



Nature, coutume et droit chez Hegel

Jean-Louis Vieillard-Baron

Volume 51, numéro 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400920ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400920ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vieillard-Baron, J.-L. (1995). Nature, coutume et droit chez Hegel. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 363–370. <https://doi.org/10.7202/400920ar>

NATURE, COUTUME ET DROIT CHEZ HEGEL

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

RÉSUMÉ : S'opposant radicalement à la conception aristotélicienne de la nature, Hegel est le philosophe de l'universalité concrète de l'Esprit qui se détache de la nature ; Montaigne, philosophe de la culture, et non de la nature, semble au contraire fasciné par la diversité des coutumes. Et cependant, Hegel ne néglige pas les « mœurs », puisqu'il leur donne un statut spéculatif dans l'analyse de la Sittlichkeit dans sa Philosophie du droit. La réalité morale implique la prise en compte de la diversité des besoins des individus dans la société civile bourgeoise ; et l'histoire montre à Hegel la diversité irréductible des États. La naturalité reste présente dans le droit, avec l'individualité et la contingence. Et l'universalité n'est vraie que lorsqu'elle pénètre et dépasse cette naturalité, sans la supprimer.

On partira de Hegel et de sa conception du droit pour examiner le rapport entre la nature et la coutume, en tentant de cerner l'originalité de sa pensée grâce à la confrontation avec la valorisation de la coutume chez Montaigne. Ce que je voudrais montrer, c'est que les deux philosophes sont des philosophes de la culture, et non pas de la nature, qui est pour eux l'immédiateté privée de sens. La naturalité est pour eux identique à l'animalité, et il s'agit de montrer, dans une perspective humaniste, que l'humanité se conquiert en dépassant l'animalité. La défense des « sauvages » chez Montaigne, dans le fameux essai « Des cannibales » consiste à montrer que ceux qu'on considère à tort comme des non civilisés sont en fait plus humains que nous. Et chez Hegel, la Philosophie de l'Esprit qui est une philosophie de la culture, montre d'abord, dans l'Anthropologie, comment la Nature se fait Esprit (c'est la notion d'âme), et ensuite, et surtout, dans la *Philosophie du droit*, comment l'Esprit se fait nature, par la coutume, sans pouvoir dépasser entièrement la naturalité. Il ne faut pas oublier en effet que le terme de *Sittlichkeit*, qui est le maître mot de l'ouvrage ne désigne pas l'« éthicité » comme on le traduit parfois malencontreusement, mais les « mœurs », ou la « morale concrète », c'est-à-dire la volonté qui se réalise effectivement dans des institutions et des coutumes sociales¹. Ce que

1. On ne retiendra pas, pour le terme *Sittlichkeit*, la traduction un peu trop longue et fleurie de Jean-Pierre Lefebvre : « la vie sociale et les bonnes mœurs ».

Montaigne appelle la « coutume », c'est cela même que Hegel nomme *Sitte* ; or la coutume n'a pas automatiquement valeur de droit, ne fait pas immédiatement fonction de *Sittlichkeit*, autrement dit de morale concrète. De la même façon que Montaigne juge la coutume selon les principes d'un humanisme théorique, Hegel estime qu'il peut y avoir des lois injustes, qui ne soient pas la réalisation effective de l'Esprit objectif et n'appartiennent pas à la substantialité morale. Sans la coutume, la morale concrète ne pourrait se réaliser, mais toute coutume n'est pas bonne pour autant. L'exercice critique du jugement (Montaigne) peut donc parfaitement s'associer à la réalisation objective de l'Esprit (Hegel).

