

G. W. F. Hegel

Leçons sur
l'histoire de la
philosophie

Introduction :
Système et histoire de la philosophie

*Traduit de l'allemand
par J. Gibelin*

Gallimard

Introduction
du cours de Berlin

commencé le 24-X-1820

Berlin. Bibliothèque nationale,
Œuvres posthumes de Hegel.
Tome VI, feuillet 9, sq.

MESSIEURS,

Ces leçons ont pour objet *l'histoire de la philosophie*.

Ce que représente cette histoire c'est la suite des nobles esprits, la galerie des héros de la raison pensante qui, par la vertu de cette raison, ont *pénétré* dans l'essence des choses, de la nature et de l'esprit, dans l'essence de Dieu, et nous ont acquis par leur effort le trésor suprême, celui de la *connaissance rationnelle*. Ce que nous sommes historiquement, la propriété qui nous appartient à nous, au monde actuel, ne s'est pas produit spontanément, n'est pas sorti seulement de la condition présente, mais c'est l'héritage et le résultat du labeur de toutes les générations antérieures du genre humain. De même que les arts de la vie extérieure, la masse de moyens et de procédés, les dispositions et les usages de la société et de la vie politique sont un *résultat* de la réflexion, de l'invention, du malheur, de la nécessité et de l'esprit de l'histoire qui a précédé notre état présent, de même nous devons ce que nous sommes, en fait de science et, plus précisément, de philosophie, à la

tradition qui passe comme une chaîne sacrée à travers tout ce qui est passager, donc passé et qui nous a conservé et transmis tout ce qu'a produit le temps passé. Toutefois, cette tradition n'est pas seulement semblable à une ménagère qui se contente de garder fidèlement ce qu'elle a reçu comme des images de pierre, le conservant sans changement et le transmettant ainsi à la postérité — ainsi que le cours de la nature dans sa variabilité et son agitation infinies fait que ses figurations et ses formes restent toujours conformes aux lois primitives sans progresser. Mais la tradition de ce qu'a produit dans le domaine de l'esprit le règne de l'esprit s'accroît et grandit comme un fleuve puissant à mesure qu'il s'est éloigné de son origine. Car le contenu de la tradition est d'ordre spirituel (*geistig*) et l'esprit universel ne s'arrête pas. Quand il s'agit d'une nation particulière, il peut bien arriver que sa culture, son art, sa science et, d'une manière générale, la faculté de son esprit devienne statique, comme cela paraît être le cas des Chinois, par exemple, qui, il y a deux mille ans, peuvent bien avoir été en tout aussi avancés qu'aujourd'hui. Mais l'esprit du monde ne demeure pas dans ce repos indifférent ; ce qui repose sur la simplicité de la nature. La vie est action et l'action a devant soi une matière qui est son objet, qu'elle travaille et transforme. Ce que chaque génération a ainsi réalisé en fait de science, de production spirituelle, la génération suivante en hérite ; cela en constitue l'âme, la substance spirituelle comme une habitude, les principes, les préjugés et la richesse. Mais c'est aussi pour elle un legs reçu, une matière donnée. Parce qu'elle est vitalité, activité spirituelle, elle travaille ce qu'elle n'a eu qu'à recevoir et la matière ainsi travaillée n'en est devenue que plus

riche. Nous devons donc d'abord saisir la science existante, nous l'assimiler et la former ensuite. Ce que nous produisons présuppose essentiellement un existant, ce qu'est notre philosophie n'existe essentiellement qu'en cet *enchaînement* et en est nécessairement dérivé. L'histoire ne nous présente pas le devenir de choses étrangères, mais notre *devenir*, le devenir de notre science.

L'explication détaillée de cette proposition constituera *l'introduction* à l'histoire de la philosophie ; cette explication doit contenir, indiquer la notion (*Begriff*) de l'histoire de la philosophie ¹, son importance et son intérêt. Lorsqu'on expose une autre histoire, par exemple l'histoire politique, on peut plutôt se passer de donner, avant de traiter cette histoire elle-même, la notion de cette histoire, car ce qui s'y traite correspond à peu près à ce qui se trouve déjà dans la représentation générale de l'histoire et que l'on peut ainsi présumer. Mais histoire et philosophie paraissent d'après l'ordinaire conception de l'histoire, en soi déjà, comme des déterminations fort hétérogènes. La philosophie est la science des pensées nécessaires dont l'enchaînement et le système est la connaissance de ce qui est vrai et pour cette raison éternel et impérissable. Mais l'histoire, d'après la plus ordinaire représentation qu'on s'en fait, a affaire à ce qui est arrivé, donc à ce qui est contingent, passager et passé ². La réunion de ces deux choses si hétérogènes, jointe aux autres représentations très superficielles qu'on se fait de chacune en particulier, notamment de la philosophie, amène d'ailleurs avec soi des conceptions si inadéquates et

1. En marge : Introduction à la philosophie même.

2. En marge : Comment il se fait que la philosophie ait une histoire.

si fausses qu'il est nécessaire de les rectifier dès le début afin que l'intelligence du sujet traité ne soit pas rendue difficile ni même impossible.

Je commencerai par une introduction concernant : a) la *notion* et la *détermination* de l'histoire de la philosophie ; de cette explication résultera en même temps la méthode ; b) j'établirai en second lieu la notion de la philosophie pour savoir ce que nous devons distinguer et recueillir dans une matière infiniment variée, et les multiples aspects de la formation intellectuelle (*geistig*) des peuples. Quant à la religion, d'ailleurs, et aux *idées* la concernant ainsi que l'État, les devoirs et les lois, on doit se dire qu'il faut en tenir compte dans l'histoire de la philosophie. Que n'a-t-on pas appelé philosophie et philosophe ? Nous devons donc déterminer notre domaine et en exclure ce qui n'appartient pas à la philosophie ; mais cette détermination ne nous fournit que le point de départ de son histoire ¹ ; c) ensuite se présentera la division en périodes de cette histoire, division qui doit faire voir que l'ensemble forme une suite rationnelle, un ensemble progressant organiquement. La philosophie est une connaissance rationnelle, l'histoire de son développement doit être quelque chose de rationnel, l'histoire de la philosophie doit elle-même être philosophique ; d) finalement, je parlerai des sources de l'histoire de la philosophie.

1. En marge : Introduction à la philosophie même. Étude de la philosophie même.

I. NOTION ET DÉTERMINATION
DE L'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE

Ici se présentent aussitôt les représentations superficielles ordinaires de cette histoire, que l'on doit mentionner et rectifier. Au premier abord, histoire signifie narration des événements contingents des époques, des peuples et des individus, contingents soit suivant leur succession dans le temps, soit suivant leur contenu. Il sera ultérieurement question de la contingence sous le rapport de la succession dans le temps. La notion à laquelle nous voulons d'abord avoir affaire concerne la contingence du contenu ¹. Or, le contenu de la philosophie n'est pas constitué par les actions et les événements extérieurs des passions et de la fortune, mais par des pensées ; toutefois, des pensées contingentes ne sont pas autre chose que des opinions et des opinions philosophiques sont des opinions concernant le contenu bien déterminé et les objets plus particuliers de la philosophie : Dieu, la nature, l'esprit.

Nous rencontrons alors aussitôt la conception habituelle de l'histoire de la philosophie, à savoir qu'elle doit détailler la collection des *opinions philosophiques* comme elles se sont produites et présentées dans la

1. En marge : actions contingentes.

suite des temps. Quand on parle avec ménagement, on qualifie cette matière d'opinions ; ceux qui pensent pouvoir l'exprimer avec plus de précision appellent cette histoire une galerie des sottises au tout au moins des erreurs de l'homme qui se plonge dans la pensée et dans les purs concepts. On entend parler dans ce sens non seulement ceux qui avouent leur ignorance en fait de philosophie — ils l'avouent, car cette ignorance, comme on croit communément, ne doit pas être un obstacle pour juger de la valeur de la philosophie ; chacun bien au contraire a la certitude de pouvoir juger de sa valeur et de son essence sans y rien entendre — mais ceux mêmes qui écrivent et ont écrit sur l'histoire de la philosophie. Cette histoire, conçue comme une énumération de beaucoup d'opinions, devient ainsi un objet de vaine curiosité ou, si l'on préfère, un objet d'intérêt pour l'érudition ; car l'érudition consiste surtout à connaître une foule de choses inutiles, c'est-à-dire de choses qui en soi n'ont ni valeur, ni intérêt, si ce n'est d'en avoir connaissance. Néanmoins, l'on pense en tirer quelque profit si l'on connaît les opinions et les pensées d'autres personnes ; cela, dit-on, anime la pensée, fait naître maintes bonnes idées, c'est-à-dire conduit à avoir aussi une opinion, la science consistant en opinions qui se succèdent.

D'autre part, à cette considération s'en rattache une autre qu'on en tire ; car à l'aspect de tant d'opinions diverses, de tant de systèmes philosophiques, on se trouve embarrassé et on ne sait auquel s'en tenir ; on constate que, en ce qui concerne les grands sujets vers lesquels l'homme se sent attiré et que la philosophie prétend faire connaître, les plus grands esprits se sont trompés parce que d'autres les ont réfutés. Alors que ceci est arrivé à de si grands

esprits, comment puis-je, *ego homuncio*¹, prendre une décision. Cette conséquence tirée de la diversité des systèmes philosophiques en constitue, pense-t-on, la nocivité, subjectivement toutefois, elle n'est pas inutile ; car cette diversité est le prétexte ordinaire de ceux qui veulent paraître s'intéresser à la philosophie alors que, malgré cette prétendue bonne volonté et même s'ils admettent qu'on doit nécessairement cultiver cette science, ils la négligent en fait totalement. Cependant, cette diversité des systèmes ne se considère pas, loin de là, comme simple prétexte ; elle passe plutôt pour une raison sérieuse, véritable, pour combattre d'une part le sérieux que la philosophie attribue à son travail et d'autre part pour justifier qu'on la néglige, car il y a là une preuve irréfutable de l'inutilité de l'essai consistant à vouloir atteindre la connaissance philosophique de la vérité. Si l'on accorde toutefois que la philosophie est une science réelle et qu'une philosophie déterminée pourrait être la vraie, il se pose la question de savoir laquelle ; à quel signe la reconnaître ? Chacune affirme être la véritable ; mais chacune donne d'autres signes et d'autres critères auxquels on doit reconnaître la vérité ; il s'ensuit, dit-on, qu'une pensée sage, réfléchie, doit hésiter à porter un jugement définitif. Au sujet de ces idées courantes, qui, sans nul doute, vous sont, Messieurs, aussi connues — car ce sont en effet les premières réflexions qui peuvent venir à l'esprit dès que l'on songe à une histoire de la philosophie — je ne ferai que quelques brèves remarques nécessaires et l'explication de cette diversité nous conduira directement dans notre sujet même.

1. Térence, *Eunuque*, III, v, 591.

En ce qui concerne d'abord cette galerie d'opinions que présenterait l'histoire de la philosophie — sur Dieu, sur l'essence des objets de la nature et de l'esprit — ce serait, si elle ne faisait que cela, une science très superflue et très ennuyeuse, alors même qu'on invoquerait la multiple utilité à retirer d'une si grande animation de l'esprit et d'une si grande érudition. Qu'y a-t-il de plus inutile, de plus ennuyeux qu'une suite de simples opinions ? On n'a qu'à considérer des écrits qui sont des histoires de la philosophie, en ce sens qu'ils présentent et traitent les idées philosophiques comme des opinions, pour se rendre compte à quel point tout cela est sec, ennuyeux et sans intérêt. Une opinion est une représentation *subjective*, une idée quelconque, fantaisiste, que je conçois ainsi et qu'un autre peut concevoir autrement. Une opinion est *mienne* ; ce n'est pas une idée en soi générale, existant en soi et pour soi. Or la philosophie ne renferme pas des opinions ; il n'existe pas d'opinions philosophiques. Un homme, serait-il même un historien de la philosophie, trahit aussitôt un défaut de culture élémentaire quand il parle d'opinions philosophiques. La philosophie est la science objective de la vérité, la connaissance de sa nécessité, un connaître compréhensif et nullement opinion, ni délayage d'opinions.

