissement du savoir ne se réduisent pas à un simple progrès de l'intelligence auquel l'objet n'aurait aucune part. Ils ne constituent en effet un progrès que parce qu'ils nous révèlent une vérité plus haute, en propres termes, une vérité plus vraie. L'objet dont nous sommes partis était donc un objet relativement faux; une apparence qui s'est dissipée pour manifester la réalité dont elle n'était que le symbole. L'être véritable n'est pas l'être immédiat ou sensible, mais l'Idée que celui-ci révèle et dissimule à la fois.

Quelque simples que soient au fond ces vérités, elles nous sont si peu familières que beaucoup de bons esprits les oublient ou cessent d'en tenir compte quand il s'agit de porter sur l'hégélianisme un jugement d'ensemble, ainsi que, parce que Hegel place dans le *phénomène* la vérité de *la chose*, ils en font un phénoméniste pur. On pourrait dire plutôt que pour lui la vérité définitive réside dans le *noumène*, mais en donnant à ce mot un sens tout autre que le sens kantien; plus exactement, en lui restituant son sens véritable. La vérité est dans l'intelligible ou plutôt est l'intelligible lui-même; mais cet intelligible est l'objet propre de l'intelligence; il est, selon le mot d'Aristote, l'acte dont celle-ci est la puissance, et non je ne sais quelle réalité transcendante non moins inaccessible à la pensée qu'elle peut l'être aux sens. D'ailleurs, entre l'intelligible et le sensible, point d'opposition absolue, point d'hiatus, point d'abîme infranchissable. Le sensible est l'intelligible pressenti; l'intelligible est le sensible compris. La philosophie n'a rien à voir avec le chimérique substrat de l'existence phénoménale. Elle ne nous fait sortir ni de nous-mêmes, ni du monde où nous sommes enfermés. Comme toute science digne de ce nom, elle part de l'expérience et ne prétend point la dépasser. Du moins elle ne la dépasse qu'en tant qu'elle l'explique et que l'expérience-expliquée est autre chose que l'expérience brute. Son rôle est de nous découvrir la rationalité interne du fait empirique et d'ériger par là celui-ci en vérité spéculative.

Ainsi entendue, la philosophie de Hegel échappe en effet aux

objections qu'on pourrait lui faire du point de vue criticiste ; mais cette interprétation, confirmée d'ailleurs par les déclarations réitérées de l'auteur, ne contredit-elle pas l'opinion que nous lui prêtons plus haut sur la transcendance divine ? Affirmer un Dieu immanent, une raison interne des choses, c'est peut-être encore interpréter seulement l'expérience, conclure à un Dieu transcendant n'est-ce pas décidément la dépasser ? Le mot lui-même est un aveu. C'est celui dont Kant se sert pour désigner l'emploi illégitime de notre faculté de connaître. Affirmer un être transcendant n'est-ce pas faire des principes de l'entendement cet usage transcendant qu'il nous interdit ?

Nous avouerons sans difficulté que le mot n'appartient pas à Hegel. Si nous avons cru pouvoir l'employer, c'est qu'il nous a paru plus que tout autre propre à faire ressortir cette vérité capitale : le monde a subsistance en Dieu, et non Dieu dans le monde. Supprimons cette conclusion suprême pour nous en tenir au point de vue strict de l'immanence et nous arrivons au résultat suivant : la raison dernière des choses a elle-même sa raison dans les choses. C'est là, pourrait-on dire, la formule même du cercle vicieux. Faut-il nous résigner à n'en pas sortir parce que Kant, placé à un tout autre point de vue, a condamné tout usage transcendant de notre faculté de connaître ? S'il nous interdit cet usage, c'est que dans son système, entre la réalité connaissable et l'être transcendant, s'ouvre un véritable abîme. Pour nous rien de pareil. L'être sensible contient implicitement l'absolu et c'est par une gradation continue que nous nous élevons de celui-ci à celui-là. L'affirmation de la transcendance divine n'est que le dernier terme du processus par lequel sont posés tous les degrés intermédiaires de l'être. Le principe suprême de toute réalité nous apparaît d'abord comme une raison interne des choses qui, dans la philosophie seulement, atteint à l'être véritable, c'est-à-dire à l'être *pour soi*. Toutefois, tant que la philosophie ou la vérité absolue est conçue comme une science humaine, par suite comme inhérente à l'homme, nous ne sommes pas encore sortis de la contradiction ; nous y semblons même plus que jamais enfoncés. Cependant pour la faire évanouir, il suffit, conformément à la dialectique du syllogisme, de renverser les termes du rapport, de poser la vérité comme subsistant en soi et pour soi et comme conférant leur subsistance à la nature et à l'homme. Ici pas d'abîme à franchir, pas de saut désespéré dans l'inconnu. Le Dieu transcendant n'est pas autre chose que le Dieu immanent, il



n'y a point, au sens propre, un passage de l'un à l'autre. Il y a seulement un changement de point de vue, ce que les logiciens appellent une inférence immédiate. Hegel s'élève en fait de l'un à l'autre par une simple interversion des termes dans le syllogisme spéculatif. Ce n'est en définitive qu'un pur changement de forme. Toutefois, ce changement a une importance considérable puisque, par lui seul, la pensée s'affranchit définitivement de la contradiction.

Quiconque admet en principe la dialectique hégélienne ne saurait, croyons-nous, sans inconséquence en rejeter la dernière et inévitable conclusion. Kant nous interdit de conclure théoriquement à un Dieu transcendant ; c'est qu'il ne croit pas qu'on puisse davantage prouver un Dieu immanent. Plus généralement, c'est qu'il n'a jamais conçu l'élévation de l'esprit humain à l'absolu comme un processus de détermination progressive. Elle lui est toujours apparue comme un passage immédiat, comme un saut brusque dans l'au-delà. Le dogmatisme qu'il a visé, c'est celui qui se permet ce saut sans prendre la peine de le justifier. Quant au dogmatisme hégélien, ne l'ayant ni connu ni pressenti, il n'a pas eu à le juger. En vain chercherait-on dans toute son œuvre un argument dont on pût, sans en fausser le sens, se servir contre une doctrine dont il n'a pas eu le plus vague soupçon.

Si quelqu'un s'est montré infidèle aux conclusions du criticisme, ce n'est pas Hegel, mais plutôt Kant lui-même. Il y a plus de vérité qu'on ne l'admet aujourd'hui dans le reproche d'inconséquence dirigé contre lui par Cousin. Même dans la pure théorie, il dépasse lui-même les limites qu'il impose à notre raison en affirmant la réalité des choses en soi. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à la solution des antinomies dynamiques. Il est clair qu'elle perd toute signification si l'existence des noumènes est tenue pour douteuse. En tout cas, dans l'ordre pratique, non seulement Kant affirme la réalité du monde transcendant, mais il n'hésite pas à le déterminer conformément à nos concepts moraux. Il hasarde ainsi lui-même ce saut métaphysique qu'il avait déclaré impossible.

Il est vrai qu'il refuse à ses propres affirmations le nom de science et se contente du terme plus modeste de croyance rationnelle. Mais si nous allons au delà des mots nous verrons que cette croyance est bel et bien une certitude. On pourrait être tenté d'admettre que la raison s'étant reconnue impuissante à nous dévoiler le fond des

choses, sa fonction se réduit à éclairer notre choix entre deux hypothèses également possibles. La valeur absolue du devoir, avec les conséquences qui en découlent, serait la matière d'une option plus ou moins arbitraire, l'enjeu d'un pari à la Pascal. Mais nous croyons cette thèse absolument insoutenable. Le pari de Pascal s'adresse en définitive à notre égoïsme et le parti qu'il déclare le meilleur n'est que le plus avantageux. Opter pour la religion c'est suivre notre intérêt bien entendu. Certes il ne se dissimule pas qu'une option ainsi motivée n'a aucune valeur morale ni par suite religieuse. Il n'attribue pas davantage une valeur de cette nature aux pratiques extérieures qui en sont les conséquences immédiates. Mais il croit à la grâce et, en particulier, à l'efficacité des sacrements. Approcher des sacrements, ce n'est pas être sauvé, c'est ouvrir la porte du salut. L'esprit souffle où il vent ; la grâce peut descendre comme la foudre sur la tête la plus perverse et la plus abjecte ; elle a néanmoins ses voies ordinaires et le meilleur moyen de la rencontrer c'est, s'il se peut, d'aller au-devant. *La religion dans les limites de la raison* nous interdit de prêter à Kant de semblables pensées. La doctrine de la grâce, sous sa forme traditionnelle, est pour lui le scandale de toute conscience droite. Il s'épuise en ingénieux efforts pour la concilier avec l'idée d'une justice absolue. S'il consent à l'admettre, c'est dégagée de tout arbitraire. Ce n'est plus pour lui qu'un complément surnaturel du mérite qui suppose celui-ci et constitue sa première récompense, ou mieux encore la manifestation d'une suprême et omnisciente équité qui nous impute à l'avance nos mérites futurs. La vie morale commence pour nous avec le premier acte de bonne volonté, le premier sacrifice offert à l'imprescriptible devoir. Que des considérations d'intérêt puissent, même indirectement, contribuer à nous rendre vertueux, c'est là, pour Kant, une absurdité logique et un blasphème contre la loi morale.

S'il en est ainsi, l'affirmation morale n'est pas affaire de choix. Elle apparaît comme indiscutable à toute raison ou du moins à toute raison saine. Elle ne se propose pas ; elle s'impose, comme le devoir lui-même avec lequel elle se confond. En quoi donc sa certitude est-elle inférieure à la certitude théorique ? En un point seulement que Kant marque avec précision. Elle est suffisante subjectivement quoique objectivement insuffisante. En d'autres termes, la foi rationnelle est une certitude sans évidence ; l'affirmation qu'elle exige de nous est inévitable mais aveugle. Elle contraint l'esprit sans

l'éclairer. Il en résulte que le croyant, à l'envers du savant, ne peut pas convaincre un adversaire qui lui contesterait son principe. Il ne saurait jamais le mettre en contradiction avec lui même. En un mot la certitude morale est, pour Kant, essentiellement différente de la certitude physique et de la certitude logique. C'est une certitude néanmoins et non une croyance proprement dite, une croyance tempérée par le doute. Le fait que cette certitude est aveugle accentue loin de l'atténuer le caractère dogmatique de ses affirmations.

Or ces affirmations concernent le noumène, le monde des choses en soi. Donc entre la conscience de l'homme et l'inaccessible au-delà il y a un point de contact. Le noumène existe certainement, de plus il est constitué de façon à rendre intelligible la moralité. Sa liaison avec le phénomène est d'ailleurs l'objet d'une affirmation immédiate. Sans doute le passage de l'un à l'autre semble affecter la forme d'une déduction. La détermination morale du noumène se présente comme un postulat; mais l'intervalle qui sépare les deux mondes est déjà franchi par l'affirmation du devoir absolu et inconditionnel. Comment poser un principe absolu sans s'élever *ipso facto* au-dessus du monde sensible tel que l'a défini la *Critique*? Ainsi, et quoi qu'on en ait dit, la philosophie de Kant garde le vice fondamental du dogmatisme mystique. Nous y retrouvons les deux traits caractéristiques de cette doctrine : l'opposition absolue du sensible et du suprasensible, et le passage immédiat de l'un à l'autre. Kant est aussi avare que possible d'affirmations transcendantes, mais il s'en permet au moins une. Il a, pourrait-on dire, réduit le dogmatisme à sa plus simple expression; il ne s'en est pas affranchi.

