

Journée d'étude du laboratoire MAPP

Lectures de Hegel

Journée d'études jeunes chercheurs
organisée par Victor Béguin et Gilles Marmasse

PROGRAMME ET TEXTES D'APPUI



5 décembre 2018 | Salle Jacques d'Hondt | 36, rue de la Chaîne | Poitiers

PROGRAMME DES INTERVENTIONS

Matinée — présidence : Victor Béguin (Université de Poitiers)

10h-10h45 – Jean-Baptiste Vuillerod (Université Paris Nanterre) : « L' "idéal" grec dans le *Fragment de Tübingen* »

10h45-11h30 – Camilla Brenni (Université de Strasbourg) : « Le scepticisme contre lui-même. *Phénoménologie de l'esprit*, introduction »

Pause

11h45-12h30 – Raphaël Authier (Sorbonne Université) : « Temps naturel et histoire de l'esprit : position du problème dans le chapitre « La raison observante » de la *Phénoménologie de l'esprit* »

Déjeuner

Après-midi — présidence : Gilles Marmasse (Université de Poitiers)

14h-14h45 – Christophe Frey (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne) : « Qu'est-ce qu'une religion déterminée ? L'introduction à la religion naturelle dans la *Phénoménologie de l'esprit* »

14h45-15h30 – Victor Béguin (Université de Poitiers) : « Retour sur la transition de la logique à la philosophie de la nature. *Encyclopédie* (1830), § 244 »

Pause

15h45-16h30 – Remy Rizzo (Université de Liège) : « Sensation et idéalisme chez Hegel. *Encyclopédie* (1830), §§ 399-401 »

16h30-17h15 – Élodie Djordjevic (Institut Michel-Villey/Université Paris-II Panthéon-Assas) : « Rationalité et positivité du droit. *Principes de la philosophie du droit*, § 3 et remarque »

TEXTES D'APPUI POUR LES INTERVENTIONS

Jean-Baptiste VUILLEROD (Université Paris Nanterre)

« L' "idéal" grec dans le *Fragment de Tübingen* »

La religion objective est *fides quae creditur*, l'entendement et la mémoire sont les forces qui agissent en elle ; elles examinent les connaissances, réfléchissent et retiennent, ou encore les croient. [...] La religion objective se laisse ordonner en pensée, mettre en système, présenter dans un livre et exposer aux autres par le discours ; la religion subjective ne se manifeste que dans des sentiments et des actions – quand on dit d'un homme qu'il a de la religion, cela ne signifie pas qu'il en a une connaissance approfondie, mais bien qu'il sent en son cœur les actions, les miracles, la proximité de la divinité, que son cœur reconnaît et voit Dieu dans sa nature, le glorifie dans ses actes, qu'il ne veuille pas seulement à ce que ses actions soient bonnes ou intelligentes, mais à ce que l'idée : cela plaît à Dieu, soit le mobile de son action, souvent les plus puissants ; dès qu'il jouit de quelque chose, connaît un événement heureux, il dirige immédiatement son regard vers Dieu et le remercie. La religion subjective est vivante, agissante à l'intérieur de l'être, activité tournée vers l'extérieur. La religion subjective est quelque chose d'individuel, la religion objective est l'abstraction : la première est le livre vivant de la nature, les plantes, les insectes, les oiseaux et les animaux tels qu'ils vivent les uns parmi les autres et les uns des autres, chacun y vit et jouit, tous sont entremêlés, partout on rencontre tous les genres réunis, la seconde est le cabinet du naturaliste qui a tué les insectes, a séché les plantes, a empaillé les animaux ou les a conservés dans l'alcool, a rangé ensemble toutes les choses que la nature a séparées, ordonné seulement en fonction *d'une seule fin* ce qu'elle a entrelacé en une variété infinie de fins dans un lien amical.

HEGEL, *Le Fragment de Tübingen*, trad. R. Legros, in HEGEL, *La Vie de Jésus, précédé de Dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen*, textes réunis et coordonnés par Ari Simhon, présentés et traduits par Tatjana Barazon, Robert Legros et Ari Simhon, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 53-54.