I. DE LA COUTUME

Étudier la coutume nous renvoie nécessairement à Montaigne, qui lui a consacré l'un de ses plus célèbres *Essais*. C'est un observateur passionné de la diversité humaine ; il partage le goût de son temps pour les prodiges et phénomènes bizarres. Mais son rationalisme humaniste induit une sévère critique de la puissance de la coutume. Il n'est rien de déraisonnable que la coutume ne puisse justifier. L'éducation est un exercice du jugement qui doit soustraire l'individu à l'empire de la coutume. Hegel dira que l'éducation des enfants est pour eux « une seconde naissance », une naissance « spirituelle » qui fait d'eux des « personnes autonomes »². En ce sens, l'autorité de la coutume (contre laquelle réagit l'éducation) n'est que le pouvoir du préjugé auquel l'exercice du jugement doit s'opposer. Platon est un vrai philosophe, car il ne méconnaît pas les dangers de l'accoutumance. « Platon tansa un enfant qui jouait aux noix. Il lui répondit : Tu me tansas de peu de chose. — L'accoutumance, repliqua Platon, n'est pas chose de peu » (I 23 110C³). C'est que la coutume est maîtresse d'illusion : « J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée, qu'il ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par conséquent que nostre discours n'etaie et ne fonde » (I 23 IIIB). Il n'est pas nécessaire de reprendre tous les exemples donnés par Montaigne et qui sont parfaitement choisis, soit pour montrer l'immoralité flagrante des coutumes de certains peuples, soit pour montrer la contradiction entre les coutumes des uns et celles des autres, soit simplement pour montrer la pure diversité des coutumes. La leçon est toujours la même : « L'assuefaction (autrement dit la continuité de l'accoutumance) endort la veuë (autrement dit : la perspicacité) de nostre jugement » (I 23 112C).

Il n'y a pas, pour Montaigne, de raison incarnée dans les habitudes sociales : non seulement le fait ne justifie pas le droit, sur le plan théorique comme sur le plan moral — ce que Hegel affirmera tout aussi bien —, mais de plus la raison reste l'exercice d'un jugement subjectif. Mais, malgré cette différence, Hegel se

2. *Enzyklopädie* (éd. 1827-1830), 521 : « Die Sittlichkeit [...] realisiert sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbstständigen Personen. »

3. Les références à Montaigne sont données au texte de l'édition Villey-Saulnier en trois volumes, rééditée dans la collection Quadrige aux Presses Universitaires de France. On donne à la suite, en romains, le livre, suivi du chapitre, suivi de la page. La pagination des trois tomes est commune.

souviendra de la critique sceptique de la nature chez Montaigne, quand il critiquera le droit naturel ; c'est Montaigne qui écrivait ces paroles fondatrices de la modernité philosophique : « Les loix de la conscience (c'est-à-dire de la conscience morale⁴), que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume » (I 23 115C). Celui qui se décide à abandonner « ce violent préjudice (c'est-à-dire : préjugé) de la coustume », s'apercevra, comme Montaigne l'a fait lui-même, du peu de fondement de prescriptions reçues avec la dernière autorité. La pression sociale doit être rejetée pour trouver le vrai ; « [...] ce masque arraché, rapportant les choses à la vérité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat » (I 23 117A). On voit combien Descartes a tiré profit de la lecture de Montaigne, en mettant en œuvre méthodiquement le précepte de ne faire confiance qu'à son propre jugement pour trouver le vrai et le rationnel. Le scepticisme prétendu de Montaigne n'est en fait qu'un relativisme concernant les autorités humaines et sociales, et une revendication philosophique décidée en faveur de l'exercice d'un jugement indépendant et libre. Cependant, garder sa liberté de jugement ne signifie pas bouleverser toutes les lois du pays où l'on vit. Mieux vaut de mauvaises lois que pas de loi du tout. La coutume, comme le *Sitte* dans l'analyse hégélienne, est ce qui empêche les hommes de revenir à la naturalité brute, et elle existe, même chez ceux qu'on appelle à tort les sauvages. Ainsi, la critique de la coutume n'empêche pas de respecter les lois, selon un pragmatisme avant la lettre, dont Descartes se souviendra dans les règles de sa « morale par provision ». Mais, chez Montaigne, cette critique de l'emprise de la coutume est parfaitement convergente et concordante avec le refus du principe d'autorité en matière d'éducation.