Quel est maintenant, d'après Kant lui-même, la nouveauté essentielle de sa doctrine, et ce qu'il considère comme sa découverte propre? On avait jusqu'à lui placé dans l'objet le centre de la science, il l'a reporté dans le sujet. Voilà ce qui constitue à ses yeux la valeur permanente de son système et ce qui lui permet de se comparer à Copernic. Tel est bien en effet, croyons-nous, le résultat capital du criticisme, le progrès inappréciable qu'il a fait accomplir à l'esprit humain.

Ce progrès les philosophes antérieurs l'avaient préparé et peut-être rendu inévitable. En un sens, l'idéalisme subjectif pourrait se vanter de l'avoir déjà réalisé et ce n'est pas sans quelque ingratitude que l'auteur de la *Critique* traite d'insensé un penseur comme

Berkeley. Mais l'idéalisme subjectif ressemble par trop au monde de Pascal dont le centre est partout. Un centre qui est partout n'a plus guère de centre que le nom, et pour que le sujet prenne la position centrale autrefois occupée par l'objet, il faut qu'on lui reconnaisse le caractère d'unité antérieurement attribué à celui-ci. Malgré sa multiplicité apparente et sa division en objets particuliers, le monde objectif du réalisme a de tout temps été considéré comme un tout réel. Les uns lui assignaient des limites, les autres lui concédaient une étendue infinie ou indéfinie; mais les uns et les autres s'accordaient à lui reconnaître une véritable unité, comme en témoigne le nom même qu'il a conservé. Ce que, par analogie, on peut appeler le monde des esprits apparaît au contraire au sens commun comme une multiplicité pure et irréductible. Les consciences individuelles semblent autant de microcosmes, de petits univers parfaitement clos et réciproquement impénétrables. Les esprits sont comme dispersés dans l'immensité du monde matériel, et s'ils ont entre eux quelque communion, c'est par l'entremise des corps auxquels ils sont liés. Pour ériger l'idéalisme en un système cohérent, il ne suffisait pas de supprimer le monde des corps ou de le reléguer dans l'inconnaissable. Il fallait donner au monde des esprits l'unité interne qui lui manquait. Il fallait dissiper l'illusion de l'impénétrabilité des consciences; s'élever à la conception d'un sujet universel dont les sujets individuels ne seraient plus que les accidents ou les déterminations particulières.

Or, ce pas décisif pour l'avenir de la philosophie, c'est Kant qui l'a fait. Il a hésité, tâtonné, avançant et reculant tour à tour. Il a rompu décidément avec l'idéalisme subjectif sans aller jusqu'à l'idéalisme absolu. Il est resté à mi-chemin dans une position intenable. S'il a compris que ce moi dont il faisait le centre de l'univers phénoménal ne pouvait être un moi individuel, néanmoins il lui a refusé la véritable universalité. Il a méconnu la conclusion nécessaire de ses profondes analyses. Qu'importe? La voie était ouverte et ses successeurs devaient aller jusqu'au bout.

Si l'on conteste notre interprétation, que reste-t-il du criticisme? Un éclectisme confus où le réalisme et l'idéalisme, le rationalisme et l'empirisme se mêlent sans se pénétrer; je ne sais quel positivisme plus savant et moins superficiel que le positivisme français, mais aussi plus compliqué et même passablement embrouillé. Or, si nous n'en avons pas faussé la signification, l'évolution du criticisme a pour

terme logique la philosophie de Hegel. Là, pour la première fois, la pensée fondamentale de Kant, la relativité des choses à l'esprit, apparaît à l'état pur, dégagée des ambiguïtés et des restrictions qui allaient jusqu'à la rendre méconnaissable. Là seulement, affranchie de toute survivance du passé, elle se donne à elle-même la loi de son développement; là seulement, pourrait-on dire, elle vit enfin de sa vie propre. Par cela même elle peut désormais s'approprier ce que les philosophies antérieures contenaient de vérité durable, et réédifier systématiquement la science dont la critique kantienne avait ébranlé les fondements.

Le dogmatisme prékantien a vécu. Aucun effort ne pourrait le relever de son irrémédiable déchéance. Mais le criticisme, en évoluant, s'est lui-même transformé en un dogmatisme. Contre ce dogmatisme nouveau vainement invoquerait-on les conclusions de la critique kantienne. Ces conclusions, il se les est appropriées en les dépassant. Il a donné à cette critique l'universalité et la cohérence qui lui manquaient. Il a élevé à la pleine conscience de soi la pensée inspiratrice du criticisme, et cette pensée s'est reconnue comme essentiellement organique, propre à fonder autant et plus qu'à détruire. Par quelle étrange aberration prétendrait-on la réduire de nouveau à ce dernier rôle? Il faut l'accepter ou la rejeter tout entière; accorder tout ce qu'elle implique ou lui refuser toute valeur. On ne peut s'en tenir à Kant. Il faut reculer jusqu'à Hume ou avancer jusqu'à Hegel.



## VII

### HEGEL ET LA PENSÉE CONTEMPORAINE

Il convient cependant de rechercher si, en dehors du criticisme et des systèmes qu'il a inspirés, il ne s'est point produit dans la pensée moderne quelque révolution profonde qui rendit désormais intenable la position adoptée par Hegel. Nous regarderons d'abord du côté des sciences proprement dites. Quelque grande découverte scientifique est-elle venue démontrer l'inanité de l'idéalisme absolu? Nous ne voulons pas examiner ici jusqu'à quel point les vues particulières hasardées par Hegel dans sa *philosophie de la nature* ont été confirmées ou démenties par les progrès ultérieurs des sciences. Un tel travail exigerait une exposition détaillée de cet ouvrage et sortirait tout à fait du plan que nous nous sommes tracé.

Nous accorderons sans peine que sur un grand nombre de points un semblable examen ne tournerait pas à l'avantage de l'auteur. Quelque avancées que fussent déjà de son temps les connaissances scientifiques, elles ne l'étaient point assez pour se prêter à une systématisation aussi complète. Il est probable qu'aujourd'hui même celle-ci serait encore prématurée. D'ailleurs, si Hegel semble avoir possédé des connaissances mathématiques assez étendues, il n'a jamais pratiqué les sciences expérimentales et son savoir dans ce domaine est tout au plus de seconde main. Mais là n'est pas pour nous la question. Qui prétendrait aujourd'hui attribuer à un philosophe quel qu'il soit le privilège de l'infailibilité! Il s'agit seulement de décider si la philosophie hégélienne, considérée dans ses principes généraux, est moins que tout autre système, que le kantisme ou le spinosisme par exemple, compatible avec l'état de nos connaissances scientifiques.

Or c'est, croyons-nous, ce que personne ne pourrait soutenir. Certes, depuis Hegel, la science a fait d'importantes découvertes que ce philosophe n'a pas prévues; mais la plupart de ceux qui comptent parmi nous des disciples ou des continuateurs ne les avaient pas prévues davantage. Néanmoins leurs systèmes s'accordent avec ces vérités nouvelles comme ils se seraient accordés d'ailleurs avec les propositions opposées. Il ne serait pas philosophique de prétendre que la science et la métaphysique sont absolument indépendantes et pourront se développer indéfiniment sans se rencontrer jamais. Ce serait admettre en effet que la vérité a deux faces, deux aspects irréductibles, c'est-à-dire au fond que la vérité est double. Il n'en est pas moins vrai que jusqu'ici cette indépendance respective des deux branches du savoir existe à peu près en fait comme conséquence de leur commune imperfection. C'est ce qui explique l'opinion que leur mutuelle indifférence ait pu s'implanter en un grand nombre d'esprits. C'est ce qui fait que Hegel a échoué dans son effort pour construire la philosophie de la Nature; c'est ce qui fait aussi que cet insuccès ne prouve en rien contre la valeur de ses principes ou de sa méthode.

Parmi les doctrines scientifiques contemporaines il n'en est qu'une à notre avis qui, par sa haute généralité, puisse avoir pour la philosophie spéculative un intérêt de premier ordre : c'est la théorie transformiste. Quoique à proprement parler invérifiable, cette théorie a reçu et reçoit tous les jours tant de confirmations indirectes qu'elle a peu à peu rallié les suffrages des naturalistes les plus compétents et que son triomphe semble pouvoir être considéré comme définitif. Il y a lieu néanmoins de distinguer entre le transformisme lui-même, qui pose l'unité originelle des êtres vivants, ou les rattache à un petit nombre de formes ancestrales, et les théories particulières par lesquelles diverses écoles expliquent la transformation des espèces, leur adaptation continue à de nouvelles conditions d'existence. Si sur le premier point l'unanimité s'est faite ou est bien près de se faire, il n'en va pas de même pour le second. C'est donc le premier et celui-là seul qu'on doit considérer comme acquis à la science. Quant aux systèmes qui prétendent expliquer l'évolution des êtres, qu'ils se présentent comme des généralisations scientifiques ou des constructions philosophiques, ce ne sont en fin de compte que des hypothèses, toutes plus ou moins aventureuses et vraisemblablement incomplètes. Aussi n'est-ce point sans étonnement qu'on les voit

quelquefois acceptés comme d'incontestables dogmes et employés à battre en brèche les principes les plus assurés de la logique, voire la distinction du vrai et du faux. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici de semblables aberrations. La seule question qu'on puisse légitimement poser est celle-ci : y a-t-il contradiction entre l'hégélianisme et le transformisme ?

Loin de nous la pensée de confondre l'évolution logique de la vie telle que l'a conçue Hegel et l'évolution historique des espèces telle que l'enseigne la science contemporaine. Il se pourrait que, développée dans toutes ses conséquences, la première théorie dût conduire à la seconde. En tout cas il n'y a chez Hegel aucune trace d'une semblable déduction. Il y a plus, il décline expressément toute solidarité avec une doctrine qu'il jugeait sans doute insuffisamment prouvée. Mais si les deux conceptions restent distinctes on n'en saurait méconnaître l'affinité. Si l'évolutionisme de l'Idée n'est pas radicalement incompatible avec l'hypothèse de la fixité des espèces, la supposition contraire le rend, sinon plus intelligible en soi, au moins plus acceptable à l'imagination. Dans la première l'idéal se réalise par une suite de coups d'état qui, à des intervalles irréguliers, viennent changer la face du monde, dans la seconde, cette réalisation est continue, elle se poursuit sans interruption à travers la totalité de la durée. Elle n'est plus seulement un concept qui s'impose à la pensée, mais, pour ainsi dire, un fait qui se manifeste immédiatement aux sens. Que cette sorte de schématisme sensible ne soit pas indispensable à la théorie hégélienne, cela peut se soutenir ; mais comment pourrait-on prétendre qu'il est incompatible avec elle ? Ne semble-t-il pas plutôt que les deux doctrines, quoique indépendantes l'une de l'autre et destinées à résoudre des problèmes essentiellement distincts, quoique placées pour ainsi dire sur deux plans différents, se complètent esthétiquement l'une et l'autre, s'accordent subjectivement dans une harmonieuse unité.