D'ailleurs, c'est un fait bien établi qu'il y a et qu'il y a eu diverses philosophies. Cependant *la vérité est une* ; l'instinct de la raison a ce sentiment ou cette foi invincible. *Une seule* philosophie peut donc être vraie. Or, comme les philosophies sont diverses, on en conclut que les autres sont nécessairement *erronées* ; mais chacune assure, établit, prouve qu'elle est cette philosophie unique. C'est là un raisonnement ordinaire et l'idée d'une pensée pondérée (*nüchtern*)

qui est exacte ; mais pour ce qui est de la pondération (*Nüchternheit*) de la pensée, mot à effet, l'expérience quotidienne nous apprend à ce sujet que quand nous sommes à jeun (*nüchtern*), nous ressentons de l'appétit tout de suite ou aussitôt après ¹. Toutefois, cette sobriété de pensée a le talent et l'adresse de ne pas passer de cet état à la faim et au désir, mais d'être et de demeurer rassasiée en soi. Or la pensée qui s'exprime ainsi trahit par là même qu'elle est un entendement *mort*, car c'est seulement ce qui est mort qui est à jeun, tout en étant et demeurant en même temps rassasié. Mais la vitalité physique, comme celle de l'esprit, ne se satisfait pas de cet état, car c'est un instinct qui a faim et soif de la vérité, de la connaissance de la vérité, qui désire se satisfaire et que des réflexions comme celle qui précède ne sauraient contenter, ni rassasier.

Ce qu'on pourrait dire au sujet de cette réflexion, ce serait tout d'abord que quelle que soit la diversité des philosophies, elles ont ce trait commun d'être de la philosophie. Quiconque donc étudierait ou posséderait une philosophie, si toutefois c'en est une, connaîtrait par suite la philosophie. Ce prétexte, ce raisonnement qui s'en tient à la simple diversité et qui, par dégoût ou appréhension de la diversité où se réalise un universel, ne veut saisir, ni reconnaître cette universalité, je l'ai comparé ailleurs ² à un malade pédantesque auquel le médecin conseille de manger du fruit (*Obst*) et auquel on sert des cerises, des prunes ou des raisins ; son pédantisme fait qu'il n'en prend point parce qu'aucun de ces fruits n'est

1. Hegel joue ici sur le mot *nüchtern*, sobre, à jeun ; au sens figuré : pondéré, raisonnable. (N. d. T.)

2. *Encyclopédie*, 1817, § 8, 1827, § 12.

du fruit, mais que ce sont des cerises, des prunes ou des raisins ¹.

Il importe essentiellement de savoir ce que signifie cette diversité des systèmes philosophiques ; la connaissance philosophique de ce qui est vérité et philosophie montre cette diversité sous un tout autre aspect que suivant l'opposition abstraite de vérité et d'erreur. L'explication que nous en donnerons nous révélera la signification de l'histoire de la philosophie tout entière.

Cette explication nous oblige à parler de la nature de la vérité en partant de l'*Idée* et d'énoncer à ce propos une série de propositions dont on ne peut apporter ici la démonstration ; on ne peut que les rendre claires et intelligibles ; on ne saurait ici vous en convaincre, ni les établir, mais on n'a pour but que de vous les faire connaître historiquement ; c'est l'affaire de la philosophie de les reconnaître comme véritables et fondées.

La première de ces notions préliminaires est la proposition donnée précédemment que la vérité est *une*. Le point de départ et la fin de la philosophie est, en un sens plus profond, ce qui d'une façon générale relève formellement de notre conscience pensante, à savoir de connaître cette vérité *une* et de la connaître en même temps comme la source d'où découle tout le reste, toutes les lois de la nature, tous les phénomènes de la vie et de la conscience qui n'en sont que le reflet — ou inversement en apparence de ramener toutes ces lois et tous ces phénomènes à cette source unique pour les comprendre par elle, c'est-à-dire pour connaître la façon dont ils en dérivent.

1. En marge : pas encore satisfaisant — indiquer le général.

a). Mais cette proposition que la vérité est *une* est elle-même encore abstraite et formelle ; le plus essentiel est plutôt de reconnaître que la vérité *une* n'est pas une pensée ou une proposition simple et abstraite, c'est plutôt un *concret* en soi. C'est un préjugé courant de croire que la science philosophique n'aurait affaire qu'à des abstractions, à des généralités creuses ; et l'on pense que l'intuition, la conscience empirique de nous-mêmes, le sentiment de nous-mêmes, de la vie, est ce qui est en soi concret, déterminé, riche. La philosophie se trouve en effet dans le domaine de la pensée ; elle s'occupe donc de généralités ; son contenu est abstrait, mais seulement quant à la forme, l'élément ; en soi, l'idée est essentiellement *concrète*, c'est l'*unité de déterminations diverses*. C'est en ceci que la connaissance de la raison se distingue de la simple connaissance de l'entendement et à l'encontre de celui-ci la philosophie doit montrer que le vrai, l'idée, ne consiste pas en généralités vides, mais en un universel qui est en soi-même le particulier, le déterminé. Ce que j'ai dit ici fait essentiellement partie de ce dont j'ai dit que ce doit être d'abord connu historiquement seulement par ceux que l'étude de la philosophie n'a pas encore familiarisés avec elle. La pensée instinctive saisit bien déjà que la vérité est *une*, que la vérité saisie philosophiquement dans l'élément de la pensée se trouve sous forme générale ; c'est là pour nous une représentation courante. Mais que le général renferme en soi sa détermination, qu'en soi l'idée soit l'unité absolue de diversités, c'est par là que commence une proposition proprement philosophique ; c'est ici que recule la conscience dont la connaissance n'est pas encore philosophique, en disant qu'elle ne comprend pas ; ce qui signifie que ceci ne se rencontre pas parmi ses représentations et ses convictions

habituelles. En ce qui concerne la conviction, on a déjà remarqué que ce n'est pas ici le lieu de la produire, de prouver cette détermination, de former la conscience en vue de cette connaissance ¹. Toutefois c'est aisé à comprendre, à appréhender dans la représentation. Le rouge, par exemple, est une représentation sensible abstraite, cependant quand la conscience ordinaire parle du rouge, elle ne pense pas qu'il y ait là de l'abstrait ; mais une rose qui est rouge, est un rouge concret, elle forme une unité de feuilles, de forme, de couleur, d'odeur, elle est une chose qui vit, pousse ; on peut y distinguer, isoler maint abstrait, on peut la détruire, la déchirer aussi et cependant en sa diversité, c'est un seul sujet, une seule idée. Ainsi la pure idée abstraite en soi n'est pas un abstrait, une simplicité (*Einfachheit*) vide, comme le rouge, mais une fleur, un concret en soi. Prenons un exemple tiré d'une détermination de la pensée : soit la proposition $A = A$, c'est la proposition de l'identité, une simplicité tout abstraite, un pur abstrait comme tel $A = A$, pas de détermination, de distinction, de particularisation ; toute détermination, tout contenu, doit lui venir de l'extérieur, c'est une forme vide. Mais si je passe à la détermination par l'entendement de la raison (*Grund*), il y a là déjà une détermination en soi concrète. La raison, les raisons, l'essentiel des choses est en effet aussi ce qui est identique avec soi, ce qui est en soi, mais déter-

1. En marge : Je n'aurais qu'à en appeler au sentiment. Ces abstractions sont la vie, l'esprit, la vérité, le divin ; chacun possède en soi la plénitude de ces représentations, de ces pensées, simples il est vrai — un réel mérite intérieur, une richesse —, une plénitude naturelle. C'est à expliquer par des exemples se rapportant à des représentations et des pensées particulières, ce qui est des sentiments.

miné aussi comme cause de façon à être quelque chose s'extériorisant, relatif à quelque chose dont il est la raison. Dans le simple concept il y a donc non seulement ce qui est la raison, mais aussi l'autre chose dont c'est la raison, dont la cause est aussi l'effet. Quelque chose devant être raison, pris sans quelque chose dont c'est la raison, n'est pas une raison ; quelque chose devant être défini comme cause est, sans son effet, une chose seulement, non une cause. Il en est de même de l'effet. Le concret, c'est donc ce qui contient en soi non seulement sa *seule* détermination immédiate, mais aussi son autre détermination.

b) Après avoir expliqué ainsi en général la nature du concret, j'ajoute au sujet de sa signification que le vrai ainsi défini en soi a la tendance de se *développer*. Le vivant, le spirituel (*Gelstige*) se remue, s'agite en soi, se développe. Ainsi l'idée, concrète en soi et se développant, est un système organique, une totalité qui renferme en soi une *richesse en degrés et en moments*.

c) La philosophie est pour soi la connaissance de ce développement et comme pensée compréhensive, elle est elle-même ce développement de la pensée. La philosophie est d'autant plus parfaite que ce développement a pris plus d'extension. De plus ce développement ne va pas au-dehors, dans l'extériorité, mais son déploiement est aussi bien une intériorisation, c'est-à-dire que l'Idée universelle demeure le fondement, ce qui comprend tout et reste immuable. L'extériorisation de l'Idée philosophique dans son évolution n'étant pas un changement, un devenir en autre chose, mais aussi bien une intériorisation, un approfondissement en soi, la progression rend l'Idée générale primitivement indéterminée, plus déter-

minée en soi ¹. Le développement ultérieur de l'Idée ou sa détermination plus grande sont une seule et même chose. Ce qui est le plus extensif est ici le plus intensif. L'extension comme développement n'est pas un éparpillement et une division, mais aussi une cohésion qui est d'autant plus forte et intensive que l'extension et le cohérent est plus riche et plus large.

Ce sont là les propositions abstraites concernant la nature et le développement de l'Idée. La philosophie formée est ainsi constituée en soi. Dans son ensemble et tous ses membres il y a *une seule* idée comme dans un individu vivant une seule vie, un seul pouls bat dans tous les membres. Toutes les parties qui s'en dégagent et leur systématisation découlent d'une idée unique, toutes ces particularisations ne sont que les miroirs et les copies de cette vitalité (*Lebendigkeit*) *une*, elles ne trouvent leur réalité que dans cette unité et leurs différences, leurs diverses déterminations concrètes (*Bestimmtheiten*) réunies ne sont que l'expression et la forme contenue dans l'Idée. L'Idée est centre et périphérie en même temps, c'est la source de lumière qui en toutes ses expansions ne sort pas d'elle-même, mais demeure en soi présente et immanente ; elle est le système de la nécessité et de sa *propre* nécessité qui est aussi sa liberté.

La philosophie est donc un système en son développement ; il en est de même de l'histoire de la philosophie et c'est là le point principal, la notion fondamentale que ce traité présentera en cette histoire.

Pour l'expliquer, il faut d'abord faire remarquer, par rapport au genre du phénomène, la différence

1. En marge : c'est là un point difficile : la réduction du développement, du divers à la simplicité, à la détermination.

qui peut se produire. L'apparition des divers degrés dans la progression de la pensée peut se réaliser avec la conscience de la nécessité d'où dérive le degré suivant et en vertu de laquelle cette détermination et cette forme *seule* peut se présenter — ou bien se produire de façon naturelle, en apparence contingente, sans cette conscience, en sorte que la notion agit intérieurement¹ et suivant sa logique, cette logique (*Konsequenz*) demeurant d'ailleurs inexprimée ; c'est ainsi que dans la nature, dans le développement du tronc, des rameaux, des feuilles, de la fleur, du fruit, chaque élément apparaît pour soi, mais l'Idée intérieure est ce qui guide et détermine cette succession ; dans l'enfant, de même, les aptitudes du corps, et notamment les activités de l'esprit apparaissent peu à peu simplement, ingénument en sorte que les parents qui font pour la première fois cette expérience considèrent comme un miracle d'où tout cela vient, qui, existant pour soi intérieurement, à présent se manifeste, la suite de ces phénomènes n'affectant que la forme d'une succession dans le temps.

Présenter la manière une de cette apparition, la dérivation des formations, la nécessité pensée, reconnue, des déterminations est l'objet et l'affaire de la philosophie ; et en tant qu'ici c'est l'idée pure qui importe et non sa forme particulière comme nature et esprit, cette description est essentiellement l'objet et l'affaire de la philosophie logique.

Quant à l'autre manière qui expose les divers degrés et moments du développement dans le temps, la façon dont ils se produisent, en ces régions particulières, chez tel ou tel peuple, dans telles circons-

1. En marge : ouvrier interna.

tances politiques et telles complications, bref sous cette forme empirique déterminée, c'est là le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie. C'est là le seul point de vue digne de cette science ; c'est en soi le véritable en vertu du concept de la chose ; et l'étude de cette histoire montrera qu'en fait elle se présente et s'avère ainsi.