Camilla BRENNI (Université de Strasbourg)

« Le scepticisme contre lui-même. *Phénoménologie de l'esprit*, introduction »

Être enfoncé dans le système de l'opinion et du préjugé sur l'autorité d'autrui ou de par sa conviction propre, voilà deux manières d'être qui se différencient l'une de l'autre uniquement par la vanité qui est inhérente à la dernière. Le scepticisme qui se dirige sur tout le champ de la conscience prise en son apparaître rend seul, en revanche, l'esprit apte à examiner ce qui est vérité, en tant qu'il amène à désespérer des représentations, pensées et opinions prétendument naturelles, qu'il est indifférent de nommer propres ou étrangères, et dont la conscience qui se met *directement* à examiner est encore remplie et affectée, tout en étant par là, en fait, incapable de ce qu'elle veut entreprendre.

L'*intégralité* des formes de la conscience sans réalité se produira de par la nécessité même de la progression et de la connexion. Afin de rendre cela compréhensible, on peut faire observer, d'une façon générale, au préalable, que la présentation de la conscience sans vérité dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement *négatif*. C'est une telle vision unilatérale que la conscience naturelle a en général de lui ; et un savoir qui fait de cette unilatéralité son essence est l'une des figures de la conscience inaccomplie, laquelle figure tombe dans le cours du chemin lui-même et va s'y présenter. Elle est, en effet, le scepticisme, qui, dans le résultat, ne voit jamais que le *pur néant* et fait abstraction de ce que ce néant est, de façon déterminée, le néant *de ce dont il résulte*. Mais c'est seulement en tant qu'il est pris comme le néant de ce dont il provient que le néant est, en fait, le résultat véritable ; il est par là lui-même un néant *déterminé* et il a un *contenu*. Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou de la vacuité, ne peut pas, à partir de celle-ci, progresser plus loin, mais il lui faut attendre de voir si quelque chose, et quoi, s'offre éventuellement à lui comme du nouveau, pour le précipiter dans le même abîme vide. En tant que, par contre, le résultat est appréhendé tel qu'il est en vérité, comme négation *déterminée*, alors a surgi par là immédiatement une forme nouvelle, et, dans la négation, s'est opéré le passage moyennant lequel la progression se produit d'elle-même à travers la série complète des figures.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), introduction ; trad. *Phénoménologie de l'esprit*, texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 123.

« Temps naturel et histoire de l'esprit : position du problème dans le chapitre « La raison observante » de la *Phénoménologie de l'esprit* »

Nous avons donc sous les yeux un syllogisme dans lequel l'un des extrêmes est la *vie universelle en tant qu'un universel* ou en tant que genre, tandis que l'autre extrême est *cette même vie en tant qu'un singulier* ou en tant qu'individu universel ; le moyen terme. lui, est composé des deux, le premier extrême semblant s'engager en lui comme une universalité *déterminée* ou comme *espèce*, mais l'autre comme une *singularité proprement telle* ou singulière. Et, puisque ce syllogisme appartient en général au côté de la *configuration*. est aussi bien compris en lui ce qui est distingué comme nature inorganique.

En tant que, alors, la vie universelle, prise comme *l'essence simple du genre*, développe de son côté les différences du concept et qu'il lui faut les présenter comme une série des déterminités simples, celle-ci est un système de différences posées en leur indifférence, ou une *série numérique*. Si, tout à l'heure. l'être organique était, en la forme de la singularité. posé face à cette différence sans essence qui n'exprime pas et ne contient pas la nature vivante de ladite singularité – et si, eu égard à l'être inorganique pris suivant son être-là total développé au sein de la multitude de ses propriétés, la même chose doit être dite –, c'est maintenant l'individu universel qui est à considérer non seulement comme libre de toute articulation du genre, mais aussi comme puissance qui en dispose. Le genre, qui se décompose en espèces suivant la *déterminité universelle* du nombre ou qui peut bien prendre aussi pour principe de division des déterminités singulières de son être-là, par exemple la figure, la couleur, etc., souffre violence, dans cette paisible entreprise, de la part de l'individu universel, la *Terre*, lequel individu universel, en tant qu'il est la négativité universelle, fait valoir les différences telles qu'elle les a en soi – et dont la nature, en raison de la substance à laquelle elles appartiennent, est une autre nature que celle des premières [, les espèces] – contre l'activité systématisante du genre. Cet agir du genre devient une entreprise tout à fait bornée, qu'il ne peut mener qu'à l'intérieur de ces éléments disposant de la puissance dont il vient d'être question, et qui, partout interrompue par leur violence sans frein, devient lacunaire et étiolée.