Ainsi l'hégélianisme, pas plus d'ailleurs que la plupart des grands systèmes modernes, n'est précisément en désaccord avec les conclusions rigoureuses de la science ; mais il est une philosophie, qui seule se prétend scientifique et qui compte de nos jours d'autant plus de partisans que son idéal est plus vague et moins déterminé. Cette philosophie c'est le positivisme. Que faut-il entendre par ce terme ? Auguste Comte a créé le mot, il n'a pas créé l'idée. Tout au plus l'a-t-il rendue plus précise et plus distincte par son effort d'ail-

leurs chimérique pour la fixer dans une forme systématique. Ceci explique que beaucoup se disent et sont en effet positivistes qui n'ont jamais lu fût-ce une seule page du *Cours de philosophie positive*. Le positivisme peut se définir d'un mot : La substitution de la science à la philosophie proprement dite appelée par lui métaphysique. Pour s'en faire une notion précise, il convient donc de rechercher comment ces deux termes s'opposent l'un à l'autre. Quoique cette opposition soit un lieu commun de la littérature contemporaine il semble néanmoins intéressant d'en reconnaître l'origine et par suite d'en déterminer la signification et la portée.

Descartes compare le savoir humain à un arbre dont la métaphysique est la racine, la physique le tronc, et dont les branches, de plus en plus ramifiées, représentent les sciences particulières. Cette métaphore résume la conception antique de la philosophie ou de la science; deux mots synonymes pour les anciens. La science c'est la connaissance des principes et la connaissance par les principes. Les anciens auraient refusé le nom de science à une connaissance des faits qui se fût avouée impuissante à ramener ces faits à leurs principes, comme c'est le cas de nos sciences dites positives. Est-ce à dire que l'idée d'une semblable connaissance leur soit demeurée tout à fait étrangère? Nullement, mais quand elle se présente à leur esprit, ils n'y veulent voir qu'une ébauche imparfaite de la science, une recherche préliminaire, utile sans doute comme moyen, mais qu'il serait absurde de se proposer comme fin. Platon lui-même admet qu'il faut partir du sensible pour s'élever à l'intelligible. Aristote, avec son ordinaire précision, tout en affirmant que la science doit être explicative et rendre compte des effets par les causes, reconnaît la nécessité de remonter de ceux-là à celles-ci. Il faut distinguer ce qui est premier en soi de ce qui est premier pour nous. Ce qui est premier pour nous c'est le particulier et le sensible; c'est par là que nous devons commencer la recherche. Des faits nous devons, par induction, remonter aux principes, pour redescendre ensuite déductivement des principes aux faits. Alors seulement ceux-ci seront définitivement expliqués et la science achevée. Toutefois, si Aristote aperçoit clairement la marche à suivre et le chemin à parcourir, il n'en peut encore mesurer les diverses étapes. La première qu'on ait à franchir lui semble relativement courte; l'induction qui remonte des faits aux principes, n'est pas encore pour lui la science, mais une préparation à la science et il

ne désespère nullement d'atteindre à celle-ci. Or ce qui dans sa pensée n'était qu'une sorte de propédeutique est devenu pour les modernes la science tout entière. Une fois sérieusement engagés dans la voie entrevue par Aristote les savants y ont marché trois cents ans sans en trouver le terme. La route à parcourir s'allonge indéfiniment devant eux, les premiers principes reculent sans cesse comme un mirage, si bien qu'ils se résignent de plus en plus à n'y jamais atteindre. D'ailleurs, si le terme du voyage semble plus lointain que jamais, le voyage lui-même devient de plus en plus intéressant. Des faits nouveaux sont découverts et, loin que l'abondance des matériaux amène une plus grande confusion, à mesure qu'ils se multiplient, il devient de plus en plus facile de les classer et de les coordonner. Des rapports d'analogie ou de dépendance qu'on n'avait pas même soupçonnés s'imposent avec une irrésistible évidence. Bref, les faits de plus en plus nombreux se laissent subsumer sous un nombre de plus en plus petit de formules simples et générales. Ces formules, appelées lois, nous permettent de prévoir avec certitude et même souvent de régler à notre gré le cours des événements futurs. Nous asservissons à nos besoins ce qu'on appelle aujourd'hui les modalités de l'énergie, sans savoir en quoi elles consistent. Aussi est-on de moins en moins pressé d'arriver aux explications définitives et quelques-uns se résignent-ils à s'en passer toujours. Ce n'est pas que les savants proscrivent systématiquement toute théorie, toute tentative d'explication et prétendent se renfermer strictement dans l'observation des faits. Loin de là, ils se plaisent au contraire à faire ressortir l'intérêt et l'importance méthodique des hypothèses, des idées préconçues. Ils reconnaissent que sans elles l'observation demeurerait stérile et l'expérimentation impossible. Mais tandis que pour les anciens la théorie seule méritait le nom de science, que la constatation pure et simple des faits ne valait que comme moyen d'y atteindre, pour nous ces rapports sont renversés. Le but de la science est l'établissement des lois. La théorie n'est qu'un moyen. Elle vaut principalement en ce qu'elle suscite une discussion et provoque des recherches. Prompt à concevoir des hypothèses, le savant doit être prêt à les abandonner. Les théories passent, les lois restent. Elles seules constituent le fonds permanent de la science, trésor sans cesse accru, jamais diminué. La physique la première est entrée dans cette voie, la chimie et la physiologie n'ont pas tardé à la suivre, depuis le commencement du siècle cer-



tains penseurs se sont efforcés de pousser les sciences morales dans la même direction. En tant que ces sciences se renferment dans l'analyse des faits et la recherche de leurs causes prochaines, rien ne s'oppose *a priori* à ce qu'elles acceptent une discipline à laquelle des sciences plus avancées doivent leurs plus brillants résultats. Jusqu'à quel point sauront-elles se l'approprier et quels bénéfices en doivent-elles retirer, c'est encore pour l'instant le secret de l'avenir.

En se constituant ainsi dans une position moyenne entre l'empirisme pur et la pensée spéculative, les sciences se sont détachées de la philosophie. L'unité primitive du savoir s'est brisée moins parce que le progrès des connaissances a rendu nécessaire une croissante spécialisation, que parce que celle-ci a dû s'accomplir d'une manière inattendue. L'unité de la science telle que la concevait Aristote impliquait un double mouvement de la pensée, un mouvement tour à tour centripète et centrifuge : l'esprit devait s'élever des faits aux principes, puis redescendre des principes aux faits. Or la distance des principes aux faits s'est révélée plus grande qu'on ne l'avait prévu. Par suite la philosophie, la science des principes comme tels s'est trouvée isolée en face des sciences particulières. Les galeries creusées du centre à la périphérie et de la périphérie au centre ne se rejoignaient pas. Néanmoins la philosophie spéculative n'a pas pour cela disparu. Les plus grands esprits des temps modernes ont continué l'œuvre des Aristote et des Platon. S'ils ont abandonné le rêve de constituer la science totale, ils ont cru possible une science universelle; une science qui résoudrait rationnellement les plus hauts problèmes de la pensée, ceux que les sciences particulières, en raison même de leur particularité, doivent renoncer à discuter, mais que l'esprit humain ne saurait ni éluder ni même réserver. Or la prétention du positivisme est de rejeter et de remplacer la philosophie ainsi entendue. Il prétend réduire le savoir aux seules sciences positives. S'il conserve le nom de philosophie, ce mot ne désigne plus pour lui qu'une conception d'ensemble de la nature et de l'humanité où seraient résumés les résultats les plus généraux de ces sciences.

Cette conception répond-elle à l'idéal conçu par les anciens philosophes? Le positivisme ne se hasarde pas à le soutenir. Cet idéal était l'universelle intelligibilité. Le positivisme reconnaît que la science telle qu'il la comprend ne saurait y atteindre et qu'il demeure inaccessible à ses méthodes. Mais il s'en console en sou-

tenant que, ces méthodes étant les seules légitimes, cet idéal est inaccessible en soi, qu'à proprement parler c'est une chimère. La science n'est pas telle qu'elle apparaissait à la primitive ignorance; on peut dire en un sens qu'elle n'a pas tenu ses promesses, mais d'autre part elle nous a donné à profusion ce qu'elle n'avait pas promis.

Le trésor cherché n'existe pas, mais le champ avidement retourné nous livre à sa place une luxuriante moisson. Cette moisson sera suivie de beaucoup d'autres, et cela peut-être pendant des siècles. Il serait aussi injuste qu'inutile de nous plaindre. Comprendre n'est pas notre lot. Les ressorts qui meuvent les choses et les êtres nous demeureront éternellement cachés. Nous sommes admis à contempler le spectacle de l'univers, nous n'avons pas d'accès dans les coulisses. Nous sommes et demeurerons enfermés dans la caverne de Platon; notre science restera la science des ombres, mais nous déterminerons du moins avec rigueur les lois de leur succession, nous pourrons prévoir et même régler leurs apparitions. En donnant à notre ombre propre certaines attitudes, nous appellerons, nous susciterons infailliblement d'autres ombres déterminées. Nous ne saurons jamais ni comment, ni pourquoi. Que nous importe après tout, puisque ces ombres constituent pour nous la réalité tout entière, puisque d'elles et d'elles seules dépendent nos plaisirs et nos peines, puisque nous-mêmes ne sommes pour nous-mêmes qu'une ombre parmi ces ombres?

Le positivisme est, chez certains esprits, moins une conviction réfléchie qu'une croyance irraisonnée, un préjugé d'autant plus tenace qu'on croit inutile de rechercher sur quoi il se fonde. Les savants y sont parfois conduits par un attachement exclusif aux méthodes qui leur sont familières. Pour les autres la superstition de la science, l'attrait de la nouveauté et des opinions dites avancées suffit à motiver leur adhésion toute verbale à cette doctrine. De ceux-là nous n'avons pas à nous occuper ici. Le seul positivisme que nous puissions et devons discuter, c'est le positivisme dogmatique, conscient de ses affirmations et de ses raisons; tel celui qu'a formulé Auguste Comte. Une telle doctrine est justiciable de la critique philosophique en ce qu'elle est une philosophie. Je ne veux pas dire seulement par là qu'elle prétend remplacer la philosophie spéculative, mais qu'elle-même repose sur des postulats d'ordre spéculatif qu'il lui faut avant tout justifier.

Le positivisme distingue une réalité connaissable, les faits et les lois, et une réalité inconnaissable, l'absolu. La première est d'ailleurs dépendante de la seconde; le relatif est tel parce qu'il n'a pas en lui-même sa raison d'être et ne s'explique point par lui-même. Pour le connaître pleinement, il faudrait connaître aussi l'absolu, mais cette science parfaite nous est à jamais interdite. Rien d'ailleurs ne nous autorise à penser qu'elle soit l'apanage d'intelligences supérieures à la nôtre ou même qu'elle soit intrinsèquement possible. Ces thèses ne sont-elles pas autant d'affirmations métaphysiques, ne relevant évidemment d'aucune science particulière, impossibles à établir comme des faits proprement dits? Leur ensemble ne constitue-t-il point un système agnosticiste, comparable en gros à celui de Kant et marqué comme lui d'un caractère spéculatif? Voyons quelles preuves Auguste Comte apporte à l'appui de ces graves affirmations.