D'après cette conception, je soutiens que la succession des systèmes de la philosophie est en histoire la même que la succession des déterminations de la notion de l'Idée en sa dérivation logique. Je soutiens que si l'on dépouille les concepts fondamentaux des systèmes apparus dans l'histoire de la philosophie de ce qui concerne vraiment leur forme extérieure, leur application au particulier, on obtient les divers degrés de la détermination même de l'Idée dans sa notion logique. Inversement, la suite logique en elle-même donnera en ses moments principaux la succession des phénomènes historiques ; il est vrai qu'il faut savoir reconnaître ces purs concepts dans ce que renferme la formation historique. Il est vrai aussi que d'un côté la succession, comme succession temporelle dans l'histoire, se distingue de la succession dans l'ordre des concepts. Mais montrer ce côté nous détournerait trop de notre objet. Je remarque encore toutefois que, d'après ce que nous venons de dire, l'étude de l'histoire de la philosophie est l'étude de la philosophie elle-même et il ne peut en être autrement. Celui qui étudie l'histoire de la physique, de la mathématique, etc., apprend aussi à connaître la physique, la mathématique, etc. Toutefois, pour reconnaître dans la forme et le phénomène empiriques que revêt historiquement la philosophie sa succession comme développement de l'Idée, il faut au préalable posséder la connaissance de l'Idée ; c'est ainsi que

pour juger les actions humaines, il faut posséder la notion de ce qui est juste et convenable ; sinon, et c'est ce qui arrive dans tant d'histoires de la philosophie, il ne s'offre au regard sans Idée qu'un amoncellement incohérent d'opinions. L'affaire de celui qui expose l'histoire de la philosophie consiste à vous indiquer cette Idée, à expliquer d'après elle les phénomènes ; comme l'observateur doit apporter la notion de la chose pour pouvoir la saisir dans son phénomène et expliquer vraiment l'objet, nous ne devons pas nous étonner s'il existe tant de plates histoires de la philosophie et si elles présentent la série des systèmes philosophiques comme une série de simples opinions, d'erreurs, de jeux d'esprit, inventés il est vrai avec un grand déploiement de subtilité, un grand effort d'esprit, et tous les compliments qu'on a imaginés concernant leur élément formel. Étant donné le défaut d'esprit philosophique de ces historiens, comment pourraient-ils saisir et présenter ce qui est le penser rationnel ?

D'après ce que nous avons dit sur la nature formelle de l'Idée¹, à savoir que seule une histoire de la philosophie conçue comme système de développement de l'Idée mérite le nom de *science*, il résulte qu'un amas de connaissances ne constitue pas une science. Ce n'est que comme une suite fondée en raison de phénomènes qui renferment et dévoilent ce qu'est la raison, que cette histoire se révèle comme une chose raisonnable ; elle fait voir qu'elle est un événement raisonnable. Comment ne serait pas raisonnable tout ce qui s'est effectué dans ce qui concerne la raison. C'est déjà une croyance raisonnable que le hasard ne règne pas dans les affaires humaines

1. En marge : c'est là mon seul objet, je fais des leçons là-dessus.

et c'est justement à la philosophie qu'il appartient de reconnaître que, dans la mesure où son propre phénomène est de l'histoire, celle-ci n'est déterminée que par l'Idée.

Considérons maintenant les concepts généraux indiqués dans leur application à l'histoire de la philosophie, application qui nous fera voir les points de vue les plus importants de cette histoire ¹.

La question la plus immédiate à poser à ce sujet concerne cette différence dans le phénomène de l'Idée qui vient d'être établie ; à savoir comment il se fait que la philosophie se présente comme phénomène dans le temps et qu'elle ait une histoire. La réponse empiète sur la métaphysique du temps et ce serait une digression qui nous écarterait du sujet si l'on indiquait ici autre chose que les moments qui importent pour répondre à la question.

On a dit ci-dessus à propos de l'essence de l'esprit que son être était son acte. La nature est comme elle est, ses changements ne sont par suite que des répétitions et son mouvement est circulaire. Plus précisément, cet acte est *se connaître*. Je suis ; mais je ne suis ainsi que comme organisme vivant, de manière immédiate ; comme esprit, je ne suis qu'en tant que je me connais, Γνωθι σεαυτόν, connais-toi toi-même, l'inscription sur le temple du dieu qui connaît, à Delphes, est le commandement absolu qui exprime le caractère de l'esprit. La conscience contient essentiellement ceci que je suis pour moi, que je suis objet pour moi. Grâce à ce jugement absolu, en me distinguant de moi-même, l'esprit se fait existant (*Zum Dasein*), se pose lui-même comme *extérieur*, se pose dans l'extériorité ce qui est juste-

1. En marge : justification.

ment le mode général, distinctif de l'existence de la nature. Or, un des aspects de l'extériorité est le temps, forme qui doit être expliquée dans la philosophie de la nature, comme dans celle de l'esprit fini.

Cet être-là (*Daseln*), cet être dans le temps, n'est pas seulement un moment de la conscience individuelle en général qui comme tel est essentiellement fini, mais aussi un moment du développement de l'Idée philosophique dans l'élément du penser. L'Idée conçue au repos est, il est vrai, intemporelle ; la concevoir en repos, c'est la saisir sous forme d'immédiateté, ce qui équivaut à l'intuition intérieure de celle-ci. Toutefois l'idée, comme concrète, comme unité de choses diverses, ainsi qu'il a été dit, n'est pas essentiellement intuition, mais comme distinction en soi et développement par suite, elle arrive en soi à l'être-là et à l'extériorité dans l'élément de la pensée ; c'est ainsi que dans la pensée la philosophie pure apparaît comme une existence progressant dans le temps. Mais cet élément de la pensée est abstrait, c'est l'activité d'une conscience individuelle. Or, l'esprit n'est pas seulement une conscience individuelle, finie, mais il existe aussi comme un esprit en soi universel, concret. Cette universalité concrète comprend tous les aspects et côtés développés où il est et devient pour soi objet, conformément à l'Idée. Ainsi son appréhension de lui-même en la pensée est également la progression que remplit la réalité développée, totale ; c'est une progression que ne parcourt pas la pensée d'un individu et que ne présente pas une conscience individuelle, mais bien l'esprit universel qui dans l'histoire générale se présente dans toute la richesse de sa formation. Dans cette évolution, il arrive qu'une forme, un

degré de l'Idée prend conscience chez un peuple, en sorte que ce peuple et ce temps exprime cette forme seule, en laquelle il se forme son univers et élabore sa condition tandis que le degré supérieur se révèle des siècles plus tard chez un autre peuple.

II. NOTION DE LA PHILOSOPHIE

L'histoire de la philosophie doit exposer cette science par rapport au temps et aux individualités¹ qui en ont donné les formes. Cet exposé exclut l'histoire extérieure de l'époque et rappelle seulement le caractère général du peuple et du temps ainsi que la condition générale². En fait, l'histoire de la philosophie présente *ce caractère* et même à son *point culminant*. Elle est avec lui en relation intime et la forme définie de la philosophie d'une époque n'est elle-même qu'un côté, un moment de ce caractère³. A cause de cette relation, il importe de considérer quel est son rapport aux circonstances historiques, d'autre part surtout ce qui lui est particulier ; c'est là ce qu'il faut envisager à l'exclusion même de ce qui la touche de très près.

A. En conséquence, la *forme déterminée d'une philosophie* n'est pas seulement contemporaine d'une forme déterminée du peuple où elle apparaît, de sa constitution, de son gouvernement, de ses mœurs, de sa vie sociale, de ses aptitudes, de ses habitudes et commodités, de ses essais et travaux

1. En marge : y est relié.

2. En marge : la *liaison*.

3. En marge : un caractère.

dans les arts et les sciences, de ses religions, de ses conditions militaires et extérieures en général, contemporaine de la décadence des États dans lesquels a prévalu tel principe déterminé, comme de la formation et de l'ascension d'États nouveaux où un principe supérieur trouve sa source et son développement L'esprit a élaboré et étendu le principe du degré déterminé de la conscience de lui-même, chaque fois dans toute sa richesse multiple. C'est un esprit riche, l'esprit d'un peuple, une organisation, une cathédrale qui présente une foule de chapelles, de galeries, de colonnades, de portiques, de divisions, tout est le produit d'un seul ensemble, d'une seule fin. La philosophie est une forme de ces aspects divers, elle est la fleur la plus sublime, le concept de la formation entière, la conscience et l'essence spirituelle de la condition en son ensemble, l'esprit de l'époque existant comme esprit qui se pense. L'ensemble aux formes multiples se réfléchit dans la philosophie en tant que simple foyer, en tant que sa notion qui se sait.

Philosopher exige :

a) Un certain degré de culture intellectuelle. Selon Aristote¹ on a commencé à philosopher quand la vie matérielle a été assurée. La philosophie est une activité libre, désintéressée ; libre, l'angoisse du besoin ayant disparu, elle fortifie, élève, affermit l'esprit en soi ; c'est une sorte de luxe, ce mot signifiant ces joies et ces occupations qui ne dépendent pas des nécessités extérieures. L'esprit d'un peuple a fait effort pour sortir du morne abrutissement de la vie naturelle primitive, comme de l'état de l'intérêt passionné — en sorte que cette tendance à l'indi-

1. *Métaphysique*, I, α.

viduel s'est usée au travail. On peut dire, quand un peuple est sorti de la vie concrète, quand les classes se sont séparées, différenciées, qu'il s'approche de sa fin ; sa vivante existence lui devient indifférente, il en est mécontent ; il la fuit dans le domaine de la pensée ¹. Socrate, Platon ne s'intéressaient plus à la vie politique d'Athènes ; Platon cherchait à en établir une meilleure auprès de Denys. A Rome, la philosophie ainsi que la religion chrétienne se répandirent sous les empereurs romains en cette période de malheur universel, de ruine de la vie politique. La science et la philosophie modernes parurent dans la vie européenne au xv^e et au xvi^e siècle quand fut ruinée la vie médiévale dans laquelle avaient vécu dans l'identité la religion chrétienne, la vie politique, la vie bourgeoise et la vie privée.

b) Le moment vient non de philosopher seulement d'une manière générale, mais pour une philosophie déterminée de s'épanouir chez un peuple et cette détermination concrète (*Bestimmtheit*) de la position de la pensée est celle-là même qui pénètre tout le reste. Le rapport de l'*histoire politique* à la philosophie ne consiste pas, pour cela, à être la cause de la philosophie. C'est une *seule* détermination qui pénètre tout et se présente en politique comme dans les autres éléments divers ; c'est une condition cohérente en toutes ses parties et quelque multiples et continents que paraissent ses divers côtés, ils ne renferment rien qui pourrait être en contradiction avec elle ; mais il appartiendrait à une philosophie de l'histoire de faire voir comment l'esprit d'une époque exprime sa propre réalité et le destin de celle-ci dans l'histoire suivant son principe. — Or, ce qui

1. Cf. Schiller : *L'Idéal et la Vie*.

nous regarde, ce sont seulement les formes qui expriment le principe de l'esprit dans un élément spirituel (*geistig*) apparenté à la philosophie.

Se rapproche davantage de l'histoire de la philosophie, en partie d'après son objet propre, l'histoire des *autres sciences* et de la culture, notamment l'histoire de l'art et de la religion qui ont en commun d'une part la représentation et la pensée, d'autre part les représentations, les objets et les pensers *généraux* sur ces objets généraux. En ce qui concerne les *sciences particulières*, elles ont pour éléments, comme la philosophie, la connaissance et la pensée ; mais elles ont pour objets directs les objets finis et le phénomène. La collection de ces connaissances s'exclut d'elle-même de la philosophie qui ne se préoccupe ni de cette matière ni de cette forme. Toutefois, si ce sont des sciences systématiques, contenant des principes généraux et des lois et si elles partent de là, elles se rapportent à un cercle restreint d'objets. Les raisons dernières sont présumées, ainsi que les objets mêmes, soit que l'expérience externe ou les sentiments du cœur, le sens naturel ou acquis du droit et du devoir constituent la source dont on les tire. Leur méthode présuppose d'une manière générale la logique, les déterminations et les principes de la pensée.

Les formes de la pensée, les points de vue et les principes qui comptent dans les sciences et qui constituent le soutien en dernier lieu de leur matière, ne leur sont pas particuliers, mais ils sont communs à la civilisation d'une époque et d'un peuple. Celle-ci consiste d'une manière générale dans les représentations et les fins générales, dans l'étendue des puissances déterminées de l'esprit, qui régissent la conscience et la vie. Notre conscience détient ces

représentations, les admet comme déterminations ultimes, chemine en les prenant comme ses liaisons directrices, mais elle ne les connaît pas, elle n'en fait pas les objets et l'intérêt de ses considérations. En voici un exemple abstrait ; toute conscience possède la détermination tout abstraite : *être* et en use. Le soleil *est* au ciel, ce raisin *est* mûr et ainsi de suite à l'infini ; une culture plus élevée passe au rapport de cause à effet, de la force et de sa manifestation ; tout son savoir et toute sa représentation sont pénétrés et dominés par cette métaphysique ; c'est le filet qui comprend toute la matière concrète qui l'occupe dans son activité. Toutefois, ce tissu et ses nœuds sont plongés au fond de la matière (*Stoff*) aux couches multiples, dans notre conscience commune. Cette matière renferme nos intérêts et objets connus, qui sont devant nos yeux. Ces fils généraux ne sont pas ramenés à la surface et constitués pour eux-mêmes objets de notre réflexion.