Il suit de là que, en l'être-là configuré, la raison ne peut devenir [présente] à l'observation que comme la *vie en général*, une vie qui, toutefois, dans sa différenciation, n'a pas effectivement en soi-même la moindre sériation et articulation rationnelle, et n'est pas un système des figures fondé en lui-même. – Si, dans le syllogisme de la configuration organique, le moyen terme dans lequel tombe l'espèce, ainsi que son effectivité en tant qu'individualité singulière, avait en lui-même les extrêmes de l'universalité interne et de l'individualité universelle, ce moyen terme aurait, à même le *mouvement* de son effectivité, l'expression et la nature de l'universalité, et il serait le développement se systématisant lui-même. Ainsi, la *conscience* a pour moyen terme – entre l'esprit universel et sa singularité ou la conscience sensible – le système des configurations de la conscience, en tant qu'une vie, s'ordonnant en un tout, de l'esprit, – il s'agit du système qui est

considéré ici et qui a son être-là ob-jectif en tant qu'histoire mondiale. Mais la nature organique n'a pas d'histoire ; elle tombe immédiatement de son universel, la vie, en la singularité de l'être-là, et les moments réunis dans cette effectivité, de la détermination simple et de la vitalité singulière ne produisent le devenir que comme le mouvement contingent dans lequel chacun d'eux est actif en sa partie et où le tout est conservé ; mais ce remuement est, *pour lui-même*. seulement borné au point où il a son siège, parce que le tout n'est pas présent dans ce point, et il n'y est pas présent parce qu'il n'est pas ici *pour soi* en tant que tout.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), « La raison observante » ; trad. cit., p. 282-284.

Christophe FREY (Université Paris-I Panthéon-Sorbonne)

**« Qu'est-ce qu'une religion déterminée ? L'introduction à la religion naturelle dans
la *Phénoménologie de l'esprit* »**

L'esprit qui sait l'esprit est conscience de soi-même et il est pour lui dans la forme de ce qui est ob-jectif ; il *est* ; et il est en même temps *l'être-pour-soi*. Il est pour soi, il est le côté de la conscience *de soi*, et cela, face au côté de sa conscience ou de sa mise en relation de lui-même avec lui-même en tant qu'*ob-jet*. Dans sa conscience, il y a l'opposition et, de ce fait, la *déterminité* de la figure dans laquelle il s'apparaît à lui-même et se sait. C'est seulement celle-ci qui importe dans l'examen ici entrepris de la religion, car l'essence non configurée de l'esprit, ou son pur concept, s'est déjà dégageé. Mais la différence de la conscience et de la conscience de soi tombe en même temps à l'intérieur de la dernière ; la figure de la religion ne contient pas l'être-là de l'esprit tel qu'il est nature libre de la pensée, ni tel qu'il est pensée libre de l'être-là : mais elle est l'être-là maintenu dans la pensée. tout comme quelque chose de pensé qui, pour lui-même, est là. – C'est suivant la *déterminité* de cette figure dans laquelle l'esprit se sait qu'une religion se différencie d'une autre ; mais il faut en même temps faire observer que la présentation de ce savoir qu'il a de lui-même suivant cette *déterminité singulière*-ci n'épuise pas, en fait, le tout d'une religion effective. La série des diverses religions qui vont se dégager présente tout autant à son tour seulement les divers côtés d'une unique religion, et, à dire vrai, de *toute* religion *singulière*, et les représentations qui semblent distinguer une religion effective par rapport à une autre se rencontrent dans chacune. Mais, en même temps, la diversité doit nécessairement aussi être considérée comme une diversité de la religion. Car, en tant que l'esprit se trouve dans la différence de sa conscience et de sa conscience de soi, le mouvement a pour terme visé de supprimer cette différence fondamentale et de donner à la figure qui est l'ob-jet de la conscience la forme de la conscience de soi. Mais cette différence n'est pas déjà supprimée du fait que les figures que celle-là, la conscience, contient, ont en elles aussi le moment du Soi, et que le dieu est *représenté* comme *conscience de soi*. Le Soi *représenté* n'est pas le Soi *effectivement réel* ; pour qu'il appartienne en vérité, comme toute autre détermination plus précise de la figure, à cette dernière, il faut, pour une part, qu'il soit posé en elle moyennant l'agir de la conscience de soi, et, pour une autre part, que la détermination inférieure se montre [comme] étant supprimée et comprise par la détermination supérieure. Car ce qui est représenté ne cesse d'être quelque chose de représenté et d'être étranger au savoir que pour autant que le Soi l'a produit et ainsi intuitionne la détermination de l'ob-jet comme la *sienne*, par conséquent s'intuitionne en lui. – Du fait de cette activité, la détermination inférieure est en même temps disparue ; car l'agir est le négatif qui se réalise aux dépens de quelque chose d'autre ; dans la mesure où cette détermination inférieure, elle aussi, se rencontre encore, elle s'est retirée dans l'inessentialité ; de même que, en revanche, là où la détermination inférieure est encore dominante, mais où la détermination supérieure se rencontre aussi. L'une a sa place à côté de l'autre sur le mode marqué par l'absence d'un Soi. Si, par conséquent, les diverses représentations exposent bien,