Ces preuves se réduisent à deux. Après les sceptiques grecs et modernes, Auguste Comte allègue, contre la métaphysique, l'impuissance persistante de ses adeptes à se mettre d'accord entre eux. Il est clair qu'un semblable argument ne peut avoir une valeur absolue. Il n'est science si positive contre laquelle il n'eût valu en son temps et de ce qu'un problème n'est pas résolu on ne saurait logiquement conclure qu'il est insoluble. Néanmoins, si depuis deux mille ans environ les questions métaphysiques avaient été débattues sans résultat aucun; si des discussions des philosophes aucune lumière n'était sortie; si les mêmes problèmes continuaient à se poser dans les mêmes termes, recevaient les mêmes solutions défendues par les mêmes arguments sans changement ni progrès, on pourrait craindre avec quelque raison de s'obstiner à l'impossible. Mais en est-il réellement ainsi? Pour l'affirmer il faudrait d'abord procéder à une étude critique des systèmes. Il faudrait rechercher si les contradictions qu'ils présentent ne sont pas souvent plus apparentes que réelles. Il se peut que la vérité philosophique, parfaitement une en elle-même, apparaisse aux différents penseurs sous des aspects particuliers, selon leurs aptitudes spéciales et leurs préoccupations dominantes. Il se peut que tous les points de vue ne soient pas équivalents, qu'il y en ait de plus profonds et de plus superficiels, de plus larges et de plus étroits, et que le système où nous nous arrêtons mesure pour ainsi dire notre capacité de penser. Il se pourrait aussi que les divers systèmes, sans parvenir à éli-

miner absolument les doctrines rivales, se fussent montrés susceptibles d'un perfectionnement interne en compréhension, en profondeur ou en cohérence. Il se pourrait que les doctrines les plus opposées, par le seul fait de ce développement intérieur, fussent amenées à se rapprocher dans leurs principes ou dans leurs conclusions. Il se pourrait de la sorte qu'il y eût dans la philosophie un progrès véritable quoique moins apparent que dans les sciences. C'est ce qu'ont pensé les grands esprits de tous les temps, c'est ce qu'Aristote, Leibniz et Hegel ont expressément enseigné. Il y a plus, c'est ce que pensaient Auguste Comte lui-même et son disciple Littré. L'un et l'autre en effet présentent la philosophie positive non comme une nouveauté absolue, une création *e nihilo*, mais comme le dernier terme d'une longue évolution intellectuelle et ne dédaignent pas d'inscrire parmi leurs précurseurs les plus grands métaphysiciens de l'antiquité et des temps modernes. Or si, malgré les divergences des systèmes, la philosophie a progressé dans le passé, pourquoi ne pourrait-elle pas le faire encore dans l'avenir, ou, si elle a atteint de nos jours le terme ultime de son progrès, quelle raison avons-nous de prendre pour tel le positivisme plutôt que le kantisme, l'hégélianisme ou tout autre système contemporain? L'unanimité des penseurs est-elle acquise dès maintenant au positivisme? Ceux-là même qui s'accordent à proscrire la *métaphysique*, qu'ils s'intitulent positivistes ou philosophes scientifiques, sont-ils plus près de s'entendre que les métaphysiciens? Sont-ils au moins d'accord sur les questions qu'il convient d'écarter comme *métaphysiques* ou *transcendantes*? N'y a-t-il point parmi eux des idéalistes et des réalistes? Hésitent-ils pour la plupart à résoudre à leur manière le problème de la liberté?

Un second argument, propre au positivisme comtiste, est tiré de la prétendue loi des trois états. C'est au nom de cette loi qu'on proclame la déchéance de la pensée spéculative. Avant d'accepter cette conclusion nous pourrions demander que le principe d'où elle est déduite fût au moins énoncé avec précision et démontré avec rigueur. Nous ne serons pas si exigeants. Admettons donc que la théologie d'abord, puis la métaphysique ont exercé tour à tour sur la pensée humaine une injuste domination, et que cette domination doive de plus en plus être revendiquée par la science positive, s'en suit-il que la religion et la métaphysique soient condamnées à disparaître? Tout au plus serait-on autorisé à conclure qu'elles doivent être progressivement rame-



nées aux limites de leur domaine propre sans rien préjuger sur l'étendue de ce domaine. Une comparaison rendra notre pensée plus saisissable. A mesure qu'on s'élève dans la série des vertébrés, le système digestif d'abord prédominant voit son importance balancée par celle d'autres organes primitivement rudimentaires, le cerveau par exemple; osera-t-on conclure de ce fait que nous devions quelque jour ne plus avoir d'estomac? En fait la théologie a subsisté à côté de la métaphysique aussi longtemps qu'a duré la soi-disant domination de cette dernière, et l'une et l'autre subsistent aujourd'hui encore en face de la science positive. En droit on n'a nullement prouvé qu'elles dussent l'une ou l'autre disparaître. Mais il y a plus : en tant qu'il s'agit de la métaphysique, l'argument repose tout entier sur une grossière équivoque. La phase historique dénommée *métaphysique* est d'après les définitions comtistes la période où dominant les *abstractions réalisées*. C'est donc le *réalisme* au sens où Guillaume de Champeaux et Roscelin ont entendu ce terme qui, pour le fondateur du positivisme, constitue l'essence même de la métaphysique. Or c'est là une affirmation bien hardie et qui mériterait d'être prouvée. Les nominalistes du moyen âge, les métaphysiciens du xvii<sup>e</sup> siècle, Descartes, Spinoza, Leibnitz auraient été des réalistes inconscients! Passons encore sur ce point; que pourra-t-on conclure? Que ces penseurs, pour résoudre les questions qu'ils traitaient, ont usé d'une méthode défectueuse. Aura-t-on le droit d'écarter comme insolubles et oiseuses les questions elles-mêmes? Moins que jamais, si l'on ne peut montrer qu'elles étaient artificielles et verbales, qu'elles avaient pour unique origine la réalisation des abstractions et s'évanouissent dès qu'on renonce à confondre les concepts avec les êtres. Or on ne saurait prêter à Comte une semblable pensée. Il semble bien que pour lui la métaphysique ait un objet réel quoique inconnaissable. En tout cas ni lui ni ses disciples n'ont fait en ce sens aucune tentative sérieuse et suivie.

Une dernière raison a été souvent alléguée : l'origine empirique de toutes nos connaissances. Mais en prenant parti sur ce point le positivisme tranche un des problèmes les plus controversés de la philosophie. Il n'est plus qu'une philosophie comme une autre, une forme particulière d'un système très ancien, aussi ancien que le système opposé, aussi peu autorisé que lui à se réclamer de la *science positive*. Sans doute, à notre avis du moins, si cette thèse est accordée, la connaissance de l'absolu devient en effet impossible, car



nous n'avons de toute évidence aucune expérience de l'absolu. Mais il ne s'en suit pas que l'agnosticisme positiviste ait cause gagnée. Nous n'avons de l'absolu aucune expérience; alors comment savons-nous qu'il existe et que le relatif a en lui sa suprême raison d'être? N'oublions pas que le positivisme accorde à la métaphysique la réalité de son objet, encore qu'il le proclame inaccessible à la science humaine. C'est pour cela qu'il déclare celle-ci relative et intrinsèquement imparfaite. Par quelle expérience entend-il justifier ces affirmations? De quelle expérience peut-il seulement avoir extrait les notions sur lesquelles elles portent? A cette seconde question une seule réponse semble possible. On peut supposer que les termes *absolu*, *substance*, *cause*, *principe premier*, *raison d'être* ne correspondent pas à de véritables notions; qu'ils désignent des synthèses d'idées qu'on supposerait possibles quoiqu'elles ne le soient pas, comme *nombre infini* ou *carré équivalent à un cercle*. De cette façon ce qu'il y a d'intelligible dans la connotation de ces termes (les idées élémentaires dont la synthèse est postulée) pourrait être considéré comme extrait de l'expérience. Dès lors, sans doute, toute science qui reposerait sur ces pseudo-notions serait une science vaine; mais elle serait telle parce qu'elle n'aurait véritablement pas d'objet. L'inconnaissable absolu ne serait qu'une chimère, le connaissable seul existerait ou du moins seul il existerait pour nous. Nous n'aurions aucun motif de rien poser au delà, de le concevoir comme conditionné par une réalité transcendante. La science positive, en un mot, serait intrinsèquement absolue.

Faut-il entrer dans cette voie? Le positivisme doit-il fatalement aboutir au phénoménisme pur? A la formule comtiste : Nous ne pouvons connaître que des faits et des lois, convient-il de substituer cet énoncé dogmatique : Il n'existe que des faits et des lois? Admettrons-nous tout au moins que les faits et les lois tels qu'ils nous sont connus subsistent par soi sans rapport implicite à un inconnu quelconque, que leur affirmation n'enveloppe en aucun sens l'affirmation de quelque autre chose? On nous accordera sans doute qu'une semblable thèse est au premier chef une thèse métaphysique, une solution du problème de l'être. Il y a plus; il nous sera facile de montrer qu'elle rend l'existence de la science radicalement inintelligible. La science est en effet la connaissance des lois, des lois universelles et permanentes, indépendantes du temps comme du lieu. Or toute affirmation de l'universel et du permanent ne saurait être

fondée que si quelque objet réel possède ces deux qualités. Directement ou indirectement, elle porte sur un semblable objet. Certes la façon dont nous arrivons à la connaissance des lois nous interdit de les considérer elles-mêmes comme des entités universelles et éternelles des puissances qui commanderaient aux faits. Cela nous oblige à n'y voir que la manifestation de quelque réalité intemporelle. Peu importe d'ailleurs ici la nature de cette réalité, qu'on l'appelle matière, esprit, Dieu ou de tout autre nom. L'agnosticisme lui-même satisfait encore à cette condition en ce qu'il suppose à la loi un fondement dans l'inconnaissable : mais l'empirisme phénoméniste cesse tout à fait d'y satisfaire, puisque n'admettant au fond comme réels que les faits particuliers, il nie d'une manière absolue l'universel et le permanent. Si les faits sont autre chose que les signes d'une réalité qui les dépasse, qui demeure pendant qu'ils s'écoulent, toute affirmation universelle est en propres termes un non-sens. Nous ne voulons pas dire seulement par là qu'on ne saurait fournir de cette affirmation une preuve logiquement valable. C'est là une difficulté inhérente à l'empirisme en général. Mais l'espèce d'empirisme que nous discutons ici ne détruit pas seulement la possibilité de la preuve, il rend l'énoncé lui-même intrinsèquement absurde. Que les faits viennent se subsumer à un pareil énoncé cela n'est pas *absolument* impossible ; mais qu'ils le fassent avec la régularité que nous constatons, que les prédictions de la science soient, sur certains points du moins, constamment vérifiées, c'est dans l'hypothèse un véritable miracle, d'autant plus incompréhensible qu'il n'y a pas de Dieu pour l'accomplir.