Avec l'art au contraire et surtout avec la *religion* la philosophie a ceci de commun d'avoir pour matière les objets tout à fait généraux. Ce sont les moyens qui rendent vivante l'Idée suprême pour la conscience non philosophique, c'est-à-dire sensible, intuitive, représentative ; dans le temps, avec le progrès de la culture, le phénomène précède l'apparition de la philosophie, c'est pourquoi il faut mentionner ce rapport et rattacher cette détermination au début de l'histoire de la philosophie, car on doit justement montrer dans quelle mesure on doit exclure l'élément religieux et ne pas commencer par lui.

Dans les *religions*, les peuples ont assurément déposé leur manière de se représenter l'essence du monde, la substance de la nature et de l'esprit et le

rapport de l'homme à cet objet. L'Être absolu est ici pour leur conscience un objet ; et si nous étudions de façon plus précise cette objectivité, cet objet est pour eux l'Autre (*das Andre*) un au-delà lointain, bienveillant ou terrible et hostile. Dans la prière et le culte, l'homme écarte cette opposition et s'élève à la conscience de l'unité avec son Essence, au sentiment de la grâce divine et à sa confiance en elle. Si l'on se représente, comme par exemple les Grecs, cet Être comme bienveillant en soi et pour soi, le culte consiste plutôt à jouir de cette unité. Or cet Être est d'une manière générale la *raison* qui est en soi et pour soi, l'universelle substance concrète, l'esprit dont le fondement (*Urgrund*) se trouve objectivement dans la conscience ; c'est donc là une représentation de celle-ci où se trouve non seulement la rationalité (*Vernunftigkeit*) en général, mais la rationalité universelle, infinie. (On a rappelé ci-dessus comment on doit, ainsi que la philosophie, *comprendre* d'abord la religion, c'est-à-dire qu'on doit la saisir et la reconnaître comme raisonnable ; car elle est l'œuvre de la raison qui se manifeste et son œuvre la plus sublime, la plus raisonnable.) Il est absurde de croire que des prêtres ont imaginé une religion pour le peuple par supercherie et intérêt ; c'est aussi plat que sot de voir dans la religion une invention capricieuse, une illusion. On a souvent mesuré de la religion, c'est une possibilité qui est une conséquence de la condition extérieure et de l'existence temporelle de la religion ; mais comme elle est religion, elle peut bien ici et là se laisser prendre à cet enchaînement extérieur ; toutefois, c'est celle au fond qui tient ferme contre les buts finis et leur complication, constituant la région qui s'élève au-dessus d'eux. Cette région de l'esprit est

plutôt le sanctuaire même de la vérité, le sanctuaire où l'illusion du monde sensible, des représentations et des buts finis, domaine de l'opinion et de la volonté arbitraire, s'est dissipée. Il est bien vrai que l'on est habitué à la distinction qui existe entre l'enseignement et la loi de *Dieu*, et l'œuvre factice et l'invention des *hommes*, en ce sens que cette dernière dénomination désigne ce qui, comme phénomène, a son origine dans la conscience, l'intelligence ou la volonté de l'homme et qui s'oppose à la science concernant Dieu et les choses divines. On pousse plus loin encore cette opposition et cette dépréciation de l'humain ; car l'on enseigne bien à admirer la sagesse de Dieu dans la nature, et on loue par suite l'arbre en sa magnificence et la semence¹, le chant des oiseaux, la force et l'économie des animaux en tant qu'ouvrages divins ; on invoque aussi la sagesse, la bonté et la justice de Dieu en ce qui concerne les choses humaines, nullement au sujet des dispositions, des lois, ainsi que des actions et du cours du monde produits par la volonté, mais au contraire à propos des destinées humaines, c'est-à-dire de ce qui est hors du savoir et de la volonté libre et par contre, contingent ; en sorte que ce côté extérieur et contingent est considéré principalement en ce que Dieu y contribue, mais l'essentiel qui a sa source dans la volonté et la conscience de l'homme est considéré comme l'œuvre de l'homme. L'accord des conditions, des circonstances, des événements extérieurs avec les fins de l'homme est sans doute chose plus élevée, mais seulement parce que ce sont des fins humaines et non des fins naturelles comme la vie d'un moineau

1. Gellert : L'arbre en sa magnificence, la semence, s'écrient : Dieu m'a créé. — Gellert (Christian), fabuliste et moraliste très célèbre, 1715-1769. (N.d.T.)

qui trouve sa pâture, etc., en lesquelles on considère cet accord. Mais si l'on voit le sublime en ceci que Dieu est le souverain de la nature, qu'est-ce donc que la volonté libre? Ne règne-t-il pas sur l'esprit, ou bien, étant esprit lui-même n'est-il pas le maître dans le royaume de l'esprit (*im Geistigen*) et celui qui règne sur ou dans ce royaume n'est-il pas supérieur au maître qui règne sur ou dans la nature? Mais admirer Dieu dans les objets de la nature, arbres et animaux par opposition à l'humain, cela s'écarte-t-il beaucoup de la religion des anciens Égyptiens qui eurent conscience du divin dans les ibis, les chats et les chiens ou de la misère des Indous de jadis et d'aujourd'hui qui honorent encore comme divins les vaches et les singes, en s'acquittant consciencieusement de les nourrir alors qu'ils laissent mourir les hommes de faim? Et ce serait même un sacrilège de les sauver de cette mort en abattant ces animaux ou en leur donnant leur pâture. Le Christ s'exprime à cet égard autrement (Matth., vi, 26-30) : « Voyez les oiseaux (parmi lesquels se trouvent aussi les ibis et les kokilas), n'êtes-vous donc pas bien plus qu'eux? — Que si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée dans le four, ne vous revêtirait-il pas à plus forte raison? » Le privilège de l'homme, image de Dieu, qui le distingue de l'animal et de la plante est sans doute accordé en soi et pour soi; or, en posant la question où l'on peut chercher et apercevoir le divin, on indique par les expressions que nous avons vues non l'excellent, mais ce qui est inférieur ¹. Pour la connaissance de Dieu, c'est tout autre chose que le Christ ne fasse pas reposer cette

1. En marge : témoignage.

connaissance et la foi en Lui sur l'admiration pour les êtres naturels ni sur l'étonnement qu'inspirerait le prétendu pouvoir sur eux, les signes et les miracles, mais sur le témoignage de l'esprit.

Il semble que cet élément rationnel en tant que contenu essentiel de la religion pourrait en être tiré, extrait et présenté comme une suite historique de philosophèmes. Mais la *forme* sous laquelle ce contenu se trouve dans la religion est différente de celle qu'il revêt en philosophie ; c'est pourquoi une histoire de la philosophie se distingue nécessairement d'une histoire de la religion. Comme elles ont tant d'affinité, c'est une vieille tradition d'exposer une philosophie persane, une hindoue, etc., habitude qui en partie se conserve encore dans des histoires complètes de la philosophie. C'est aussi une légende répandue partout que Pythagore, par exemple, est allé chercher sa philosophie dans l'Inde et en Égypte ; c'est une vieille gloire de ces peuples, celle de la sagesse, qui est comprise comme renfermant aussi de la philosophie. De plus, les représentations et les cultes d'Asie Mineure qui, au temps de l'empire romain, ont pénétré en Occident sont dénommés philosophie orientale. Si dans le monde chrétien la religion chrétienne et la philosophie sont plutôt considérées comme séparées, dans l'antiquité orientale, au contraire, la religion et la philosophie sont considérées comme inséparables si toutefois le contenu y existe sous la forme en laquelle il est philosophie. Ces idées étant courantes, il sera à propos pour déterminer une limite concernant le rapport d'une histoire de la philosophie aux conceptions religieuses, de faire quelques remarques précises sur la forme qui distingue les conceptions religieuses des propositions philosophiques.

Or, la forme qui fait que le contenu en soi et pour soi appartient en propre à la philosophie, c'est la forme de la pensée, la forme même du général. Dans la religion, l'art adapte ce contenu à l'intuition extérieure immédiate, puis à la représentation, à la sensibilité. La signification est destinée à l'âme pensive ; elle est le témoignage de l'esprit qui comprend ce contenu. Pour rendre ceci plus clair, il faut rappeler la différence qui existe entre ce que nous sommes, ce que nous avons et le savoir que nous en avons, c'est-à-dire la manière dont nous le savons, c'est-à-dire dont nous le possédons comme objet. Cette différence est le point infiniment important dont seul il s'agit dans la culture des peuples et des individus et qui s'est offert ci-dessus comme différence dans le développement. Nous sommes des hommes et avons de la raison ; ce qui est en général raisonnable trouve un écho en nous, en notre sentiment, notre âme, notre cœur, d'une manière générale dans notre subjectivité. C'est cet écho, ce mouvement déterminé en lequel un contenu nous appartient d'une manière générale, qui est le nôtre ; la foule de déterminations qu'il contient est concentrée et enveloppée en cette intériorité, — c'est une vie obscure de l'esprit en soi, dans la substantialité universelle. Le contenu est ainsi immédiatement identique avec la certitude simple, abstraite de nous-mêmes, avec la conscience de nous-mêmes. Mais l'esprit parce que esprit est de même essentiellement *conscience*. La concentration enfermée dans la simplicité du moi (*Selbst*) doit s'*objectiver* pour elle-même et parvenir au *savoir*. Toute la différence se trouve dans le genre, la manière de cette objectivité, donc de la conscience. Cette manière va de la simple expression du sentiment obscur (*dumpf*) jusqu'à ce qu'il y a de plus

objectif, la forme en soi et pour soi objective, la pensée. L'objectivité la plus simple, la plus formelle, est l'expression et la dénomination pour ce sentiment et la disposition pour lui, qu'on l'appelle recueillement, prière, etc. Prions, soyons recueillis, etc., rappelle simplement ce sentiment. Pensons à Dieu, par exemple, dit déjà plus, exprimant le contenu absolu, compréhensif de ce sentiment substantiel, l'*objet* qui est distinct du sentiment, en tant que mouvement subjectif, conscient de soi, ou encore qui est le contenu distinct de ce mouvement en tant que forme. Toutefois, cet objet, quoique comprenant en soi tout le contenu substantiel, n'est pas encore développé et tout à fait indéterminé. Or, développer ce contenu, saisir, exprimer, rendre conscientes les conditions qui en découlent, c'est là l'origine de la religion, sa naissance, sa révélation. La forme en laquelle ce contenu développé acquiert tout d'abord l'objectivité, c'est celle de l'intuition immédiate, de la représentation sensible ou d'une représentation plus précise tirée des phénomènes et des conditions naturels, physiques ou spirituels (*geistig*). L'art est l'intermédiaire de cette conscience en conférant tenue et solidité à l'apparence fugitive que revêt l'objectivité en traversant la sensibilité ; l'informe pierre sacrée, le simple lieu ou le quoi que ce soit permettant tout d'abord au besoin d'objectivité de se rattacher, reçoit de l'art une forme, des traits, une détermination concrète, un contenu plus précis qui peut être su et existe désormais comme objet pour la conscience. L'art est devenu ainsi l'instituteur des peuples, comme par exemple chez Homère et Hésiode qui ont fait aux Grecs leur théogonie ¹, eux par qui les

1. Hérodote, II, LXX.

représentations et les traditions confuses, conservées et trouvées où que ce soit, correspondant à l'esprit de leur peuple, ont été élevées au rang d'images et de représentations déterminées et ont été ainsi fixées. Ce n'est point là l'art qui reproduit le contenu d'une religion développée, achevée quant aux pensées, aux représentations et aux expressions, dans la pierre, sur la toile ou par des mots, comme fait l'art de l'époque moderne qui, traitant des sujets religieux ou historiques, et disposant des représentations et des pensées déjà existantes, exprime, suivant son idée propre, le contenu, qui est déjà exprimé intégralement à sa manière. *La conscience de cette religion est le produit de l'imagination pensante ou de la pensée qui est simplement appréhendée par l'organe de l'imagination et qui trouve son expression dans la création de celle-ci*¹. Quoique dans la vraie religion se soit révélé et se révèle la pensée infinie, l'esprit absolu, cependant le vase dans lequel il se manifeste est le cœur, la conscience représentative et l'entendement du fini. D'une manière générale, la religion ne s'adresse pas seulement à tout genre de culture — on prêche l'Évangile aux pauvres — mais, comme religion, elle doit expressément s'adresser au cœur et à l'âme, pénétrer dans la sphère de la subjectivité et ainsi dans le domaine de la représentation finie. Dans la conscience qui perçoit et qui réfléchit sur ses perceptions, [l'homme] ne dispose pour les conditions spéculatives, par nature, de l'Absolu que de conditions finies qui peuvent seules lui servir — soit au sens propre ou même au sens symbolique — pour

1. En marge : Non l'enveloppe (*Hülle*) d'abord — non abstraitement pour soi déjà précédemment.

saisir et exprimer cette nature et ces conditions de l'infini.