à l'intérieur d' une religion singulière, le mouvement tout entier de ses formes, le caractère de chaque religion est déterminé par l'unité particulière de la conscience et de la conscience de soi, c'est-à-dire par le fait que la dernière a saisi en elle la détermination de l'objet de la première, se l'est appropriée parfaitement par son agir, et la sait comme la détermination essentielle par rapport aux autres. – La vérité de la croyance en une détermination de l'esprit religieux se montre en ceci que l'esprit *effectif* est constitué comme la figure en laquelle il s'intuitionne dans la religion, – ainsi que, par exemple, l'incarnation de Dieu qui se présente dans la religion orientale n'a aucune vérité, parce que son esprit effectif est sans cette réconciliation. – Ce n'est pas ici le lieu de faire retour de la totalité des déterminations à la détermination singulière et de montrer dans quelle figure, à l'intérieur d'elle et de sa religion particulière, est contenue l'intégralité des autres. La forme supérieure, placée en retrait sous une forme inférieure, est privée de sa signification pour l'esprit conscient de soi, elle appartient à lui d'une façon seulement superficielle et [donc] à sa représentation. Elle est à considérer dans sa signification propre et là où elle est le principe de cette religion particulière-ci et avérée par son esprit effectif.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), « La religion naturelle » ; trad. cit., p. 570-572.

Victor BÉGUIN (Université de Poitiers)

« Retour sur la transition de la logique à la philosophie de la nature.

Encyclopédie (1830), § 244 »

Si l'idée, qui est *pour soi*, est *considérée* suivant cette *unité* avec soi qui est la sienne, elle est [un] *intuitionner* ; et l'idée intuitionnante est *nature*. Mais, comme [un] intuitionner, l'idée est posée, en une détermination unilatérale de l'immédiateté ou négation, par le moyen d'une réflexion extérieure¹. Mais la *liberté* absolue de l'idée consiste en ce qu'elle ne fait pas que *passer* dans la *vie* ni que, comme connaissance finie, la laisser *paraître* dans elle-même, mais, dans l'absolue vérité d'elle-même, se *résout* à émanciper librement *hors d'elle-même* le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'idée *immédiate*, comme son reflet, elle-même, comme *nature*.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), § 244 ; trad. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, t. I, 1970, p. 463 (modifiée).

1 Les deux premières phrases sont un ajout de la deuxième édition ; la troisième, en revanche, est reprise quasiment à l'identique du § 193 de l'édition de 1817.