II. LA NATURE QUI DEVIENT ESPRIT CHEZ HEGEL

Chez Hegel, la spiritualisation de la nature passe par la coutume, ou *Sitte*, dont la diversité est pensée comme une limite due à la naturalité des peuples et des individus. Par un étrange préjugé, lié à la conception traditionnelle de la création divine, on a beaucoup commenté et critiqué le passage de l'Idée à la nature chez Hegel, en voyant un tour de passe-passe dans le fait que l'Idée s'inverse elle-même dans son autre, ce qui interdirait toute création, et ferait passer le système hégélien au panthéisme. Je n'en discuterai pas ici. Mais le passage de la nature à l'esprit dans l'*Encyclopédie* pose, lui aussi, de redoutables difficultés⁵. Hegel élabore en effet, sous l'égide de *De Anima* d'Aristote, une théorie de l'âme comme naturalité de l'esprit. La nature, pour Hegel, se caractérise par son immédiateté, on devrait dire son *immédiation*. C'est cette absence de médiation qui fait que, dans la nature objective, le moyen terme, c'est-à-dire la médiation même, ne peut jouer son rôle philosophique, mais se trouve brisé, dédoublé. L'âme est le lieu de transition entre la nature et l'esprit, et l'on retrouve ici quelque chose du néoplatonisme, à savoir

4. Rappelons que l'usage du terme de « conscience » pour désigner le moi qui éprouve le monde et lui-même est rarissime chez Descartes et ne devient courant qu'avec Malebranche.

5. En particulier la section *Anthropologie* de l'*Enzyklopädie*, §388 à 412 ; *Gesammelte Werke*, édition de 1830, tome 20, p. 387 à 421, cité dans la suite *GW* 20, suivi de la page, et de la ou des lignes, avec l.1, etc.

que l'hypostase de l'âme est seule capable d'avoir rapport aux choses et à la matière, tout en étant elle-même immatérielle. Cette âme indéterminée est sans conscience ni intellect (« bewußt- und verstandlose Individualität », §400⁶), elle n'est pas encore Esprit, elle est la possibilité de l'Esprit, « le sommeil de l'Esprit⁷ ». C'est à l'âme comme naturalité de l'esprit que Hegel réfère la diversité des races et des peuples, la diversité des âges de la vie, la diversité des sensations. Au travers des trois âges de l'âme naturelle, de l'âme sentante et de l'âme effective, Hegel montre l'éveil progressif de l'âme qui devient esprit en se faisant conscience.

Il semble que Hegel ait *magistralement manqué* la valeur spécifique de la notion d'âme, pour les nécessités internes de son système. En effet, la conquête de l'intériorité subjective et du rapport à l'altérité ne se fera que dans la phénoménologie de la conscience et dans la psychologie de l'esprit objectif. C'est pour réserver à la conscience les privilèges de la subjectivité consciente de soi et créatrice que Hegel donne à l'âme un statut subalterne et demi-physiologique. L'âme n'est donc pas, pour lui, la cime de l'individualité spirituelle et l'originalité indestructible de l'être humain dans sa différence radicale avec tout autre. Elle a pour caractère absolument distinctif « la détermination de la sensation » (§351, *Zusatz*⁸ ; or la sensation est commune à l'homme et à l'animal ; de sorte qu'on peut bien dire, selon Hegel, que l'animal a « une âme simple [...] déployée dans l'extériorité du corps ». Bien entendu, le processus dialectique fait que l'âme animale qui est nature-esprit, plus naturelle que spirituelle, a sa vérité dans l'âme humaine, qui est esprit-nature, plus spirituelle que naturelle. Et on peut trouver la justification de l'ensemble du processus au §443. « De la même façon que la conscience a en propre pour objet l'étape précédente, à savoir l'âme naturelle (§413), de la même façon l'Esprit a, ou plutôt prend la conscience pour objet propre ; c'est-à-dire que, dès le moment que celle-ci est *en soi* l'idéalité⁹ du Moi avec son autre (§415), l'Esprit pose cette idéalité *pour soi* de telle sorte qu'il la connaisse, cette unité *concrète*.¹⁰ »