Dira-t-on que nous prenons à tort le mot « fait » au sens d'événement ou de changement, qu'il peut y avoir des faits permanents et qu'il y en a en effet ? J'accorde que le mot a parfois reçu cette acception étendue. Les géomètres, par exemple, parlent parfois des faits mathématiques. Admettons donc qu'il y ait des faits physiques éternels et immuables qui servent de supports aux lois inductives. Il est clair que ces faits ne sauraient être donnés dans aucune expérience directe. Tous les êtres qui tombent sous nos sens n'ont en effet qu'une existence transitoire et changeante. Or ces faits qui échappent à nos sens et contiennent la raison des lois scientifiques ne diffèrent que par le nom des principes métaphysiques. Suivant qu'on les concevra comme inconnaissables ou connaissables on se verra ramené soit à l'agnosticisme, soit à la philosophie dogmatique.

Ni le sens commun, ni la science, ni l'histoire ne sauraient condamner la pensée spéculative. Tout argument tiré des faits contre la possibilité de leur interprétation idéale ne saurait être qu'un exemple du sophisme appelé par l'école *ignoratio elenchi*. La philosophie, comme l'a si nettement aperçu Aristote, n'est justiciable que d'elle-même; si elle n'est qu'une forme transitoire de la pensée humaine, elle seule peut se supprimer. En termes plus rigoureux, elle peut être dogmatique ou purement critique, elle ne saurait disparaître. Que la science positive puisse dans les démarches qui lui sont propres se passer de la philosophie, c'est ce que personne ne conteste. Qu'elle puisse l'exclure ou la remplacer, c'est ce que nul esprit juste ne saurait admettre. La science réduite à elle-même ne saurait justifier ses principes ni ses méthodes. Certes elle peut s'en servir avec succès comme on peut faire des pesées exactes sans connaître la théorie de la balance, mais ces principes et ces méthodes ne portent pas visiblement en eux-mêmes la garantie de leur succès. Loin de là, à s'en tenir aux apparences, celui-ci semblerait plutôt le plus incompréhensible des miracles.

De quel droit nous interdire d'en chercher la raison? Dire que cette raison n'existe pas, c'est transformer le miracle en une absurdité formelle. Dire qu'elle existe mais ne saurait être connue, c'est évidemment dépasser la science positive elle-même. Une semblable négation, pas plus que l'affirmation contraire, ne saurait reposer sur des arguments scientifiques proprement dits. A moins de s'imposer comme un dogme religieux, elle doit faire appel à des arguments métaphysiques. Qu'on l'appelle métaphysique, théorie de la science ou critique de la science, la philosophie au sens antique et traditionnel du mot a donc sa place nécessaire dans l'ensemble des connaissances humaines; elle est une fonction de la pensée que celle-ci peut négliger mais non résigner.

Même au point de vue purement théorique les problèmes philosophiques s'imposent à tout être pensant. La seule différence à cet égard entre le philosophe et les autres hommes est que ceux-ci acceptent les yeux fermés des solutions toutes faites sans se soucier de les accorder entre elles. Mais si, dans le domaine spéculatif, des esprits, d'ailleurs très éclairés, peuvent s'arrêter à ce parti, il n'en va plus de même dans la pratique. On se passe de métaphysique, on ne se passe pas de morale. Sans doute on peut abandonner sa conduite au hasard des circonstances ou accepter sans contrôle les

préjugés moraux qui règnent autour de nous ; mais toute âme bien faite comprend que c'est se diminuer soi-même et renoncer au plus noble privilège de notre nature. Or le positivisme est-il en état de nous donner une règle de conduite ? Pouvons-nous demander à la science, j'entends à la science positive, une direction pratique, une formule de l'obligation morale ? Auguste Comte l'a pensé et après lui les plus illustres représentants du positivisme. S'il fallait en juger par leur exemple, on pourrait croire en effet que cette doctrine est propre entre toutes à susciter de nobles sentiments et de généreux efforts. Mais, en ces matières, l'exemple ne prouve rien. L'homme est plein d'inconséquences et, si le plus souvent il vaut moins que son idéal, il peut quelquefois valoir mieux. La joie de la découverte et l'attrait de la nouveauté nous font souvent méconnaître le vrai caractère moral ou esthétique d'une doctrine. Tombée dans le domaine public, elle inspirera peut-être à ceux qui la recueilleront des sentiments tout différents de ceux qu'elles avaient suscités chez l'inventeur et ses premiers disciples. Puis les croyances que nous nous faisons ne sont pas celles qui nous ont faits. Nous reportons facilement sur les premières un enthousiasme que les secondes seules étaient capables d'inspirer et que leur disparition a laissé sans objet. Renan a dit : « Nous vivons du parfum d'un vase vide. » Il entendait parler pour lui-même et pour ses confrères en positivisme.

En fait la morale positive, une morale purement scientifique qui s'impose à tout homme raisonnable, abstraction faite de ses opinions métaphysiques ou religieuses, comme la géométrie ou la chimie, est encore un desideratum. Chaque positiviste a sa morale comme un simple métaphysicien. S'il y a entre eux quelque principe commun, c'est le principe utilitaire ou eudémoniste qui n'est certes pas une nouveauté philosophique. Ils définissent le bien comme Bentham, le plus grand bonheur du plus grand nombre. Toutefois ils ont pour la plupart renoncé à l'optimisme naïf qui admettait comme réel ou facilement réalisable l'accord de l'intérêt individuel et de l'intérêt collectif. Au lieu de nous présenter comme purement apparents les sacrifices qu'exige de nous le devoir, ils en reconnaissent la réalité. Ils font directement appel à l'amour du prochain, ou, comme ils disent, à l'altruisme. Certes, primitif ou dérivé, ce sentiment existe actuellement chez l'homme, mais de quel droit prétendrait-il se subordonner l'égoïsme, le dominer et le discipliner ?



L'Évangile nous dit : « Aimez Dieu par-dessus toute chose et votre prochain comme vous-même pour l'amour de Dieu. » Auguste Comte croit pouvoir s'approprier ce précepte en l'interprétant à sa manière. A Dieu il substitue le Grand Être. Ce que nous devons aimer par-dessus toute chose, c'est ce Dieu visible et tangible qu'est l'Humanité. Il croit en cela fonder une doctrine morale plus élevée et plus efficace que toutes les religions et toutes les philosophies. Plus élevée parce qu'elle est pure de toute croyance superstitieuse, plus efficace parce que le dogme qui la supporte est non seulement rigoureusement démontrable mais capable au plus haut point de frapper l'imagination. Si l'homme a pu donner sans réserve son amour à une mystérieuse entité qu'il ne saurait imaginer ni même clairement concevoir, quel culte devra-t-il vouer à un être réel et concret qui possède relativement à lui tous les attributs dont il paraît cette entité chimérique et dont l'incontestable réalité l'enveloppe perpétuellement de sa présence? Auguste Comte se plaît à proclamer en termes éloquents cette solidarité des générations qui relie les vivants aux morts et assure à ceux-ci, par l'efficacité continue de leur action, une éternelle présence au sein du groupe social, une réelle et positive immortalité.

Nous sommes loin de méconnaître la grandeur de cette conception. Auprès d'elle en particulier la religion de M. H. Spencer, le culte de l'absolu inconnaissable, du mystère comme tel, du rideau tiré derrière lequel il y a quelque chose, nous semble faire une figure un peu mesquine. Mais, s'il faut voir dans la religion positive autre chose qu'un ensemble de métaphores poétiques, n'est-elle pas la négation de la philosophie positive tout entière? Le Grand Être, tel que Comte semble le concevoir, n'est pas plus une donnée de l'expérience que le Dieu chrétien ou l'idée hégélienne avec lesquels il est bien près de se confondre. S'il s'agit non d'une collection nominale d'existences accidentelles, mais d'un être véritablement un, si la vie de l'humanité a une réalité propre et représente autre chose que la totalité abstraite de nos vies individuelles, c'est qu'elle n'est pas déterminée par celles-ci, mais au contraire les détermine, c'est qu'elle-même a posé dans la nature les conditions de sa propre réalisation et qu'elle la poursuit à travers la succession des générations solidaires. C'est que les mœurs, les lois, les institutions, les grandes époques de l'histoire, l'art, la religion, la philosophie et la science ont leur suprême explication dans l'expansion de sa puissance



créatrice, expansion qui est en même temps retour sur soi et création de soi; c'est que le déterminisme scientifique qui nous montre le conséquent conditionné par l'antécédent est un point de vue inférieur et superficiel; c'est que la science positive a besoin d'être complétée et corrigée par la philosophie; c'est qu'en un mot le positivisme est faux et l'hégélianisme est vrai.

Dira-t-on que l'altruisme n'a pas besoin de se recommander d'une conception religieuse quelconque positive ou métaphysique, qu'il s'impose de lui-même comme règle de conduite à raison des avantages qu'il procure? La thèse est équivoque. Ces avantages dont on parle sont-ils individuels ou sociaux? Du point de vue social il est incontestable que le développement de l'altruisme est un bien; mais c'est à l'individu que la morale prescrit des devoirs. Or si l'individu n'est pas d'avance disposé à sacrifier ses intérêts à ceux du groupe il sera ridicule d'alléguer ceux-ci comme motifs du sacrifice qu'on lui demande. Il faudra donc prescrire le désintéressement au nom de l'égoïsme. Pour l'utilitarisme ancien, qui réduisait à l'amour de soi tous les sentiments humains, c'eût été une flagrante absurdité; mais, la possibilité de l'altruisme admise, ce n'est plus là qu'un simple paradoxe. Il n'est nullement contradictoire de soutenir que le dévouement ait ses joies propres supérieures en intensité à celles qu'il sacrifie, qu'il nous procure un bonheur plus grand que l'amour exclusif de nous-mêmes. Toutefois si la thèse n'est pas absurde elle est loin d'être scientifiquement démontrée; si l'amour d'autrui nous cause certains plaisirs, il est aussi pour nous une source de peines. Celles-ci ne peuvent-elles jamais excéder ceux-là? L'homme désintéressé vit, dit-on, d'une vie plus complète et plus intense. Est-ce vrai absolument? Un César, un Napoléon n'ont-ils pas trouvé dans la poursuite de fins égoïstes l'emploi des facultés les plus rares et de la plus dévorante activité? Puis la condition du bonheur est-elle de multiplier nos désirs ou de les restreindre, d'étendre ou de limiter la surface que nous présentons aux coups de la fortune? Peu de gens peuvent être Alexandre, tout le monde peut être Diogène. Se contenter de peu est peut-être le parti le plus sûr. « Mieux vaut être, dit Stuart Mill, un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait. » C'est là une noble parole, mais si elle est telle, c'est précisément parce qu'elle dépasse le point de vue de l'hédonisme. A s'en tenir à ce point de vue on comprend qu'Ulysse n'ait pu persuader Gryllus. Chacun prend son plaisir où il le trouve. Vainement on vantera

devant un sourd les émotions que procure la musique. Nul ne doute qu'un Vincent de Paul ne trouve dans la charité des jouissances supérieures aux plaisirs vulgaires. Mais ces jouissances tous les hommes sont-ils aptes à les goûter? Autant vaudrait soutenir qu'ils sont tous capables d'éprouver celles d'un Archimède ou d'un Newton. Le plus grand bonheur pour chacun de nous n'est pas le plus grand en soi, mais le plus grand que sa nature lui rende accessible. D'ailleurs altruisme et moralité sont loin d'être termes synonymes. Je puis aimer passionnément mes amis et mes proches, éprouver une vive sympathie pour les douleurs dont je suis témoin, et me soucier fort peu du plus grand bonheur du plus grand nombre. Qui me convaincra que j'ai tort? Goûterai-je plus vivement les plaisirs propres à l'altruisme quand, au lieu de suivre sans contrainte les impulsions de mon cœur, j'aurai appris à les régler d'après les lois de l'arithmétique?