« Sensation et idéalisme chez Hegel. *Encyclopédie* (1830), §§ 399-401 »

§ 399

Dormir et être éveillé sont tout d'abord, il est vrai, non pas de simples changements, mais des états qui *alternent* (progrès à l'infini). Dans ce Rapport formel, négatif, qui est le leur, est tout autant présent le Rapport *affirmatif*. Dans l'être-pour-soi de l'âme éveillée, l'être est contenu, comme moment idéal ; ainsi, les déterminités-de-contenu de sa nature dormante, qui, comme dans leur substance, sont *en soi* dans cette nature, l'âme éveillée les *trouve dans elle-même*, et, à la vérité, pour elle-même. En tant que déterminité, un tel être particulier est différent de l'identité avec soi de l'être-pour-soi, et, en même temps, contenu de façon simple dans la simplicité de celui-ci, – [c'est là la] *sensation*.

§ 400

La sensation est la forme du sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement, dans laquelle *toute* déterminité est encore *immédiate*, est posée non développée suivant son contenu comme suivant l'opposition de quelque chose d'objectif au sujet, est en tant qu'appartenant à la réalité *propre* à lui en ce qu'elle a de naturel, de *plus particulier*. Le contenu du sentir est précisé par là *borné* et passager, parce qu'il appartient à l'être naturel, immédiat, donc à l'être qualitatif et fini.

Tout est dans la sensation, et, si l'on veut, tout ce qui se présente dans la conscience spirituelle et dans la raison a sa *source* et son *origine* en celle-là ; car source et origine ne signifient rien d'autre que la première manière d'être la plus immédiate en laquelle quelque chose apparaît. Il ne suffirait pas que des principes, la religion, etc., soient seulement dans la tête ; il faut qu'ils soient dans le cœur, dans la *sensation*. En fait, ce qu'on a ainsi dans la tête est dans la conscience en général, et le contenu lui est *ob-jectif* de telle sorte que, tout autant qu'il se trouve posé en moi, dans le Moi abstrait, en général, il peut aussi être tenu éloigné de moi suivant ma subjectivité concrète ; dans la sensation, par contre, un tel contenu est une déterminité de mon être-pour-soi tout entier, quelque sourd qu'il soit dans une telle forme ; ce contenu est donc posé comme ce que j'ai *de plus propre*. Ce que l'on a en propre est ce qui n'est pas séparé du Moi concret effectif, et cette unité immédiate de l'âme avec sa substance et le contenu déterminé de celle-ci est précisément un tel être-non-séparé, pour autant qu'il n'est pas déterminé de façon à être le Moi de la conscience, [et] encore moins la liberté d'une spiritualité rationnelle. Que, d'ailleurs, la volonté, la conscience (morale), le caractère, possèdent encore une tout autre intensité et fermeté de *l'être-mien-en-propre* que la sensation en général et le

complexe de celle-ci, le *cœur*, c'est ce qui se trouve aussi dans les représentations habituelles. – Il est, certes, juste de dire que, avant tout, le *cœur* doit être *bon*. Mais, que la sensation et le cœur ne soient pas la forme par laquelle quelque chose serait *justifié* comme religieux, éthique, vrai, juste selon le droit, etc., et que, en appeler au cœur et à la sensation, ce soit ou bien seulement ne rien dire ou bien, plutôt, dire quelque chose de mauvais, cela ne devrait pas, pour soi-même, avoir à être rappelé. Il ne peut y avoir aucune expérience plus triviale que celle-ci, [à savoir] qu'il y a pour le moins également des sensations et des cœurs méchants, mauvais, impies, bas, etc. ; et même, que des cœurs seulement un tel contenu procède, cela se trouve exprimé dans ces paroles: « Du *cœur* proviennent mauvaises pensées, meurtre, adultère, fornication, outrage, etc. ». En des temps où une théologie et une philosophie scientifiques font du cœur et de la sensation le critère du Bien, de l'éthique et du religieux, il est nécessaire de renvoyer à cette triviale expérience-là, tout autant qu'il est nécessaire aussi de nos jours de rappeler que la *pensée* est ce que l'homme a *de plus propre* [et] par quoi il se différencie de la bête, tandis qu'il a en commun avec celle-ci le sentir.