Il n'en reste pas moins que, chez Hegel, c'est la notion de conscience qui porte tout l'accent positif, et ceci, explicitement (§389, *Susatz*¹¹) à l'encontre du dualisme de Descartes et des cartésiens. On peut dire que Hegel a, arbitrairement, naturalisé la notion d'âme, comme la forme immédiate de l'Esprit subjectif, pour attribuer à la conscience, dans son processus phénoménologique, tout ce qui devrait être attribué à l'âme, la subjectivité, l'individualité, la personnalité. Mais la philosophie hégélienne n'est pas dualiste, ne veut pas opposer l'âme et le corps comme deux substances indépendantes dont la liaison ferait problème ; Hegel pense le vrai comme système et la substance comme sujet, selon la fameuse préface de la *Phénoménologie*

6. *GW* 20, 396, 1.24/25.

7. *Ibid.*, 388, 1.12 : « der Schalf des Geistes ».

8. *Ibid.*, 353, 1.1 : « *Subjectivität als wirkliche Idealität (Seele)* ».

9. Bernard Bourgeois corrige en « identité » ; traduction, p. 238.

10. *GW* 20, 437, 1.19/23 ; 421, 1.22 : « *das Naturleben der Seele* ».

11. *Ibid.*, 389, 1.6/30.

de l'esprit¹². Ceci signifie que la conscience s'élève en son processus à la conscience de soi et au savoir véritable ou absolu ; mais ceci signifie, en conséquence aussi, que la substantialité du sujet n'est obtenue que dans l'Esprit objectif, autrement dit dans les œuvres des hommes, dans ce qu'on peut nommer globalement la culture¹³.

III. LE DROIT COMME « SECONDE NATURE »

Les commentateurs de Hegel ont souligné, bien à tort me semble-t-il, l'expression dont se sert le §4 des *Principes de la philosophie du droit* de « seconde nature » à propos des institutions de l'Esprit objectif. C'est ainsi que dans les commentaires, il devient évident que le droit est une seconde nature, et qu'il y a comme une reprise de la Nature dans le droit, par un redoublement qui fait que l'Esprit objectif est la nature, mais la nature pensée, refaite par les hommes.

Rappelons le texte hégélien : « Le sol du droit est en somme la *spirituel*, et son lieu et son point de départ le plus proche est la *volonté* qui est libre, de sorte que la liberté constitue la substance et la destination du droit, et que le système du droit est l'empire de la liberté effectivement réalisée, le monde de l'Esprit tiré de l'Esprit lui-même, en tant que seconde nature¹⁴. » Le droit, tel que l'entend Hegel, n'est donc pas seulement le droit au sens étroitement juridique du terme, au sens du code des lois écrites régissant un groupe humain ; le droit est, en sa destination, la réalisation de la volonté libre dans le monde. C'est en tant que la volonté libre se détermine elle-même en créant un monde, qu'elle se donne une nature seconde. Cette seconde nature est identique au Non-Moi de Fichte. En un premier temps, le Moi trouve en face de lui un Non-Moi ; mais il ne reste pas dans l'attitude observante en face de ce Non-Moi. Par sa liberté, il façonne le Non-Moi à son image, de sorte qu'il soit en quelque sorte sa réplique (*Gegenbild*). Hegel suit Kant et Fichte dans la valorisation de la volonté libre. Mais le concept d'Esprit objectif implique que l'Esprit ne peut rester, même seulement du point de vue de l'essence, fondamentalement subjectif. L'Esprit doit se manifester dans la forme des phénomènes objectifs, où se réalise son effectuation véritable. En ce sens l'Esprit se fait coutume, mœurs, ce que Hegel appelle du terme allemand difficile à traduire *Sitte*¹⁵.

Or l'objectivation de l'Esprit dans les structures sociales qui constituent la sphère du droit n'a rien à voir avec une quelconque naturalisation de l'Esprit. Car

12. En particulier *GW* 9, 22, 1.3-5 : « Daß das Wahre nur als System Wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. »

13. C'est une question (qu'on ne résoudre pas ici) de savoir si ce que Hegel appelle conscience de soi et droit pourrait être nommé âme et culture, en changeant de vocabulaire. Toujours est-il que c'est ce type de transpositions (voire de déformations) qui peut nous permettre de revivifier la pensée hégélienne pour traiter les problèmes philosophiques actuels.