On nous faisait espérer une morale positive, c'est-à-dire scientifiquement rigoureuse, la promesse jusqu'ici n'a pas été tenue. D'ailleurs les positivistes les plus récents semblent de jour en jour se désintéresser d'un problème qu'ils désespèrent de résoudre. Or si la méthode scientifique est reconnue impuissante dans l'espèce, si l'on persiste d'autre part à refuser toute valeur à la pensée spéculative, il ne nous reste plus d'issue que le nihilisme moral, ou le mysticisme confessionnel. Il y aura peut-être encore parmi nous de bons chrétiens, de pieux israélites, et de fervents bouddhistes : il n'y aura plus d'honnêtes gens.

Le positivisme et le kantisme, quelles que soient les différences qui les séparent, présentent cependant trop d'analogies pour qu'il ne se soit pas produit des tentatives de conciliation. En fait beaucoup d'auteurs contemporains semblent s'être inspirés à la fois de ces deux philosophies. Il n'existe cependant chez nous qu'un philosophe qui ait réussi à grouper un certain nombre d'adhérents autour d'une doctrine précise et définie, intermédiaire entre le phénoménisme positiviste et le kantisme proprement dit. Ce philosophe est M. Renouvier, fondateur du néo-criticisme. Le néo-criticisme est une sorte d'éclectisme. J'entends par là qu'il n'est pas fondé sur une conception d'ensemble qui se subordonnerait les thèses particulières, mais qu'il groupe un certain nombre de thèses indépendantes en un tout quelque peu factice. Ce n'est pas que ce système manque absolument d'unité, mais son unité lui est en quelque

sorte extérieure. C'est une unité de synergie. Le principe du nombre emprunté à Cauchy, le phénoménisme emprunté à Hume ou à Stuart Mill, la doctrine de la croyance libre empruntée à Lequier, enfin les thèses proprement kantienne, la théorie des catégories (profondément altérée), le primat de la raison pratique et les postulats, concourent à une même fin : la défense de la morale traditionnelle et spécialement du libre arbitre. En cela sans doute le système est un, mais comme un mécanisme ingénieux plutôt que comme un organisme véritable. La multiplicité même des principes sur lesquels il repose nous empêche d'en aborder ici la discussion détaillée. Nous nous bornerons à examiner celle de ses théories qui nous semble la plus importante, la théorie de la liberté.

La déduction de la liberté se fait chez Kant en deux moments distincts. Il prouve d'abord théoriquement que la liberté est possible, puis, se plaçant au point de vue moral, qu'elle est pratiquement nécessaire, M. Renouvier suit la même marche. Pour lui comme pour Kant, la liberté n'est ni un fait qu'on puisse empiriquement constater, ni un théorème démontrable *à priori*. C'est un article de foi morale, une croyance, obligatoire parce qu'elle est analytiquement contenue dans le concept du devoir. La raison théorique doit se borner à prouver qu'elle n'a rien d'absurde. Mais sur la nature de cette démonstration l'accord cesse entre les deux philosophes. Abandonnant au déterminisme l'univers phénoménal, Kant relègue la liberté dans l'inconnaissable région des noumènes. Or la théorie des noumènes est un des points les plus controversés de la philosophie kantienne. Comment la liberté trouverait-elle dans ce monde problématique un inviolable asile? Les doutes que soulève l'existence même de la chose en soi atteignent forcément la liberté. Puis cette liberté transcendante suffit-elle vraiment à la morale? C'est dans ce monde que s'écoule notre vie, que nous luttons pour le bien, que nous nous sentons obligés; c'est ici et non ailleurs que nous devons être libres. Aussi, rejetant le noumène comme une inutile fiction, M. Renouvier replace la liberté au sein des phénomènes.

Que faut-il pour cela? Nier le déterminisme absolu admis par Kant; concevoir comme possible l'intercalation dans la série phénoménale de termes radicalement nouveaux.

En prenant ce parti M. Renouvier renonce au principal avantage théorique du criticisme kantien. Destinée avant tout, par son auteur, à réfuter le scepticisme de Hume, la critique de la raison pure

objecte au philosophe écossais la distinction de l'apparence (*Schein*) et du phénomène réel (*Erscheinung*). Or c'est en tant que soumis sans réserve aux catégories de l'entendement et par suite au plus rigoureux déterminisme que celui-ci peut s'opposer à celle-là. Abandonner le déterminisme c'est abandonner avec lui la distinction que Kant avait prétendu fonder, c'est enlever à la critique toute signification sérieuse, et réduire la doctrine des catégories à un nativisme psychologique sans aucune portée spéculative. Obtient-on tout au moins le résultat qu'on se propose? A-t-on réellement mis hors de doute la possibilité de la liberté morale?

Dès que le déterminisme absolu n'est pas la loi nécessaire de l'univers phénoménal, la dépendance de nos résolutions à l'égard de leurs antécédents ne peut plus s'établir que par les faits et, comme toute généralisation empirique, elle devient plus ou moins précaire. Le déterminisme psychologique cesse ainsi d'être au-dessus du doute; mais qu'il soit seulement douteux dans la mesure où le sont les lois les mieux assises de la physique, cela ne satisfait pas complètement le philosophe. Or David Hume et Stuart Mill ont, du point de vue empirique, soutenu avec une incontestable solidité d'argumentation la thèse de la plus forte motivation. Le plus sûr est de ne pas s'y heurter. On accordera donc que nous nous décidons toujours dans le sens où nous sollicitent les motifs les plus forts. Mais, au cours de la délibération, des motifs ne peuvent-ils pas surgir qui n'aient aucune raison d'être dans l'évolution antérieure de nos pensées, qui soient des idées nouvelles, ou des sentiments nouveaux, nouveaux d'une nouveauté absolue, sans aucune racine dans le passé? Il est clair que la question ainsi posée ne saurait comporter de solution directe. Jamais notre conscience n'éclairera d'une lumière assez vive les profondeurs de notre vie psychique pour qu'en toute assurance nous puissions répondre oui ou non. Sur ce point le doute est invincible. M. Renouvier apporte d'ailleurs une nouvelle raison de douter. Se fondant avec plus ou moins de droit sur l'impossibilité mathématique du nombre infini, il soutient que la série des phénomènes a dû commencer; qu'il y a un commencement absolu des choses avant lequel il n'existait rien, pas plus un Dieu créateur que les soi-disant créatures. Or si un commencement absolu s'est produit, ce dont, selon l'auteur, nous ne saurions douter, pourquoi ne pourrait-il pas s'en produire d'autres? Pourquoi, la série phénoménale une fois instituée, des phénomènes radicalement nou-



veaux ne viendraient-ils pas y prendre place, des phénomènes qui apparaîtraient sans raison aucune, ni plus ni moins que le premier commencement? Pourquoi ce fait ne se produirait-il pas en nous, dans les profondeurs mêmes de notre conscience? Ainsi se trouverait brisée la chaîne qui selon le déterminisme lie notre avenir à notre passé; nous serions véritablement libres. C'est dire que nous le sommes en effet, si, théoriquement problématique, la liberté est pratiquement nécessaire.

Accordons pour l'instant à l'auteur qu'il se produit en effet des événements absolument nouveaux, que certains états psychiques surgissent en nous sans raison aucune et viennent briser la chaîne qui lie l'avenir au passé; est-il vrai que nous sommes libres? Oui sans doute, si la liberté n'est que l'indétermination elle-même; si ce concept tout négatif épuise véritablement son essence : non, si l'idée de liberté a un contenu positif, s'il faut la définir avec Kant détermination par soi.

En quel sens, dans le système, pourra-t-on soutenir que le moi se détermine lui-même, est la cause réelle de son action? Le moi n'est par hypothèse qu'une série de phénomènes et la résolution volontaire n'est que l'un de ces phénomènes. Cette résolution est-elle libre au moment où elle se produit? Le moi est-il libre à l'instant même où il se décide? Nullement. La résolution est la suite nécessaire de ses antécédents donnés, elle leur est indissolublement liée. Qu'importe à sa qualification que tel ou tel de ces antécédents soit ou ne soit pas la conséquence d'autres faits antérieurs. Dira-t-on que le moi est libre au moment où se produit le commencement absolu? Libre de quoi? Puisque par hypothèse ce commencement est un fait sans antécédent, on ne saurait dire que le moi en soit la cause. Il ne le produit pas, il le subit. S'il l'avait en quelque manière appelé ou suscité ce ne serait plus un commencement absolu. Recevoir on ne sait d'où une imprévisible modification est-ce ce qu'on peut appeler détermination par soi? On se refuse à me tenir pour libre si ma résolution est le terme d'une série où chaque conséquent est déterminé par un antécédent; c'est sans doute parce que remontant d'antécédents en antécédents on arrive, en dernière analyse, à un antécédent qui n'ayant plus sa cause en moi ne peut plus être mon acte. Mais un événement sans précédent aucun ne m'appartient pas davantage. Il est mien, dira-t-on, en ce sens qu'il se produit en moi. Mais en est-il autrement de la sensation que provoque en moi une cause extérieure



ou de la disposition héréditaire que j'ai reçue de mes ancêtres? Si celui-là me laisse libre, pourquoi celles-ci altèrent-elles ma liberté? Ou tout ce qui est en moi est mien et ma résolution, nécessaire ou contingente, est libre parce qu'elle est mienne, ou rien n'est mien que ce qui est par moi et l'hypothèse des commencements absolus ne sert de rien à la liberté. Abandonnera-t-on la définition kantienne de la liberté et fera-t-on consister celle-ci dans le seul indéterminisme? Si c'est là une définition de mots elle ne saurait être discutée; mais, ainsi entendue, la liberté n'a plus rien à voir avec la morale.

En quel sens la morale postule-t-elle la liberté? Un ordre, dit-on, n'a de signification que si le sujet auquel il s'adresse a le pouvoir réel de l'accomplir. On écarte le déterminisme sous prétexte qu'il supprime ce pouvoir. A l'instant où l'ordre m'est donné il est, dit-on, absolument nécessaire ou que je l'accomplisse, ou que je ne l'accomplisse pas; car dès cet instant ma résolution pourrait être infailliblement prévue par un esprit omniscient. Voyons maintenant ce qu'on gagne dans l'hypothèse que nous discutons. On échappe à l'argument qui précède. La prévision alléguée devient en effet inadmissible. L'accomplissement de l'ordre donné reste en tout état de cause une possibilité logique.