§ 401

Ce que l'âme en tant que sentir trouve en elle est, d'une part, l'immédiateté naturelle, en tant que rendue en elle idéelle et appropriée à elle. D'autre part, inversement, ce qui appartient originairement à l'être-pour-soi – c'est-à-dire tel que, davantage approfondi en lui-même, il est le Moi de la conscience et l'esprit libre – est déterminé en *corporité* naturelle et ainsi senti. Suivant cela, se différencient [deux sphères :] une sphère du sentir qui est tout d'abord une détermination de la corporité (de l'œil, etc., en général de chaque partie corporelle), détermination qui devient une sensation en étant rendue *intérieure* dans l'être-pour-soi de l'âme, *rappelée à elle-même par intériorisation*, – et une autre sphère, celle des déterminités nées dans l'esprit, lui appartenant, qui, pour être en tant que trouvées, pour être senties, sont *traduites corporellement*. Ainsi, la déterminité se trouve posée dans le sujet comme dans l'âme. De même que la spécification plus poussée du sentir évoqué d'abord est donnée par avance dans le système des sens, de même se systématisent nécessairement aussi les déterminités du sentir qui viennent de l'intérieur et dont la traduction corporelle, en tant qu'elle se trouve posée dans la naturalité vivante concrètement développée, se réalise, suivant le contenu *particulier* de la détermination spirituelle, dans un système ou organe *particulier* du corps.

Le sentir en général est le sain vivre-accordé de l'esprit individuel dans sa corporité. Les sens sont le système simple de la corporité spécifiée; a) *l'idéalité* physique se décompose en deux, parce que, en elle en tant qu'idéalité immédiate, pas encore subjective, la différence apparaît comme *diversité* : les sens de la *lumière* déterminée (cf. §§ 317 et suiv.) et du *son* (§ 300) ; b) la réalité différenciée est aussitôt pour elle-même une réalité dédoublée: les sens de l'odorat et du goût (§§ 321-322) ; c) le sens de la réalité compacte, de la matière pesante, de la chaleur (§ 303), de la figure (§ 310). Autour du centre de l'individualité sentante, ces spécifications s'ordonnent de façon plus simple que dans le développement de la corporité naturelle.

Le système du sentir intérieur, dans sa *particularisation* qui se traduit corporellement, mériterait d'être développé et traité dans une science propre, – *une physiologie psychique*.

Quelque chose [relevant] d'une relation de cette espèce est contenu déjà dans la sensation de la conformité ou non-conformité d'une sensation immédiate à *l'intérieur* sensible déterminé pour lui-même, *l'agréable* ou *désagréable*, de même aussi que dans la comparaison *déterminée* au sein de la position comme *symboles* des sensations, par exemple de couleurs, de sons, d'odeurs, etc. Mais le côté le plus intéressant d'une physiologie psychique consisterait à considérer, non pas la simple sympathie, mais, de façon plus déterminée, la *traduction corporelle* que se donnent des déterminations spirituelles, particulièrement en tant *qu'affects*. Il y aurait à concevoir la connexion moyennant laquelle la colère et le courage sont sentis dans la poitrine, dans le sang, dans le système de l'irritabilité, tout comme la réflexion, l'occupation spirituelle le sont dans la tête, le centre du système de la sensibilité. Il y aurait à acquérir une intelligence plus profonde que cela n'a été le cas jusqu'à maintenant, des connexions les plus connues en vertu desquelles se forment, à partir de l'âme, les pleurs, la voix en général, plus précisément la parole, le rire, le soupir, et ensuite encore de nombreuses autres particularisations qui touchent au pathognomonique et au physiognomonique. Les viscères et organes sont considérés, en physiologie, comme des moments seulement de l'organisme animal, mais ils forment en même temps un système de la traduction corporelle du spirituel et reçoivent de ce fait une tout autre interprétation.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), § 399-401 ; trad. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, t. III, 1988, p. 194-198.

« Rationalité et positivité du droit. *Principes de la philosophie du droit*, § 3 et remarque »

De manière générale, le droit est *positif*

a) par la *forme* consiste à être en vigueur dans un État, et cette autorité légale est le principe de la connaissance de ce droit, de la *science juridique positive*. b) Quant au *contenu*, ce droit reçoit un élément positif : a) du *caractère national* particulier d'un peuple, du degré de son développement *historique* et de la connexion de tous les rapports qui appartiennent à la *nécessité naturelle* ; b) de la *nécessité* d'après laquelle il faut qu'un système de droit légal contienne l'*application* du concept universel à la manière d'être particulière des objets et des cas, laquelle se donne *de l'extérieur*, — application qui n'est plus pensée spéculative du développement du concept, mais subsumption de l'entendement ; g) des *ultimes* déterminations exigibles dans l'effectivité de la *décision*.