Dans la religion, en tant que révélation la plus proche et directe de Dieu, non seulement la forme du genre de la représentation et de la pensée finie réfléchissante peut seule être celle en laquelle il s'attribue l'être-là dans la conscience, mais il *faut* qu'il apparaisse sous cette forme, car c'est la seule que peut comprendre la conscience religieuse. Afin de rendre cela plus clair, il faut dire ce que signifie *comprendre*. Pour cela, comme on l'a remarqué ci-dessus, le fondement substantiel du contenu est nécessaire qui, se présentant à l'esprit comme son essence absolue, atteint son for intérieur, y trouve un écho et en reçoit le témoignage. C'est là la première condition absolue de la compréhension ; ce qui ne s'y trouve pas *en soi* ne peut pénétrer en elle, être *pour elle* ; — il s'agit du contenu qui est infini et éternel. Car le substantiel en tant qu'infini est ce qui précisément ne rencontre pas de limite en ce à quoi il se rapporte ; sinon il serait borné et non vraiment le substantiel, c'est pourquoi l'esprit n'est pas *en soi* ce qui est fini, extérieur ; car ce qui est fini et extérieur n'est plus ce qui est en soi, mais ce qui est pour autre chose, ce qui est entré en rapport. Comme, d'autre part, le vrai et l'éternel doivent être connus, c'est-à-dire pénétrer dans la conscience finie, être pour *l'esprit*, cet esprit pour lequel ils sont tout d'abord, est fini, et son genre de conscience consiste dans les représentations et les formes de choses et de rapports finis. Ces formes sont pour la conscience courantes et habituelles ; c'est la condition générale du fini, condition qu'elle s'est assimilée et dont elle a fait le moyen (*Medium*) général de sa représentation ; tout ce qui lui parvient doit y être ramené, pour pouvoir s'y posséder et s'y

reconnaître soi-même ¹. Si une vérité lui arrive sous une autre forme, cela signifie que cette forme lui est étrangère, c'est-à-dire que le contenu n'est pas pour elle. Cette seconde condition de l'*intelligibilité* est principalement celle à laquelle se rapporte le phénomène de la compréhension et de la non-compréhension, car ce qui vient d'abord, l'union du substantiel avec lui-même, se fait inconsciemment, de façon spontanée, parce que en tant que le substantiel, l'activité infinie et pure, elle n'est pas gênée par l'opposition à la conscience. Mais l'autre côté concerne l'être-là du contenu, c'est-à-dire son être dans la conscience ; et si quelque chose doit ou non être compris, si la conscience doit prendre pour elle possession d'un contenu, se trouver et se connaître, dans ce qui est pour elle objet, cela a pour condition que la chose lui arrive sous la forme de sa métaphysique coutumière ; car ses rapports ordinaires constituent sa métaphysique, ils sont le filet qui passe par toutes ses intuitions et ses représentations particulières et ce n'est qu'en tant qu'ils y sont compris qu'elle les connaît. Ils sont l'organe intellectuel grâce auquel l'âme recueille un contenu, le sens grâce auquel une chose acquiert et a du sens pour l'esprit. Afin qu'une chose soit pour lui intelligible ou, comme on dit aussi, compréhensible, elle doit se ramener à sa métaphysique, à l'organe de son âme (*Gemüt*) ; à ce prix elle est conforme à son sentiment. L'entendement comme le sentiment (*Sinn*) exprime le double aspect qu'on a remarqué : l'entendement d'un homme ou d'une chose ou encore son sentiment constitue sa tenue (*Gehalt*) et son contenu objectif ; mais l'intelli-

1. Ce qui suit se trouve dans le t. II des œuvres posthumes qui contient des mss. in-f° (ce qui précède étant in-4°). Hegel l'a indiqué lui-même ; le passage manque toutefois dans l'ancienne édition.

gence (*Verstand*) que je saisis ou que j'ai de quelque chose ou le sens que cela a pour moi — (que j'aie l'intelligence de quelque chose ou que cela ait du sens pour moi) — concerne la forme qu'elle revêt pour moi, la métaphysique qui l'entoure, si c'est ou non celle de ma représentation. Ainsi, une chose est rendue intelligible par un exemple tiré du milieu ordinaire des conditions de vie, d'un cas concret qui se présente comme ce qu'il s'agit de faire comprendre en sorte que le cas choisi en devient un symbole ou une parabole. Communément intelligible est en général ce qui est déjà connu ; ainsi l'on entend dire de la prédication d'un ecclésiastique qu'elle est aisée à comprendre quand son discours se compose de versets bibliques courants et d'autres enseignements du catéchisme aussi connus. Il est vrai que cette intelligibilité qui dépend de la connaissance de la chose ne repose pas sur une quelconque métaphysique ; mais une disposition déterminée de l'esprit suppose déjà l'intelligibilité, puisée dans le cas concret de la conscience sensible commune. On trouve une métaphysique plus formée par exemple dans l'histoire pragmatique qui s'efforce de grouper les événements dans un enchaînement de causes et d'effets, de raisons et de conséquences¹ ; causes, raisons, conditions, circonstances, c'est là ce qui fait que l'événement devient intelligible. On suppose aussi que déjà l'histoire de quelque chose nous le fait comprendre, que c'est déjà comprendre si nous savons comment ce fut auparavant et que nous saisissons d'autant mieux si nous savons, remontant plus haut, comment ce fut avant, et avant, et encore avant, etc. ; de même il

1. En marge : Exemples de Tennemann — retournés, aussi bien. (Cf. sur Tennemann, *Appendice*, p. 336.)

arrive que les juristes pensent que nous devons estimer comme la compréhension de la chose en question, s'ils peuvent dire comment l'on faisait précédemment. En ce qui concerne la religion, une métaphysique presque aussi simple a su quelque temps rendre tout aisé à comprendre. En déclarant fausses quelques abstractions générales, telles que unité, amour des hommes, lois de la nature et des idées religieuses de ce genre, on disposait, pour expliquer leur apparition parmi les hommes, de la manière dont on parvient à une idée fausse, ainsi par le mensonge, l'ambition, la rapacité et autres *medii termini* de ce genre ; et en présentant la religion comme l'œuvre des passions et de la supercherie des prêtres, l'affaire était ainsi rendue compréhensible et intelligible.

Ce moyen terme, condition de l'intelligibilité du contenu absolu, ou, ce qui revient au même, qui en constitue l'existence, la lie à la conscience subjective. Ce moyen terme ou la forme où se trouve le contenu absolu de la religion est ce par quoi la philosophie se distingue de celle-ci. La raison éternelle, le Logos se manifestant, s'expriment, se révélant, se révèle dans l'âme (*Gemüt*) et la représentation et seulement ainsi, à l'âme et à la représentation, à la conscience qui sent et réfléchit le contenu ingénument. La réflexion postérieure, plus abstraite, commence par considérer cette formation et ce genre d'existence comme une enveloppe sous laquelle se cacherait la vérité et s'efforce d'ôter au contenu intérieur cette enveloppe et d'en retirer la vérité nue et pure comme étant en soi et pour soi. En effet, la réflexion pensante considère les conditions finies de l'intuition sensible et de la représentation comme non conformes à l'infini contenu universel et s'est forgé une idée avec

des déterminations plus hautes que ne sont ces formes. C'est d'abord l'*anthropomorphisme* qu'elle trouve en contradiction avec son idée. L'opposition de la philosophie aux prétendues représentations populaires des mythologies et sa lutte contre elles est un vieux phénomène. Ainsi XÉNOPHANE disait que si les lions et les taureaux avaient des mains pour faire comme les hommes des œuvres d'art, ils décriraient les dieux et leur donneraient un corps, conformément à leur propre figure. Il s'élève, comme plus tard PLATON et auparavant en général MOÏSE et les prophètes, en s'appuyant sur une religion plus profonde, contre HOMÈRE et HÉSIODE pour avoir attribué aux dieux ce qui se passe parmi les hommes pour un opprobre et une honte :

Κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν¹

Or, ce que n'ont pu faire les lions ni les taureaux, les hommes l'ont fait qui avaient placé, comme les Indous et les Égyptiens, dans l'animalité leur conscience. Ils l'ont placée ensuite dans le soleil, les constellations et dans des choses plus basses encore — en quoi se signalent surtout les Indous — dans les formations les plus grimaçantes, les plus lamentables d'une imagination aventureuse et misérable. L'*anthropomorphisme* comporte toutefois immédiatement quelque mesure ; mais des figures de ce genre paraissent n'avoir pour contenu déterminé que la folie ; le contenu déjà pour cette raison ne peut être que très pauvre.

Alors qu'en ces derniers temps on en est nécessairement revenu de ne voir dans les mythologies et

1. Fragm. de Xénophane dans Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 193 (éd. Mutschmann).

ces parties de la religion qui se rapportent à la représentation qu'erreur et fausseté, la foi en la raison s'est suffisamment affermie pour penser que, puisque ce sont des hommes, des nations qui placent leur conscience absolue dans ces images et ces représentations, il doit ne pas s'y trouver seulement que la négation de ce contenu, mais essentiellement aussi quelque chose de positif ; ainsi on en a considéré la finitude et ensuite l'élément aventureux et démesuré de bonne heure comme une enveloppe cachant un contenu réel. Sous ce rapport, ce serait indifférent de penser que cette enveloppe a été utilisée intentionnellement par les prêtres et les docteurs de la religion et aussi dans quelle intention elle a été utilisée. Cet examen d'ailleurs ne se jouerait que sur le terrain historique, mais même si l'on réussissait à établir historiquement quelques cas où la représentation serait un déguisement d'origine intentionnelle, il en est en général ainsi comme on l'a montré — et ce peut se démontrer plutôt historiquement — que la vérité qui se révèle n'a pu se présenter que par le moyen de la représentation, de l'image, etc.¹, alors que l'autre élément, celui de la pensée, n'était pas encore élaboré et préparé pour servir de fond pouvant recevoir ce contenu, et d'ailleurs ce n'est pas la destination de la religion comme telle que son contenu ait cet élément comme fondement (*Boden*) de son phénomène. Il est vrai que des philosophes ont usé aussi de la forme du mythe pour représenter leurs propositions philosophiques et les rendre plus accessibles à l'esprit, à l'imagination ; on entend souvent aussi estimer et aimer PLATON pour cette raison.²

1. En marge : Platon, Aristote, francs-maçons.

2. En marge : Les mythes de Platon.

comme si son génie en était grandi et qu'il ait fait par là davantage et une chose plus haute que ne peuvent d'ordinaire les philosophes et qu'il n'a fait lui-même dans d'autres ouvrages, par exemple dans son abstrait et sec *Parménide*. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Platon ait été aimé surtout à cause de ses mythes, car cette forme permet de saisir plus aisément l'idée générale et de se la rendre plus familière, ainsi embellie. Mais ce ne sont point ses mythes qui ont fait de Platon un philosophe ; une fois que la pensée s'est suffisamment affermie pour pouvoir exister dans son élément propre, cette forme devient un ornement inutile qu'on peut sans doute accueillir avec gratitude mais qui ne saurait d'ailleurs faire avancer la science et cet intérêt extérieur importe peu que pour cette raison tel ou tel soit amené à philosopher. A ce prétendu intérêt s'oppose toujours d'ailleurs un désavantage. Ainsi l'on peut dire que cette façon de philosopher par mythe peut faire naître l'opinion que les mythes sont de la philosophie et d'autre part que cette méthode rend possible de cacher l'incapacité et la *maladresse* qu'on aurait à présenter le contenu qui importe, sous forme de pensée, seule forme de la philosophie, et à lui donner sa détermination vraie. Or, PLATON n'a pas voulu voiler ses propositions, qu'il avait d'ailleurs précédemment énoncées sous une forme plus philosophique, par des mythes, mais il a cherché à les rendre ainsi plus claires, plus aisées à se les représenter. Il est maladroit de parler de mythes, de symboles notamment comme de *voiles* cachant la vérité. Ce sont bien plutôt les mythes et les symboles, les représentations et les conditions finies en général qui expriment la vérité, par lesquels elle doit être *exprimée*, c'est-à-dire dévoilée. En certains cas parti-

culiers on pourrait bien montrer que des symboles et autres figures de ce genre ont été employés en guise d'énigmes pour faire de leur contenu un mystère difficile à pénétrer¹. On pourrait supposer cette intention en ce qui concerne les symboles et les mythes de la *franc-maçonnerie* ; cependant il ne faut pas à cet égard l'accuser injustement lorsqu'on est convaincu que, ne sachant rien de spécial, elle n'a par suite rien à celer. On se convaincra aisément qu'elle ne possède, n'a en réserve rien en fait de sagesse, de science ou de connaissances particulières, rien d'une sagesse qu'on ne saurait trouver partout, si l'on considère les écrits qui en proviennent directement, ainsi que ceux que produisent ses amis et détenteurs (*Inhaber*) sur une branche quelconque des sciences et des connaissances ; il ne s'y trouve rien qui dépasse la limite de la culture générale habituelle et les connaissances courantes. Si l'on veut croire possible de conserver la sagesse en quelque sorte en poche et en recevoir communication grâce à cette poche dont on tire ses propos dans la vie habituelle et la science courante, c'est que l'on ne sait pas en quoi consiste la nature d'une proposition philosophique, d'une vérité générale, d'une manière générale de penser et de connaître, — il n'est question ici que de cela, non de connaissances historiques et en général de connaissances de particularités ; car de celles-ci, en quantité innombrable, on peut bien faire des mystères, et d'autant plus qu'il y a moins d'intérêt à les connaître et que cet intérêt est plus éphémère. Croire à cette possibilité ou plutôt à un moyen de séparer une vue générale par son contenu, qui, alors que le sujet la possède, retient bien plutôt, étant générale en soi,