Mais possibilité logique et pouvoir réel sont deux choses très différentes. Si le pouvoir réel implique la possibilité logique, la réciproque n'est pas vraie. L'ordre peut être exécuté, cela ne veut pas dire que le sujet puisse l'exécuter. Si dans l'espèce il est permis de le dire, c'est comme on dit qu'ayant pris un billet à la loterie, il peut gagner le gros lot. Pour que j'eusse le pouvoir réel de faire ou de ne pas faire mon devoir, il faudrait que cela dépendit de moi et de moi seul. Or il en est ici tout autrement. Cela dépend du hasard des commencements absolus. A vrai dire cela ne dépend de rien ni de personne. C'est là une possibilité absolue, inconditionnée, sans fondement dans le sujet, ni hors de lui. Pas plus que la nécessité absolue, la contingence absolue n'est compatible avec la liberté morale et ne fonde la responsabilité. Je ne puis me sentir responsable de ce qui s'impose à moi. Or le hasard me domine aussi souverainement que le destin. Opposés dans leur essence, l'un et l'autre soutiennent avec moi comme avec toute cause particulière une relation identique. L'un et l'autre suppriment en fait les causes particulières comme telles et ne leur laissent que l'apparence de la causalité.

Ainsi le néo-criticisme, même en sacrifiant les conditions de tout

savoir et, à notre avis, de toute réalité phénoménale, ne réussit point à établir sa thèse capitale. De la liberté morale il ne nous donne que l'ombre. En ce qui concerne les sanctions de la loi morale, sa position est peut-être plus intenable encore. Il est étrange qu'il ait pu méconnaître la liaison intime des postulats kantien et du réalisme agnosticiste. La première de ces théories ne saurait en effet subsister sans la seconde. S'il y a un fond inconnaissable des choses on peut admettre que le devoir contienne une incomplète révélation du mystère transcendant. Du monde impénétrable des *noumènes* rien ne parvient à nous qu'un ordre, un commandement absolu sans condition et sans motif. Il est naturel de penser que cet ordre exprime en un certain sens la nature de l'être nouménal ou que nous pouvons symboliquement nous représenter cet être comme une volonté qui s'intéresserait à l'exécution de cet ordre, comme une volonté du Bien. Mais dans l'hypothèse du néo-criticisme il n'est rien qui puisse nous induire en de semblables pensées. L'être n'a pas d'arrière-fond mystérieux. Il est tout en surface. Ce qu'il peut y avoir au delà des phénomènes connus, ce sont d'autres phénomènes et rien de plus. Or ce que l'expérience nous apprend de la nature phénoménale ne nous autorise guère à lui attribuer une orientation morale. D'ailleurs nous ne pouvons assigner au cours des phénomènes une direction quelconque. Il est par hypothèse indéterminé. Le hasard des commencements absolus vient à chaque instant le détourner dans un sens ou dans un autre. Comment serait-il astreint à justifier les postulats moraux? Le hasard peut-il s'intéresser à l'accomplissement du Bien? N'est-il pas la négation même de la finalité? Certes il n'est pas théoriquement absurde qu'il y ait pour nous une autre vie. S'il y en a une il se pourrait bien que nous y fussions traités selon nos mérites, récompensés du bien que nous avons pu faire, punis de nos crimes ou de nos fautes. Tout cela n'est pas absurde, c'est possible, si l'on veut, en ce sens qu'on ne peut démontrer rigoureusement le contraire; mais ce sont là des hypothèses sans fondement donné et même sans fondement concevable, des hypothèses en l'air. Elles pourront tout au plus séduire une imagination prévenue, elles ne sauraient être l'objet d'une croyance raisonnable.

Nous ne saurions méconnaître la haute valeur intellectuelle de M. Renouvier ni de ceux qui ont travaillé à la diffusion de ses doctrines. Ils ont contribué plus peut-être que personne à entretenir chez nous le goût et le souci des spéculations philosophiques. Par

leur pénétrante critique des systèmes contemporains, ils ont mis en garde les esprits contre de séduisantes erreurs. Ils conserveront une place enviable dans l'histoire de la philosophie moderne; mais, comparée au criticisme kantien, leur doctrine ne nous semble pas un progrès. Nous y verrions plutôt une véritable rétrogradation. Avec eux le criticisme perd en profondeur ce qu'il gagne en simplicité et en clarté apparente. C'est un criticisme populaire, plus accessible que celui de Kant, mais moins satisfaisant encore pour la pensée spéculative. Un pas est fait en arrière, vers l'empirisme de Hume. La thèse qui faisait la force et l'originalité du rationalisme kantien est abandonnée. Entre Stuart Mill et M. Renouvier nous ne voyons de désaccord essentiel que dans les doctrines morales; or l'utilitarisme du premier a peut-être plus d'affinité que l'impératif catégorique avec leur commun phénoménisme.

En fait aucune doctrine nouvelle ne s'est produite qui ait rompu complètement soit avec la tradition kantienne, soit avec la tradition empirique. Le positivisme s'est borné en philosophie à reprendre et à développer les thèses de l'empirisme sans y rien ajouter de réellement nouveau, sans les rendre plus solides ou plus cohérentes. Dans cet ordre d'idées la doctrine de Hume n'a pas été dépassée. Le criticisme d'autre part, loin de se compléter et de se fortifier, nous semble avoir plutôt rétrogradé et s'être compromis par d'imprudentes concessions à la doctrine adverse. Il n'est donc pas permis de considérer l'hégélianisme comme une doctrine arriérée, désormais reléguée dans le passé, sans intérêt aucun pour le présent et pour l'avenir. Il reste au contraire, historiquement du moins, la philosophie la plus avancée. C'est le dernier effort considérable qu'ait tenté l'esprit humain pour mettre dans ses connaissances la cohésion et l'unité, pour comprendre l'univers et se comprendre lui-même.

## VIII

### CONCLUSION

Ni l'empirisme pur, ni le kantisme ne sont des positions logiquement tenables. Nous croyons dans tout ce qui précède l'avoir suffisamment établi. D'autre part c'est toujours sans succès qu'on a cherché depuis Kant à retourner en arrière, à revenir au dogmatisme que sa *Critique* a condamné. Schopenhauer, quel que soit son talent d'écrivain, ne saurait, comme philosophe, être comparé à Hegel. Il a dû le succès posthume et momentané de son œuvre moins à sa valeur métaphysique qu'aux sentiments pessimistes qui ont trouvé en elle leur plus systématique expression. Au contraire l'hégélianisme, négligé mais non réfuté, abandonné aux vaines déclamations et aux railleries faciles des esprits superficiels, conserve pour le penseur ses droits à un examen sérieux et pour ainsi dire son actualité.

Nous croyons avoir fait justice des arguments qu'on a coutume de diriger contre lui et qui n'ont d'autre fondement qu'un grossier malentendu. Il est néanmoins une dernière objection en apparence plus plausible quoiqu'en définitive aussi peu fondée et que nous ne voulons point passer sous silence. D'après certains philosophes contemporains toute pensée métaphysique est enfermée dans une alternative. Le premier principe de toutes choses ne peut être conçu que de deux façons : comme entendement ou comme volonté. En Dieu l'un de ces pouvoirs doit primer et limiter l'autre. C'est en ces termes que la question s'est déjà posée au moyen âge. Saint Thomas l'a résolue dans le premier sens et Duns Scot dans le second. Thomisme ou scotisme, tels sont encore aujourd'hui, pourrait-on dire, les deux pôles de la spéculation. Or opter pour l'entendement c'est

opter pour le fatalisme, c'est nier la liberté en Dieu et dans l'homme, c'est aussi se condamner à ignorer la différence essentielle du réel et de l'abstrait, et substituer au mouvement et à la vie un système de notions inertes et rigides. Opter pour la volonté c'est réintégrer le réel dans son domaine propre, c'est sans doute restreindre les prétentions de la science, mais c'est par cela même la préserver des erreurs où peut l'entraîner la témérité spéculative, c'est enfin proclamer la liberté divine et rendre intelligible la liberté humaine. Or Descartes, Kant, Schopenhauer, Schelling dans sa seconde philosophie prennent le parti de la volonté; Spinoza, Leibniz, Hegel celui de l'entendement.

Une première remarque s'impose. Si Hegel, comme Spinoza ou Leibniz, est taxé d'intellectualisme exclusif, ce n'est pas son exclusivisme qu'on lui reproche, mais plutôt son intellectualisme. A cet intellectualisme on prétend substituer un principe non moins exclusif, mais directement contraire. Or cette prétention nous semble tout à fait inadmissible. Entendement et volonté sont au fond deux termes inséparables. Néanmoins si à la rigueur l'entendement comme pur lieu ou comme système immobile des idées peut être par abstraction conçu sans la volonté, la réciproque n'est pas vraie. Sans entendement la volonté ou l'amour (quelques-uns préfèrent ce vocable) ne sont plus que des mots dénués de sens. S'ils désignent encore quelque chose ce quelque chose n'est qu'une puissance aveugle et brutale; sans représentation il n'y a pas de choix et sans choix pas de volonté. De quelque nom qu'on décore cette puissance dénuée d'entendement, c'est la force et rien de plus; force immatérielle si l'on veut, mais nullement spirituelle. C'est donc la force que le système prend pour principe; c'est à elle qu'il subordonne, avec l'entendement qui les conditionne, la véritable volonté et le véritable amour.

D'autre part le reproche adressé à l'hégélianisme montre seulement qu'on le connaît mal. Déjà Spinoza et Leibniz se défendaient l'un et l'autre d'isoler l'entendement de la volonté. La volonté est en principe chez Spinoza l'affirmation de soi essentielle à toute idée, elle est de même pour Leibniz l'appétition inséparable de la représentation. Toutefois on pourrait à la rigueur prétendre que ces philosophes affirment l'unité indissoluble des deux termes sans autre raison que l'expérience ou que les nécessités du système. Mais Hegel répond d'avance, implicitement, à une telle insinuation. Si l'*Idée* a



chez lui, selon sa propre expression, « des pieds et des mains », si elle est par excellence un principe actif, une volonté, elle ne le doit pas à l'adjonction arbitraire d'un principe étranger. Son activité, c'est son essence même, puisque cette essence enveloppe sa négation et son passage dans son contraire. Dans sa suprême concentration en soi, en tant qu'Idée absolue, elle est aussi bien volonté que raison et c'est même, comme nous l'avons vu, l'Idée pratique ou la pure volonté du Bien qui opère immédiatement cette définitive réalisation en rejoignant l'Idée théorique antérieurement posée. On voit combien il est arbitraire de considérer l'hégélianisme comme un intellectualisme exclusif et de le condamner de ce chef. La plus haute originalité du système consiste précisément à supprimer les oppositions de l'entendement et de la volonté, du réel et de l'idéal, de la raison théorique et de la raison pratique, soit, en termes plus concrets, de la pensée et de l'action.

S'il ne suffit pas pour réfuter un philosophe de relever dans ses écrits quelques erreurs de fait ou même de montrer qu'il s'est trompé dans quelques déductions, s'il ne suffit pas non plus de lui imputer gratuitement des absurdités manifestes, Hegel n'a pas été réfuté. De toutes les philosophies, il en est une dont la critique n'a point encore ébranlé les fondements et qui, parmi les ruines des systèmes antérieurs, se tient encore debout dans son imposante intégrité.