Quand on oppose le sentiment du cœur, l'inclination et l'arbitre au droit positif et aux lois, du moins ce ne peut être la philosophie qui reconnaît de telles autorités. Que la violence et la tyrannie puissent être un élément du droit positif, ceci lui est contingent et ne concerne pas sa nature. On établira ultérieurement (§ 211-214) la place à laquelle il faut que le droit devienne positif. On n'a mentionné ici les déterminations qui interviendront alors qu'en vue de définir la limite du droit philosophique et d'écarter du même coup la représentation approximative, voire l'exigence, d'après laquelle un code positif, c'est-à-dire tel que ce dont a besoin l'État effectif, devrait procéder du développement systématique de ce droit philosophique. — Le droit naturel ou le droit philosophique est différent du droit positif ; mais ce serait une grande méprise que de renverser ceci en prétendant qu'ils seraient opposés et en conflit ; celui-là est plutôt, vis-à-vis de celui-ci, dans le rapport des *Institutiones* aux *Pandectes*. — En ce qui concerne l'élément historique du droit positif, nommé en premier dans le paragraphe, *Montesquieu* a indiqué la vue historiographique véritable, le point de vue authentiquement philosophique, qui consiste à examiner la législation en général et ses déterminations particulières non pas de façon isolée et abstraite, mais comme moment dépendant d'*Une* totalité, en connexion avec toutes les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque ; c'est dans cette connexion qu'ils reçoivent leur signification véritable, ainsi que leur justification. — Examiner, tels qu'ils *apparaissent dans le temps*, l'émergence et le développement de déterminations juridiques, cette entreprise *purement historique* a son mérite et sa juste appréciation dans sa propre sphère, tout comme la connaissance de leur cohérence intelligible, qui procède de leur comparaison avec les rapports de droit déjà présents-là ; mais elle se tient en dehors de tout rapport avec l'examen philosophique, dans la mesure, en effet, où le développement à partir de raisons historiographiques ne se confond pas lui-même avec le développement à partir du concept, et où l'explication et la justification historiques ne s'étendent pas jusqu'à avoir la justification *qui a une validité en et pour elle-même*. Cette différence, qui est très importante et certes à maintenir, est en même temps très éclairante ; une détermination du droit peut, à partir

peut, à partir des *circonstances* et des institutions de droit *présentes-là*, se laisser montrer parfaitement *fondée* et *conséquente*, et être cependant en et pour elle-même contraire au droit et irrationnelle ; c'était le cas d'une foule de déterminations du droit privé romain, qui découlaient de façon pleinement conséquente d'institutions telles que le pouvoir paternel romain, le mariage romain. Mais que les déterminations du droit soient conformes au droit et à la raison, établir ceci (ce qui ne peut avoir véritablement lieu que par le concept) est tout autre chose qu'exposer l'aspect-historique de leur émergence, les circonstances, cas, besoins et données qui ont occasionné leur établissement. Un tel acte-d'établir et de connaître (pragmatique) à partir des causes historiques plus ou moins proches ou lointaines, on le nomme couramment : *expliquer* ou, mieux encore, *conceptualiser*, dans l'opinion que, par cette présentation de l'aspect historique, tout ce qui permet que l'on *conceptualise* la loi ou l'institution se produit, tout, ou plutôt l'essentiel ; alors que ce qui est vraiment essentiel, le concept de la Chose, n'a au contraire absolument pas été porté à l'expression par là. [...] En négligeant cette différence, on aboutit à détraquer le point de vue et à déplacer la question de la justification véritable par une justification par des circonstances, vers une concordance avec des présuppositions qui valent peut-être tout aussi peu pour elles-mêmes, et on aboutit, de façon générale, à mettre le relatif à la place de l'absolu, le phénomène extérieur à la place de la nature de la Chose.

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1820), § 3 ; trad. *Principes de la philosophie du droit*, texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, traduit et annoté par Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, ³2013, p. 140-144.