14. §4 : « Der Boden des Rechts ist überhaupt des *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille, welcher frei ist*, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist. »

15. La traduction la plus satisfaisante est celle que propose Bernard Bourgeois : « coutume éthique ».

l'Esprit est précisément ce qui dépasse et assume l'opposition de l'Idée et de la Nature. Si l'on veut chercher des équivalents approximatifs aux concepts hégéliens, il faudrait dire avec bien des nuances et des réserves, que la dualité Idée/Nature correspond à peu près à la dualité classique Esprit/Matière ; et l'Esprit, au sens hégélien du terme, est ce qui présuppose cette dualité en la dépassant.

La différence fondamentale, sur le plan de la philosophie éthique et politique, entre Hegel et Montaigne, c'est que le dernier est un théoricien de la déraison politique, et de la raison individuelle et subjective du jugement, alors que Hegel soutient qu'il y a dans les institutions humaines une rationalité qui se manifeste, celle de l'Esprit en sa forme objective.

Deux remarques s'imposent : l'Esprit objectif n'est pas le dernier mot de l'Esprit ; il n'est pas absolu, de sorte que l'État se divisera en une multiplicité d'États en conflit dans l'histoire. Le processus de l'autodéploiement de la pensée pure dans la *Logique*, à savoir cette formidable affirmation hégélienne que la pensée pure se suffit à elle-même et n'a pas besoin de sujets qui la pensent, ce processus, entièrement intemporel et anhistorique, n'est retrouvé par l'Esprit, en sa manifestation historique, que dans la forme la plus achevée de l'Esprit absolu, à savoir dans la philosophie, dont l'histoire dépasse toute historicité politique et est en quelque sorte l'histoire même de l'absolu.

En second lieu, la « seconde nature » désigne la volonté libre effectuée, à savoir la *Sittlichkeit*, ou morale concrète, en tant qu'elle dépasse l'opposition entre un droit abstrait qui gère les biens, et une morale subjective qui gère les consciences. La volonté libre n'est donc pas une faculté humaine parmi d'autres ; elle est l'énergie humaine à l'œuvre dans toutes les manifestations de la culture, et se donnant l'apparence d'être comme une nature. Et ici, Hegel retrouve le sentiment qui était celui de Montaigne, à savoir que la société est l'œuvre des hommes, qu'elle n'est pas une fatalité extérieure, mais qu'elle suit des règles que l'individu ne maîtrise pas. La *Sittlichkeit* est « le concept de la liberté devenu le monde présent et nature de la conscience de soi¹⁶ » (§142). Comment la liberté fait-elle effet de monde ? C'est en s'incarnant dans des structures sociales et politiques, la société civile et la structure politique de l'État étant toujours bien distinguées par Hegel. Comment la liberté devient-elle la nature de la conscience de soi ? Par la vertu. « La réalité morale, dans la mesure où elle se réfléchit dans le caractère individuel déterminé par la nature en tant que tel, est la vertu, qui dans la mesure où elle ne montre rien, sinon la simple conformité de l'individu aux devoirs dérivant des situations dont il relève, est la rectitude » (§150). La doctrine des vertus, pour Hegel, ne doit pas se limiter à une théorie des devoirs, c'est-à-dire à un point de vue subjectif. Elle est une « histoire spirituelle de la nature¹⁷ », pour autant qu'elle traite des vertus comme de l'élément moral en application au particulier, ce qu'Aristote a su faire. On voit qu'il n'est donc pas possible de voir dans la morale concrète une façon « positiviste »

16. « [...] der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit ».

17. « [E]ine geistige Naturgeschichte ».

avant la lettre d'entériner les institutions existantes, les coutumes et les constitutions. La nature moralisée ne désigne nullement le fait brut ; ce que Hegel tient à défendre, c'est l'impossibilité d'examiner la morale d'un point de vue seulement moraliste, c'est-à-dire du point de vue de l'examen de conscience portant sur les intentions. La nature, au niveau moral, désigne l'incarnation d'un devoir dans une donnée naturelle, qui est le caractère de la personne vertueuse. De la même façon que le devoir s'incarne dans la vertu d'une personne en composant avec son caractère naturel, de même la morale subjective s'incarne dans la morale concrète d'un peuple en composant les coutumes ou les mœurs de celui-ci.