Est-ce à dire que cette philosophie représente le résultat définitif de la spéculation moderne; que celle-ci, comme la pensée grecque après Aristote, n'ait plus qu'à décliner ou à se disperser dans des recherches particulières? Les progrès du positivisme pourraient nous induire à le croire; mais ces progrès se ralentissent déjà et semblent près de s'arrêter. La vision de plus en plus nette des limites de la science proprement dite ramènera sans doute vers la philosophie les esprits que préoccupent les grands problèmes. Toutefois en de semblables matières la prévision est impossible. On ne peut prévoir l'apparition du génie. Or s'il a fallu un Leibniz pour réfuter Descartes, un Kant pour réfuter Leibniz, une seule chose est pour nous certaine : c'est que celui qui réfutera Hegel, qu'il doive apparaître demain ou qu'il tarde encore plusieurs siècles, sera lui-même un Hegel. C'est seulement en absorbant dans un système plus vaste les résultats acquis par celui-ci, qu'il lui sera permis de le dépasser. Jusque-là l'hégélianisme demeurera l'expression la plus haute et la plus com-

préhensive de la pensée philosophique, et, selon l'heureuse expression de M. William Wallace, continuera à barrer le chemin.

Est-ce à dire que nous devons nous faire hégéliens? Si ce terme doit impliquer une adhésion entière et sans réserve à toutes les doctrines professées par Hegel, ce serait demander l'impossible. La philosophie de Hegel est une véritable encyclopédie. Il ne se peut que dans une œuvre aussi complexe toutes les parties aient une égale valeur. Fatalement il doit s'en trouver de plus faibles, de plus conjecturales, ou de moins profondément élaborées. C'est là un héritage qu'on ne saurait accepter que sous bénéfice d'inventaire. D'ailleurs le temps est passé des écoles et des sectes telles que l'antiquité les a connues. Encore dans ces milieux relativement fermés la doctrine du fondateur était-elle loin de se perpétuer sans altération. Les formules, il est vrai, duraient souvent plus que les théories et l'on mettait volontiers le vin nouveau dans les vieilles outres; la pensée néanmoins ne cessait d'évoluer. C'est qu'un système n'est pas un dogme et, si la croyance littérale est de mise quelque part, ce n'est pas en philosophie. L'esprit ne saurait sincèrement adhérer qu'à ce qu'il comprend et l'on n'accepte en fait une doctrine quelle qu'elle soit qu'en la repensant soi-même et en la refaisant à sa mesure. Elle ne se transmet qu'en s'altérant, en se réfractant pour ainsi dire à travers les milieux où elle est appelée à pénétrer. Chaque peuple, chaque génération, chaque individu l'interprète à sa manière. D'autre part le génie lui-même n'échappe pas à la loi commune. Si puissante que soit la pensée d'un homme, de quelque hauteur qu'il domine ses contemporains, il reste toujours à certains égards de son temps et de son pays. Il en parle le langage, il en partage, au moins sur quelques points, les passions et les préjugés. Quel que soit le fond impersonnel et impérissable de ses ouvrages, ils portent toujours dans la forme la marque d'une personnalité. Il en est en cela du philosophe comme du poète et de l'artiste. Toute œuvre humaine a des parties caduques, et s'attacher trop servilement à la lettre, c'est se condamner à trahir l'esprit.

Le moyen âge a eu raison de proclamer Aristote le prince des philosophes. Il l'était en effet sans conteste à cette époque et devait rester tel jusqu'à Descartes. Le tort des scholastiques n'est pas de l'avoir pris pour modèle ni même d'avoir désespéré de l'égaliser. C'est de s'être systématiquement enfermés dans le cercle des questions qu'il avait abordées et trop exclusivement attachés à ses for-

mules. Ils ignoraient que les rois de la pensée ont pour mission d'émanciper l'esprit et non de l'asservir. Il n'est pas à craindre que nous tombions dans les mêmes erreurs. Notre âge n'est pas celui de l'admiration sans réserve, ni du respect superstitieux. Nous sommes moins que jamais disposés à jurer sur la parole d'un maître quel qu'il soit. Si donc nous devenons hégéliens, ce ne peut être qu'au sens large du terme. Nous subirons l'influence de Hegel comme actuellement nous subissons celle de Kant. Nous ne lui demanderons pas des solutions toutes faites, des réponses indiscutables à toutes les questions spéculatives ou pratiques, mais une direction nouvelle, une conception à la fois plus large et plus précise de la science philosophique et des procédés dont elle dispose. Nous semblons plus que jamais nous éloigner de Hegel et en quelque sorte lui tourner le dos. Si néanmoins sa philosophie contient la vérité du criticisme, si seule parmi les doctrines modernes elle concilie, fût-ce provisoirement, les antinomies de la pensée kantienne, nous y serons fatalement ramenés. Lors même que nos préjugés continueraient longtemps encore à nous la rendre suspecte, nos propres efforts pour nous affranchir de la contradiction et du doute nous en rapprocheront de plus en plus et nous prépareront à la comprendre.

Il y aurait cependant pour nous de grands avantages à entreprendre au plus tôt l'étude consciencieuse de l'hégélianisme. Le premier résultat de cette étude serait de rappeler aux philosophes l'importance capitale de leur science et sa haute dignité. Même parmi les défenseurs et les représentants de la philosophie, un trop grand nombre s'est en partie laissé convaincre par les sophismes de ses adversaires. De ce qu'elle n'est pas une science comme les autres on en vient trop aisément à conclure qu'elle n'est pas une science, à ne plus voir en elle qu'une synthèse subjective, je ne sais quoi d'intermédiaire entre le roman et le savoir positif. Son rôle n'est pas d'étendre par des hypothèses notre vision mentale au delà des limites du certain. L'hypothèse sans doute ne lui est pas interdite, non plus qu'aux sciences particulières; mais en faire son domaine propre, c'est méconnaître sa dignité et dénaturer sa notion. Si la philosophie s'oppose à la science positive, c'est comme l'intelligence des choses s'oppose à leur simple connaissance. Elle n'a pas pour objet d'accroître notre savoir, mais plutôt de l'approfondir; sa fonction est de découvrir la logique interne des faits, leur rationalité foncière ou en un mot de les comprendre. On voit par

là que la philosophie peut exister à côté de la science sans pour cela l'exclure et que, si elle la subordonne, c'est en un sens purement idéal. On voit aussi que la science positive ne saurait comme telle condamner la philosophie, non plus d'ailleurs que la justifier.

Il semble toutefois que celle-ci présuppose logiquement celle-là comme l'intelligence d'un fait en suppose la constatation, et l'on pourrait être disposé à conclure qu'avant l'achèvement de la science toute philosophie est une tentative prématurée. Un pareil raisonnement se réfute par sa seule généralisation. Si les fonctions supérieures de la pensée humaine doivent demeurer suspendues jusqu'à ce que les autres aient accompli leur œuvre, celle-ci étant en un sens infinie, ces fonctions supérieures ne s'établiront jamais. La science n'a pas attendu pour naître que l'expérience vague n'eût plus rien à nous enseigner. Les naturalistes ont commencé à classer les espèces avant de les avoir toutes découvertes. Les physiiciens ont entrepris leurs recherches avant que les mathématiques fussent achevées. L'œuvre de la science universelle et plus généralement celle de la civilisation devait être abordée de toutes parts à la fois, dût sur certains chantiers le travail s'arrêter par instants jusqu'à ce que les progrès accomplis ailleurs permissent de le reprendre utilement. Cette gigantesque entreprise, qui enveloppe et résume toutes les autres, ne pouvait se poursuivre sans tâtonnements et sans mécomptes. Ainsi les diverses recherches, quoique distinctes et en un certain sens indépendantes, demeurent néanmoins solidaires et chaque partie de l'ensemble doit ses progrès à la collaboration de tous.

Toutefois, pour qu'à une époque éprise comme la nôtre de précision scientifique et de rigueur méthodique, la philosophie fasse autre chose que de végéter obscurément, elle doit avant tout garder elle-même la conscience de ses droits et de sa haute mission. Elle ne saurait sans déchoir accepter le rôle subalterne où quelques-uns prétendent la réduire. Elle doit se faire sans doute de plus en plus scientifique, mais non en érigeant des constructions hâtives sur les derniers et les plus contestables résultats des sciences, ni en s'appropriant leurs méthodes insuffisantes pour son objet. Ce qu'elle doit demander aux résultats des sciences particulières c'est de l'éclairer plus complètement sur la signification de leurs principes. Elle doit prendre d'autre part une conscience de plus en plus nette de la méthode qui lui appartient. Cette méthode n'est pas précisément nouvelle et, si Hegel en a donné la formule la plus exacte, c'est celle



que depuis Platon tous les grands métaphysiciens ont plus ou moins sciemment pratiquée. C'est la seule qui puisse convenir à la science absolue, j'entends à une science qui n'accepte pas aveuglément ses principes de l'expérience ou du sens commun, mais qui prétend les critiquer et, en un certain sens, les démontrer.

Ainsi la philosophie poursuivra sa tâche qui est de rendre l'univers de plus en plus intelligible. Elle continuera à progresser de la manière qui lui est propre, c'est-à-dire à étendre et à préciser ce tableau systématique du monde idéal et du monde réel, qu'en dépit de leurs divergences apparentes les penseurs ont d'âge en âge travaillé à compléter. Son œuvre ne serait achevée que le jour où, ses dernières déductions rejoignant les plus hautes généralisations des sciences particulières, les unes trouveraient dans les autres leur suprême consécration. Alors serait définitivement constituée l'unité du savoir humain. La *Science* cesserait d'être un mot ou une généralité vaine pour devenir la souveraine réalité. Que cet idéal entrevu par Hegel n'ait pas été atteint par lui, c'est ce dont nous convenons volontiers et ce dont il serait sans doute facilement convenu lui-même. Qu'il soit inaccessible en soi, c'est ce que l'on ne saurait admettre sans désespérer de la raison. Que sa réalisation excède à jamais la puissance intellectuelle dévolue à notre espèce, c'est ce qu'il nous est interdit de décider. En tout cas c'est là le but vers lequel doivent converger les efforts des philosophes et des savants.

En résumé, nous ne revendiquons pas pour Hegel le titre de docteur infaillible. Dût-il, comme Aristote, attendre pendant des siècles un continuateur ou un rival digne de lui, il ne saurait jusque-là concentrer sur lui seul l'attention et les efforts de tous les esprits philosophiques. Nous continuerons à étudier ses devanciers et à tirer profit de leur étude. Descartes et Leibniz n'ont pas fait oublier Aristote ni Platon et, après Kant, nous lisons encore Leibniz et Descartes. D'autre part nous ne cesserons pas de débattre pour notre compte les hautes questions que ces penseurs ont essayé de résoudre. Aussi bien en définitive chacun de nous ne peut-il penser qu'avec sa propre raison. Mais, parmi les maîtres les plus éminents de l'intelligence humaine, Hegel a, croyons-nous, sa place marquée et le dernier venu des grands systèmes philosophiques nous semble appelé à exercer sur les esprits une influence aussi profonde et aussi durable que les plus célèbres des doctrines antérieures.



## TABLE DES MATIÈRES

---

CHAPITRE	I. — L'idéalisme absolu et la logique spéculative.....	1
—	II. — La Science de l'Être .....	23
—	III. — La Science de l'Essence.....	52
—	IV. — La Science de la Notion.....	84
—	V. — La logique dans le système.....	111
—	VI. — Le dogmatisme de Hegel.....	135
—	VII. — Hegel et la pensée contemporaine.....	159
—	VIII. — Conclusion.....	182













BINDING SECT. SEP 14 1972

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

B  
2949  
L8N6

Noel, Georges  
La logique de Hegel

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C  
39 14 02 24 02 022 1