1. En marge : *franc-maçonnerie... Mystères.*

en son pouvoir, l'intérêt du sujet, vouloir la séparer des manifestations du reste de sa vie et de son existence spirituelle concrète, serait aussi ridicule que de croire à un moyen susceptible de séparer la lumière de son éclat, ou pouvoir posséder un feu qui ne chaufferait pas¹. Nous voyons qu'on attribue souvent aussi aux mystères des Anciens la chaleur latente d'une sagesse et d'une connaissance particulières ; et l'on sait que tous les citoyens athéniens étaient initiés aux mystères d'Éleusis ; Socrate ne s'y était pas fait admettre, nous voyons toutefois combien il était considéré par ses concitoyens, et tous ceux qui le fréquentaient, nonobstant leur initiation à ces mystères, apprenaient de lui du nouveau et regardaient seulement ce qu'ils en apprenaient comme une connaissance estimable, comme le bien de leur vie.

Or, quand il est question de la mythologie et de la religion, la forme qui contient la vérité n'est pas uniquement une enveloppe, mais elles doivent bien plutôt en révéler précisément le contenu ; c'est d'ailleurs une expression maladroite, courante actuellement, que le monde est proposé à l'homme comme une énigme et que c'est là son ultime rapport avec lui. Mais Dieu s'est révélé dans la nature, il en est la signification, il est le mot de l'énigme. Toutefois, plus que dans la nature il se révèle dans le monde de l'esprit, car le concept qui lui convient le plus c'est d'être esprit et ainsi la représentation de la mythologie et de la religion ne le voile pas seulement d'une manière générale, mais le dévoile. En effet, c'est la nature de l'intuition sensible, comme de la

1. En marge : exemples de gens cultivés — vie mauvaise — un tout autre genre — jugement, de représentations.

représentation de rapports sensibles et finis, c'est d'une manière générale la nature du symbole de ne pas avoir une existence correspondant à l'Idée infinie, celle-ci y est donc voilée en s'y dévoilant. C'est l'essence grâce à laquelle l'existence est phénomène, plus précisément : ce qui apparaît dans le phénomène c'est l'essence (*Wesen*), mais il est aussi *seulement* phénomène ; il contient aussi la détermination de ne pas être l'essence. Dans la distinction faite entre le mythe et sa signification et en ceci que la présentation mythique, la présentation de l'Idée est considérée comme la représentation naturelle, comme une enveloppe de cette Idée, se trouve l'aveu que la signification est le contenu propre et que ce contenu ne se présente en sa vérité que s'il est dépouillé de la forme sensible et des conditions finies et s'il en est extrait comme *pensée*. Dans la pensée il n'y a plus de distinction entre les représentations ou les images et leur signification ; elle est sa propre signification et se trouve là comme elle est en soi. Si donc la mythologie et les représentations religieuses, en tant qu'étant seulement des représentations, révèlent essentiellement la vérité et le contenu de l'Idée, il y a là encore quelque chose qui *n'est pas propre* à ce contenu ; mais la pensée est ce qui est proprement pour soi.

La mythologie, ainsi que ce qui n'est pas considéré comme propre à la représentation non mythique, a donc besoin d'une *explication*¹ et cette explication n'est autre chose que la transposition des formes sensibles et de leurs conditions finies d'une manière générale en rapports spirituels, en rapports de pensée. Les conditions de la nature inorganique et de la

1. En marge : Passage du *Timée* sur le loie.

nature vivante comme celles de l'âme et de la volonté naturelle, de même que les objets immédiats de la nature, les sentiments et les désirs du domaine spirituel, libérés de la forme de l'immédiateté et pensés abstraitement donnent des rapports et un contenu qui, comme pensées, ont un caractère général. (Cependant, si ces pensées donnent la signification, il ne paraît pas qu'on ait rien gagné à ce changement de forme, par rapport à l'infinité du contenu ; car ces rapports finis et ce contenu n'ont pas été transformés en un infini analogue ; il ne s'agit pas seulement d'une analogie entre le contenu du mythe et les autres éléments impropres et les pensées, mais ces dernières sont le contenu tout entier dans sa simple détermination concrète ; le lien ou le fondement substantiel étant fini, il demeure ainsi également dans l'explication dont le rôle ne consiste qu'à extraire le substantiel en tant que tel. Mais le contenu pensé, en tant que pensé, paraît comme tel déjà digne d'être détermination de l'infini, si l'on ne conçoit pas toutefois le divin seulement comme infini négatif auquel ne doit revenir aucunement le contenu déterminé.) C'est ainsi qu'un sentiment comme la colère ou un rapport organique comme la génération, transposés en la détermination (*Bestimmtheit*) spirituelle et générale de *justice* en face du mal, en *production* en général ou en *être-cause*, ne sont plus regardés comme indignes d'être qualité propre ou rapport de l'Absolu. Depuis les formations d'Osiris, d'Isis, de Typhon, en passant par les innombrables histoires mythologiques, le besoin s'est trouvé pressant, à diverses époques, de les considérer comme l'expression d'objets naturels, des astres et de leurs révolutions, du Nil et de ses variations, etc., puis d'événements historiques, des destinées et des actions

des peuples, d'états et de changements de mœurs dans le monde naturel et politique de la vie et par suite de les expliquer en y découvrant et en en extrayant une signification de ce genre. Cette explication a pour but de les rendre intelligibles ; on ne comprend pas comment la mort d'Osiris, etc., peut avoir quelque caractère divin. En ce cas, en effet, le concept de compréhension s'est modifié et renversé. Ce sont ces représentations sensibles, dites anthropomorphiques, qui dans ce besoin d'explication passent pour *inintelligibles* ; il existe une autre conception de Dieu qu'on est amené à trouver dans ces formes, une conception plus spirituelle (*geistiger*), plus profondément pensée, plus générale. C'est donc ainsi que l'on conçoit Dieu ou bien c'est seulement ce qui est conforme à cette conception que l'on comprend et que l'on trouve intelligible quand c'est dit de Dieu. Quand on dit de ce qui doit être Dieu qu'on lui a ôté les membres virils de la génération, en leur substituant ceux d'un bouc, nous ne comprenons pas que l'on puisse dire cela d'un dieu ; ou encore on ne comprend plus que Dieu ait ordonné à Abraham de sacrifier son fils. Déjà les Anciens ont commencé à ne plus comprendre le vol ou l'adultère cités plus haut, accomplis par les dieux.

Ou bien l'on déclare que de telles choses sont simplement de pures erreurs et dès lors on ne dit plus qu'elles sont intelligibles. Si l'on les déclare intelligibles et si l'on conserve la prétention de les comprendre, cela signifie qu'il s'y trouve quelque chose que je puis m'approprier et qui a un sens véritable ou tout au moins un sens formel qui s'allie à autre chose ¹.

1. A cet endroit reprend le manuscrit in-4°.

Après avoir donné le fondement général de ce qu'est l'évolution dans le temps :

α) Nous avons trouvé d'abord la représentation de la perfection de la philosophie comme vision (*Schauen*), pensée et savoir purs — mais cette condition serait

αα) hors du temps, nullement dans l'histoire, ββ) ce qui serait toutefois contraire à la nature de l'esprit, du savoir. L'unité primitive *ingénue* avec la nature n'est autre chose qu'une intuition *obscur*, une conscience *concentrée* qui pour cette raison est abstraite, non organique *en sol*. La vie, Dieu doivent être concrets, ils le sont dans mon sentiment, rien n'y est distinct cependant. Le sentiment général, l'idée générale du divin s'applique, il est vrai, à tout ; mais ce qui importe c'est que *la richesse infinie de l'intuition du monde soit organisée* et établie comme nécessaire, *en sa place*, de façon à ne pas *user* d'une seule et même représentation. Nous voyons l'intuition pieuse par exemple dans la Bible, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, dans le premier surtout en tant qu'adoration de Dieu dans tous les phénomènes de la nature (ainsi dans Job), *l'éclair* et le tonnerre, la lumière du jour et celle de la nuit, les *montagnes*, les *cèdres du Liban*, les oiseaux sur leurs branches, les bêtes fauves, les lions, les baleines, les reptiles, etc., de même d'une Providence universelle s'étendant à tous les événements et toutes les conditions humaines. Mais cette vision de Dieu dans l'âme pieuse est tout autre chose que l'intelligent regard pénétrant de la nature de l'esprit ; il n'y est pas question de philosophie, de l'essence divine pensée, reconnue, car précisément cette intuition dite immédiate, ce sentiment, cette foi, quel que soit le nom qu'on lui donne, est

ce en quoi se différencie la pensée : il s'agit de sortir de cette immédiateté, de l'intuition générale, pure et simple — penser, c'est l'esprit rentrant en soi, ce dont il a l'intuition, il doit en faire un objet, il doit se recueillir en lui-même et ainsi se séparer de lui-même. Cette séparation est, comme on l'a dit, la première condition et le moment de la conscience de soi ; c'est seulement du recueillement de celle-ci en soi, comme penser libre, que peut naître le développement de l'univers dans la pensée, c'est-à-dire la philosophie. Cela précisément constitue le travail infini de l'esprit se retirant de son être-là (*Dasein*) immédiat, de son heureuse vie naturelle dans la nuit et la solitude de la conscience pour reconstruire, grâce à sa force et à sa puissance, par la pensée, la réalité et l'intuition séparées d'elle. Cet état de choses montre que justement cette vie naturelle immédiate est tout le contraire de la philosophie, d'un règne de l'intelligence, de la transparence de la nature pour la pensée. La science n'est pas rendue pour l'esprit aussi simple. La philosophie n'est pas un somnambulisme, bien plutôt la conscience la plus éveillée et son éveil successif consiste précisément à s'élever au-dessus de cet état d'une unité immédiate avec la nature — une élévation et un travail qui, en tant que différenciation continue de soi-même, pour rétablir de nouveau l'unité par l'activité de l'esprit, exige le cours du temps et même d'un temps fort long ; ce qui s'oppose aux moments (*gegen die Momente*) d'après lesquels il faut juger cet état de nature philosophique.

β) ¹ C'est en effet un temps fort long : et cette longueur de temps nécessaire à l'esprit pour se ren-

1. En marge : concept de la philosophie.

dre maître de la philosophie par le travail peut surprendre. J'ai dit en commençant que notre philosophie *actuelle résulte* du travail de tous les siècles. Si la longueur de cet espace de temps surprend, il faut savoir que ce temps a été employé à acquérir ces notions, ce qui pouvait moins bien se faire jadis qu'aujourd'hui. Il faut savoir que l'état du monde, d'un peuple, dépend de l'idée qu'il se fait de lui-même ; dans le domaine de l'esprit les choses ne se passent pas comme pour les champignons qui poussent en une nuit. Qu'il y ait mis tant de temps, cela ne peut surprendre que si l'on ignore la nature et l'importance de la philosophie et si l'on ne prend pas garde à ceci qu'elle a formé son intérêt comme aussi celui de son travail. Nous verrons plus loin le rapport de la philosophie aux autres sciences, aux arts, aux formations politiques. Si l'on s'étonne de la longueur de l'espace de temps, si l'on parle d'un temps fort long, il faut rappeler que la longueur surprend au début la réflexion autant que la grandeur des espaces dont il est question en astronomie.

En ce qui concerne la *lenteur* de l'esprit de l'Univers, il faut remarquer qu'il n'a pas à se hâter, il dispose d'assez de temps — mille ans sont pour toi comme un jour. Il a suffisamment de temps parce qu'il est hors du temps, parce qu'il est éternel. Les éphémères d'une nuit n'ont pas assez de temps pour maint objet, pour beaucoup de buts qu'ils se proposent. Qui ne meurt avant d'être parvenu à ses fins ! Il n'a pas seulement assez de temps ; ce n'est pas seulement du temps qu'il faut employer pour acquérir une notion ; il en coûte bien plus ; peu lui importe aussi d'employer tant de races humaines et tant de générations aux travaux destinés à le rendre conscient, de faire une aussi immense dépense en fait de

productions et de disparitions ; sa richesse suffit à cette dépense ; il travaille en grand ; il peut dépenser assez en nations et en individus. On dit vulgairement : la Nature parvient à son but par la voie la plus courte. C'est exact, mais la voie de l'esprit est médiation, détour. Le temps, la peine, la dépense, toutes ces déterminations de la vie finie ne conviennent pas ici.

Pour donner un exemple concret de la lenteur, de la dépense et du labeur énormes de l'Esprit afin de s'appréhender, je n'ai qu'à invoquer la notion de sa liberté, une notion capitale. Les Grecs et les Romains — les Asiatiques pas davantage — ignoraient totalement cette notion que *l'homme, en tant qu'homme, est né libre, qu'il est libre*. Platon et Aristote, Cicéron et les juristes romains ne possédaient pas cette notion, quoiqu'elle soit seule la *source du droit*, et les peuples encore moins. Ils savaient bien qu'un Athénien, un citoyen romain est un *ingenuus*, qu'il est libre, qu'il y a des hommes libres et des hommes qui ne le sont pas : c'est pourquoi ils ignoraient que l'homme en tant qu'homme est *libre*, — l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire l'homme d'une manière générale, l'homme comme la pensée l'appréhende et comme lui-même s'appréhende en pensée. Dans la religion chrétienne s'établit le dogme que tous les hommes sont libres devant Dieu, que le Christ a délivré les hommes, les a rendus égaux devant Dieu, les a libérés en vue de la liberté chrétienne. Ces déterminations rendent la liberté indépendante de la naissance, de la classe, de la culture, etc., et il y a là un progrès immense ; toutefois elles sont encore distinctes de celle-ci qu'être libre constitue la notion de l'homme. Le sentiment de cette détermination a agi comme instinct pendant des siècles, des millé-

naires ; cet instinct a produit les plus prodigieuses révolutions, mais (la pensée) la notion que l'homme est libre par nature ne signifie pas selon sa vie naturelle, mais nature est pris au sens d'essence ou notion ; cette connaissance, cette science de soi n'est pas très ancienne — nous la possédons comme préjugé, elle se comprend d'elle-même ; à aucun peuple, à aucun gouvernement ne vient l'idée de faire la guerre pour avoir des esclaves ; et cette science seule fait que la liberté est un *droit*, non un privilège positif acquis par violence, nécessité, etc., mais le droit en soi et pour soi — une notion identique avec celle de vie ¹.

Toutefois, il ne faut pas négliger un autre aspect de la lenteur dans le progrès de l'esprit, à savoir la nature *concrète* de l'esprit suivant laquelle la pensée de lui-même se rattache à toute la richesse de son être-là (*Dasein*) et de ses conditions ; la formation de sa notion, sa pensée de lui-même est en même temps la formation de tout ce qu'il embrasse, de sa *totalité concrète* dans l'histoire. L'idée qu'exprime le système philosophique d'une époque se rapporte à ses diverses formations en ce qu'elle est la substance de son univers, son essence générale, sa fleur, la vie qui sait dans le pur penser de la simple conscience de soi. Or, l'esprit n'est pas cela seulement, mais, comme il a été dit, un développement multiple de son être-là ; et le degré de la connaissance de soi qu'il a atteint est le principe qu'il manifeste dans l'histoire, dans les conditions de son être-là (*Dasein*). Il revêt ce principe de toute la richesse de son existence ; la forme sous laquelle il existe est un peuple et ce principe est informé dans ses mœurs, sa constitution, sa vie privée, civile et publique, ses arts,

1. En marge : y penser essentiellement à propos de la lenteur.

les conditions extérieures de son État, etc., et de même s'y trouve exprimée toute la forme déterminée de l'histoire concrète sous tous les aspects de son extériorité. C'est cette matière sur laquelle doit travailler en tous sens le principe d'un peuple et ce n'est pas là l'affaire d'un jour, mais ce qu'il a à former, c'en sont tous les besoins, toutes les aptitudes, toutes les conditions, les arts, les sciences ; ce n'est pas une progression dans un temps vide, mais dans un temps infiniment plein, rempli de luttes, ce n'est pas un simple progrès dans les notions abstraites de la pensée pure ; mais il ne progresse en celle-ci qu'en avançant dans toute sa vie concrète. Il faut pour cela une ascension d'un peuple jusqu'au degré où la philosophie peut apparaître ¹. Cette lenteur de l'Esprit de l'Univers s'accroît encore par d'apparents *reculs*, des époques de barbarie.

γ) Il est temps d'en arriver aux différences générales plus précises qui se présentent dans la nature du progrès. Ces différences, auxquelles il faut rendre attentif dans cette introduction, ne concernent que l'élément *formel* qui dérive d'une manière générale de l'idée de progrès. La conscience des déterminations qui s'y trouvent nous éclaire davantage sur ce qu'il faut attendre en général des *philosophies particulières* et nous donne de façon plus précise la notion déterminée de ce en quoi consiste la *diversité des philosophies*.

Je remarque d'abord ceci : il a été indiqué dans la détermination de l'évolution de l'esprit qu'elle ne se produit pas seulement sans agir, ainsi que nous nous représentons l'apparition par exemple du soleil, de la lune, etc., c'est-à-dire comme un simple

1. Cf. feuillet spécial — ne se trouve pas.

mouvement dans le milieu sans résistance de l'espace et du temps, mais elle est l'effort, activité déployée contre une existence et *transformation* de celle-ci. L'esprit rentre en lui-même¹ et se constitue son propre objet et cette direction de son activité pensante lui procure médiatement la forme et la détermination de la pensée. Cette notion en laquelle il s'est appréhendé et qui est lui, cette culture, la sienne, cet être, le sien, séparé de lui de nouveau, devenu *objet* pour lui et de nouveau *fin de son activité*, c'est là une action qui donne une forme nouvelle au déjà formé, qui lui donne une détermination plus précise, le rend plus déterminé, en soi plus fini, plus profond. Toute époque est précédée d'une autre, elle en est une élaboration, et représente donc une culture supérieure.

a) *Conséquences quant à la conception et la méthode de la philosophie en général*².

De cette condition nécessaire il résulte que le commencement est ce qui est le moins formé le moins déterminé et développé en soi, mais au contraire ce qu'il y a de plus pauvre, de plus abstrait, que la première philosophie est la pensée tout à fait générale et indéterminée, qu'elle est la plus simple, tandis que la plus récente est aussi la plus concrète, la plus profonde. Il faut savoir cela pour ne pas chercher sous les vieilles philosophies plus qu'il n'y est contenu, c'est-à-dire des réponses à des questions,

1. Au-dessus de la ligne : non *immédiatement*.

2. En marge : ne pas chercher chez les Anciens des déterminations concrètes qui n'existaient pas encore, — déterminations objectives, — contenu.

la satisfaction de besoins de l'esprit qui ne s'y trouvent pas et appartiennent en propre à une époque plus cultivée. De même cette considération nous empêche d'y relever l'absence de déterminations qui n'existaient pas encore pour leur culture, de les charger du poids de conséquences et d'affirmations qu'elles n'ont ni énoncées, ni pensées, encore qu'on les puisse déduire exactement du principe, de l'idée d'une philosophie de ce genre ¹.

aa) Ainsi dans l'histoire de la philosophie, nous trouverons les anciennes philosophies très pauvres et besogneuses en fait de déterminations — comme des enfants — ce sont des pensées simples qui doivent être considérées comme naïves en tant que ce ne sont pas des affirmations s'opposant à d'autres. Ainsi l'on s'est demandé si la philosophie de THALÈS était en réalité théisme ou athéisme, s'il avait affirmé l'existence d'un Dieu personnel ou simplement d'un être impersonnel, universel, c'est-à-dire un Dieu comme nous le concevons ou l'on n'en prend pour dieu aucun ². La détermination qui est la *subjectivité de l'idée suprême*, de la personnalité divine est un concept bien plus riche, plus intensif et pour cette raison bien plus tardif. Dans la représentation de l'imagination (*Phantasie*) les dieux grecs avaient bien une personnalité comme le Dieu unique dans la religion juive, mais représentation de l'imagination et appréhension de la pensée pure et du concept sont choses différentes ³. La philoso-

1. En marge : ni pour ainsi dire à leur détriment, ni à leur avantage.

2. ... Athéisme. — Comparer avec notre détermination de Dieu. Tous les Anciens, athées, en tant que non chrétiens.

3. En marge : Il se peut qu'il doive y avoir plus dans cette représentation de l'imagination que dans la pensée — cela relève de la libre substantialité du sujet — ainsi Trimurti des Hindous.

philosophie a dû plutôt commencer à travailler pour elle-même, à isoler de la foi populaire la pensée et à se considérer comme un domaine tout différent, pour un domaine à côté du monde de la représentation en sorte que ces deux domaines demeuraient en toute tranquillité l'un à côté de l'autre ou plutôt que la réflexion ne s'était pas occupée encore de leur opposition¹ — l'idée ne s'était pas davantage présentée de les concilier, de montrer dans la foi populaire ce que contenait, sous une autre forme, la notion en cherchant ainsi à expliquer et justifier cette foi, de façon même à pouvoir exprimer les concepts de la pensée libre à la manière de la religion populaire — c'est là un côté et un travail qui constitua un aspect essentiel de la philosophie des *néo-platoniciens*. Combien étaient près l'un de l'autre dans le calme le domaine des représentations populaires et celui de la pensée abstraite, c'est ce que nous voyons encore chez les philosophes grecs postérieurs plus cultivés puisque avec leur spéculation s'accommodait l'exercice du culte, la pieuse invocation adressée aux dieux, les sacrifices, etc., d'une manière tout à fait *honnête* et sans hypocrisie, la dernière parole de SOCRATE ne fut-elle pas de prier ses disciples de sacrifier un coq à Esculape, — or c'est là un *désir* qui n'aurait pu se concilier logiquement avec la conception que Socrate se faisait de la nature de Dieu et notamment avec son principe de la moralité. Si nous remarquons cette conséquence, c'est tout autre chose.

1. En marge : la contradiction vint bien plus tard.

b) *Manière de traiter les philosophies anciennes* ¹.

Cette différence entre ce qui fut pensé réellement et ce qui en est la conséquence nous amène à dire que nous pouvons voir citer dans des histoires de la philosophie une foule de propositions métaphysiques d'un philosophe — en quelque sorte une citation d'affirmations historiques qu'il aurait énoncées — dont il a ignoré le premier mot et dont il ne se trouve pas la moindre trace historique. Dans la grande histoire de Brucker on cite ainsi de THALÈS et d'autres une série de trente, quarante, cent propositions philosophiques dont il n'existe historiquement pas la moindre idée chez ces philosophes. Nous pouvons chercher longtemps les propositions et les citations correspondantes dans les raisonneurs de cette espèce ². Le procédé de Brucker consiste en effet à agrémente la simple proposition d'un Ancien avec toutes les conséquences et les prémisses qui, suivant la métaphysique de WOLF, devraient précéder ou suivre cette proposition et à présenter cette simple et pure imputation avec autant d'ingénuité que s'il y avait là un authentique fait historique ³. Ce qui constitue précisément le progrès de l'évolution, la différence des époques, de la culture et de la philosophie, c'est si ces réflexions, ces déterminations de la pensée, ces conditions de la notion étaient parve-

1. ... Différence de la pensée — à ne pas développer davantage — supposition nécessaire — s'en tenir aux déterminations de la pensée qui ont été les leurs.

2. Ainsi Thalès n'aurait pas encore employé ἀρχή mais bien Anaximandre, ni par suite le principe du monde que tout est eau.

3. Ainsi Thalès : l'eau serait la cause du monde ; le monde serait éternel ; *ex nihil nihilo fit*.

nues ou non à la conscience ¹. La différence consiste seulement dans les pensées qui sont bien à l'intérieur, mais qui ne sont pas encore extériorisées ². La pensée est ici l'essentiel, non les concepts qui dirigent leur vie. [Il faut] qu'ils en aient extrait la pensée. [Il faut] s'en tenir avec tout le sérieux de l'histoire aux propres paroles, il ne faut pas raisonner et déduire autre chose. Ritter de même dit dans son *Histoire de la philosophie ionienne*, p. 13 : « Thalès considérait le monde comme l'animal vivant qui comprend tout et qui serait sorti d'une semence — inversement, la semence de toute chose, selon lui, est humide — comme tous les animaux. La conception fondamentale de Thalès est donc que le monde est un tout vivant qui s'est développé de germes, continuant à vivre à la façon des animaux grâce à une nourriture conforme à son être originel. »

A cette conséquence de la notion d'évolution que les plus anciennes philosophies sont les plus abstraites et que l'Idée y est le moins déterminée, s'ajoute immédiatement l'autre, à savoir que, le progrès du développement consistant en une détermination plus poussée et celle-ci en un approfondissement et une appréhension de l'Idée en soi, la philosophie ultérieure, la plus récente, la dernière, est la plus développée, la plus riche, la plus profonde ; elle doit conserver et contenir ce qui apparaît comme un passé, elle doit être un miroir de toute l'histoire. Le début, parce que début, est ce qu'il y a de plus abstrait et ne s'est pas mis encore en mouvement ; la forme dernière que produit ce mouvement pro-

1. En marge : les peuples = les enfants : s tu fais ceci ou cela, je serai malade. — Rapport de cause à effet — Tennemans — conséquence — sujet et objet.

2. Addition... Explication de la Bible.

gressif, comme détermination progressive, est la plus concrète. On peut remarquer qu'il n'y a là rien qui présume la philosophie de notre temps; car l'idée précisément de tout cet exposé c'est que la philosophie plus avancée d'une époque postérieure est essentiellement le résultat des travaux antécédents de l'esprit pensant, qu'elle est réclamée, produite par les points de vue antérieurs, qu'elle n'est pas sortie de terre isolément pour elle-même. Ce qu'il faut encore rappeler à ce sujet, c'est qu'il ne faut pas se garder de dire que l'Idée, telle que l'appréhende et l'expose la plus récente philosophie, est la plus développée, la plus riche, la plus profonde. Je rappelle cela parce que philosophie récente, la plus récente, la toute récente est devenu un surnom donné par dérision. Ceux qui par cette appellation pensent avoir dit quelque chose peuvent d'autant plus facilement mortifier et bénir (*segnen*) la foule des philosophies qu'ils sont plus portés à prendre non seulement chaque étoile filante, mais encore tout lumignon pour un soleil, ou même de proclamer philosophie tout bavardage et à donner comme preuve qu'il y a tant de philosophies et qu'une nouvelle supplante chaque jour celle de la veille. Ils ont ainsi trouvé la catégorie grâce à laquelle ils peuvent écarter une philosophie qui gagne en importance et en avoir fini tout de suite. Ils l'appellent une philosophie à la mode.

« O homme ridicule! tu l'appelles mode quand toujours à nouveau l'esprit humain fait de sérieux efforts pour se cultiver ¹. »

J'ai dit que la philosophie d'une époque, résultat de la précédente, en contient la formation culturelle. C'est la définition fondamentale de l'évolution

1. Xénie de Schiller et de Goethe intitulée *Philosophie à la mode*.

qu'une même et seule idée — il n'y a qu'une *seule* vérité — soit à la base de toute philosophie et que chaque philosophie ultérieure contienne les déterminations de la précédente et soit ces déterminations. Il en résulte cette conception de l'histoire de la philosophie, que nous n'avons pas affaire en elle avec du passé, bien qu'elle soit de l'histoire. Le contenu de cette histoire est formé par les productions scientifiques de la rationalité (*Vernünftigkeit*) et celles-ci n'ont rien d'éphémère. Ce que le travail a acquis en ce domaine, c'est le Vrai, qui est éternel et n'existe pas plus à une époque qu'à une autre. Les corps des esprits qui sont les héros de cette histoire ont disparu quant à leur vie périssable, mais leurs œuvres ne les ont pas suivis, car le contenu de leurs œuvres est le rationnel qu'ils n'ont pas imaginé, ni rêvé, ni cru (*gemeint*) et leur acte ne consiste qu'à avoir tiré au jour du puits de mine de l'esprit où il n'est d'abord que comme substance, comme essence intérieure, le rationnel en soi et à l'avoir introduit dans la conscience, dans le savoir. Ces actions ne sont donc pas seulement disposées, dans le temple du souvenir, comme images de ce qui fut, mais elles sont aujourd'hui aussi présentes, aussi vivantes qu'au temps de leur apparition. Ce sont là des effets et des œuvres qui n'ont été ni écartés, ni détruits par ceux qui ont suivi ; ni la toile, ni le marbre, ni le papier, ni les représentations, ni la mémoire ne constituent l'élément qui les a conservés, car ces éléments sont éphémères, ou, si l'on veut, le domaine de la caducité, mais c'est la pensée, l'essence impérissable de l'esprit où ne pénètrent ni les vers, ni les voleurs¹. Les acquisitions de la pensée, assimilées

1. Cf. Matth., vi, 19 ; Luc, xii, 3 ; Jacques, v, 2-3.

à elle, constituent l'être même de l'esprit. Pour cette raison, ces connaissances ne sont pas de *l'érudition*, la science de ce qui est mort, enterré, corrompu. L'objet de l'histoire de la philosophie est ce qui ne vieillit pas, ce qui est actuellement vivant.

Dans le système logique de la pensée, chacune de ses formations trouve sa place en laquelle seule elle conserve sa valeur, tandis que l'évolution en progressant la réduit à un moment *subordonné*, de même chaque philosophie, dans l'ensemble du mouvement, constitue un degré particulier du développement et a sa place déterminée où elle possède sa valeur et son importance véritable.

c) ¹ C'est d'après cette détermination qu'il faut comprendre essentiellement son caractère particulier, d'autre part le reconnaître d'après cette place et lui faire son droit ; c'est pourquoi il ne faut pas lui demander, ni attendre d'elle plus qu'elle ne donne ; il ne faut pas y chercher une satisfaction qui ne peut être fournie que par une connaissance plus développée. Toute philosophie, précisément parce qu'elle représente un degré particulier de l'évolution, dépend de son époque et se trouve confinée dans ses limites. L'individu est fils de son peuple, de son monde ; il peut se redresser tant qu'il veut, il n'ira pas au-delà, car il appartient au seul esprit universel qui constitue sa substance et son essence ; comment ferait-il pour en sortir ? C'est cet esprit universel que la philosophie par la pensée appréhende ; elle est le penser de lui-même et par suite son contenu déterminé, substantiel.

C'est pourquoi une *philosophie ancienne* ne satisfait pas l'esprit en qui vit désormais une *notion plus*

1. En marge : ce n'est pas pour notre satisfaction.

profondément déterminée. Ce qu'il veut trouver en elle, c'est cette notion qui constitue déjà sa détermination intérieure et la racine de son existence, saisie comme objet pour la pensée ; il veut se connaître lui-même. Mais l'*Idée ainsi déterminée* ne se trouve pas encore dans la philosophie *antérieure*. Pour cette raison vivent sans doute encore comme présentes les philosophies platonicienne, aristotélicienne, etc. ; toutefois la philosophie n'existe plus sous la forme et au degré où se trouvaient la philosophie de Platon, celle d'Aristote. C'est pourquoi il ne saurait aujourd'hui y avoir des *Platoniciens, des Aristotéliciens, des Stoïciens, des Épicuriens*. Animer de nouveau ces philosophies, vouloir ramener à elles l'esprit qui s'est pénétré plus à fond, serait l'impossible et une sottise semblable à celle de l'homme qui s'efforcerait d'être de nouveau un jeune homme, ou du jeune homme qui voudrait redevenir un garçon ou un enfant, quoique l'homme, le jeune homme et l'enfant soient le même individu. L'époque de la renaissance des sciences, l'époque moderne du xv^e et du xvi^e siècle n'a pas commencé seulement par l'étude des vieilles philosophies, mais par vouloir aussi les faire renaître. MARSILE FICIN était platonicien, COSME DE MÉDICIS institua même une académie platonicienne, à la tête de laquelle on mit FICIN. POMPONACE était un pur disciple d'Aristote ; GASSENDI plus tard fut un épicurien et faisait de la philosophie physique ; JUSTE LIPSE voulait être stoïcien, etc. D'une manière générale on en était à l'opposition : philosophie ancienne et christianisme ; or celui-ci par lui-même et en lui n'avait pu produire encore aucune philosophie originale ; on pensait que ce qu'on avait et pouvait avoir dans le christianisme comme philosophie était

une des susdites philosophies qui furent reprises en ce sens. Mais des *momies* qu'on introduit dans ce qui vit, ne peuvent s'y maintenir. Depuis longtemps l'esprit avait en lui-même une vie plus substantielle, depuis longtemps il avait en soi une notion plus profonde de lui-même et les besoins de sa pensée étaient trop élevés pour que ces philosophies le satisfassent. Le réchauffer ainsi doit se considérer comme un cours d'étude où l'on se pénètre de formes qui sont des conditions antérieures, comme la reprise d'un voyage à travers des degrés culturels nécessaires ; dans l'histoire se présente cette imitation, cette reprise, en une période éloignée, de principes devenus étrangers à l'esprit, comme un phénomène passager, exprimé d'ailleurs en une langue morte ; ce ne sont que des traductions, aucune œuvre originale ; or seule la connaissance de son *propre caractère original* satisfait l'esprit. Quand on invite l'époque la plus moderne à revenir à la position d'une ancienne philosophie — comme [on recommande] notamment la philosophie platonicienne comme moyen de salut pour se tirer de toutes les complications de la période suivante, un tel retour n'a rien du phénomène naïf que fut la première reprise ; mais ce conseil de modestie provient de la même source que cette invitation à la société cultivée de retourner chez les sauvages des forêts nord-américaines, à leurs mœurs et aux idées qui leur correspondent, ou encore que cette recommandation de la religion de Melchisédech qu'un jour FICHTE a citée (je crois dans la *Destination de l'homme*¹) comme la plus pure et la plus

1. Non ; mais dans les *Traits essentiels du temps présent*, Berlin, 1806, pp. 211-212 ; cf. aussi *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (1806), p. 348 (note de J. Hoffmeister).

simple, celle à laquelle nous devons revenir. Toutefois il ne faut pas s'y tromper, d'une part il y a dans un tel retour en arrière le désir d'un commencement, d'un point de départ sûr ; cependant on doit le chercher dans la pensée et l'idée elle-même, non dans une forme de genre autoritaire ; d'autre part, renvoyer ainsi un esprit développé, enrichi à une telle simplicité, c'est-à-dire à un abstrait, un état ou une idée abstraits, doit être considéré comme un recours de l'impuissance qui ne se sent pas la force de suffire à la riche matière amassée par l'évolution, qu'elle voit devant elle, matière qui veut être dominée et appréhendée en profondeur par la pensée ; aussi l'impuissance recherche-t-elle son salut dans la fuite et la pauvreté.

Ce qui vient d'être dit explique pourquoi tant de gens poussés par une recommandation de ce genre ou attirés par la gloire d'un Platon ou en général de l'ancienne philosophie, s'y consacrent pour puiser la philosophie aux sources, mais cette étude ne les satisfaisant pas, ils s'en éloignent, sans être justifiés.

Il faut savoir ce que l'on doit chercher dans les vieux philosophes ou dans la philosophie de toute autre époque déterminée, ou tout au moins savoir qu'une philosophie nous met en présence d'un degré déterminé de l'évolution et ne porte à la conscience que les formes et les besoins de l'esprit que comportent les bornes de ce degré. Dans l'esprit de l'époque moderne dorment des idées plus profondes qui pour se sentir éveillées exigent un milieu et un présent différents de ces idées abstraites, obscures et archaïques de l'ancien temps. Ainsi dans Platon les questions relatives à la nature de la liberté, à la source du mal physique et moral, de la Providence, etc.,

ne trouvent pas leur solution philosophique ¹. Sur de tels objets on peut bien aller chercher des idées pieuses et populaires dans ses beaux exposés ou bien la décision ² de mettre de côté ces questions au point de vue philosophique ou bien encore considérer le mal, la liberté comme choses négatives. Toutefois, rien de tout cela ne satisfait l'esprit quand ces objets *existent* pour lui, quand l'opposition dans la conscience a atteint en lui la force suffisante pour se plonger dans des intérêts de ce genre.

La différence signalée a aussi des conséquences en ce qui concerne la manière de considérer et de traiter les philosophies dans leur exposé historique.

1. En marge : L'*Athénien* se sait libre ; la liberté est objet pour lui ; il a conscience d'être libre ; que c'est là son être, que la liberté est son essence : connaissance que n'a pas l'*Oriental* ; mais *lui seul*, l'*Athénien*. Or, la liberté comme phénomène *de l'homme* est générale, objective pour l'homme.

L'esprit est essentiellement *individuel*, personnel, d'une valeur infinie, absolue. Dieu veut qu'il soit porté secours à tous les hommes.

2. En marge : l'*avis*, la ligne de conduite.