Quelle est la part la plus importante de la nature au niveau de l'étude de la *Sittlichkeit* ? Elle se situe précisément dans la famille ; la naturalité immédiate de l'Esprit de la morale concrète est la famille. Or tout l'effort de Hegel, et tout le dynamisme de sa pensée dans les §158 à 160 des *Principes de la philosophie du droit*, c'est de montrer comment s'opère le dépassement de la nature dans la coutume éthique ou *Sitte*. Ceci est particulièrement sensible lorsqu'il traite du mariage ; l'élément moral du mariage est l'unité des deux membres du couple, comme unité consciente de soi, ayant en elle-même son but substantiel. Le §163 est on ne peut plus explicite, quand il expose la *Gesinnung* éthique du mariage : « Dans cette disposition, dans cette réalité effective, la tendance naturelle est rabaissée à la modalité d'un élément naturel qui est destiné à disparaître dans sa satisfaction même. » C'est donc que la morale concrète, qui est l'effectivité même de la substance morale, dépasse sans la supprimer, mais sans la redoubler, la tendance naturelle à l'accouplement, qui est la tendance sexuelle naturelle. En tant que « vitalité naturelle », le mariage n'est que le « processus du genre »¹⁸, et ce *Gattungsprozeß* relève de la philosophie de la nature qui le développe longuement à propos de la théorie organique¹⁹, mais le mariage est un acte moral, marqué par la monogamie, la durée, la reconnaissance de la société ; en ce cas, il est alors « le lien spirituel (qui) s'élève dans son droit comme l'élément substantiel, et par suite comme ce qui est indissoluble *en soi*, ce qui est élevé au-dessus de la contingence des passions et de la préférence particulière temporaire » (§163).

C'est donc *comme une restriction*, comme une limitation et l'aveu d'un caractère borné, que nous devons comprendre le fait que le système du droit soit pour la volonté libre comme une seconde nature. Il n'est qu'une seconde nature ; et cette comparaison rapide est péjorative, et non positive, comme les commentateurs de Hegel, qui valorisent exclusivement et abusivement les *Principes de la philosophie du droit* tendent à l'interpréter. La métaphore de la « seconde nature » signifie qu'en effet la réalisation effective de la volonté libre a pour un peuple un côté subjectif de « coutume inconsciente²⁰ » (§552). C'est seulement dans la philosophie que l'Esprit absolu est conscient de lui-même.

18. §161 : « Die Ehe enthält [...] *erstens* das Moment der *natürlichen* Lebendigkeit, und zwar als substantielles Verhältnis die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der *Gattung* und deren Prozeß. »

19. §367-376 ; *GW* 20, 366-375.

20. *GW* 20, 530, 1.5 : « bewußtlose ».

Monde et nature sont fortement liés dans la figure suprême de l'Esprit objectif ; c'est ainsi que le §552 de l'*Encyclopédie* donne à comprendre l'*Esprit-du-peuple* ou *Zeitgeist*, en expliquant qu'il « renferme une nécessité relevant de la nature » ; c'est là la particularité et la limite de la substance éthique. Autrement dit, la diversité de la coutume est mise par Hegel au compte de la naturalité qui subsiste dans l'histoire des États ; la nature est ce qui empêche la morale concrète d'être une morale absolue. Chaque peuple est différent d'un autre en raison de sa naturalité ; ce qui implique aussi qu'il est vain de s'enchanter de discours éthico-politiques sur l'homme universel (à la manière de ceux que Fichte, dans la tradition des Lumières, aimait à faire dans ses œuvres dites populaires). Car un reste de nature est toujours présent dans la particularité d'un peuple. L'universalisme abstrait de la loi morale n'est plus valable au niveau de la morale concrète, la critique de Hegel étant toujours la même sur le fond, à savoir que cette universalité est purement formelle, donc vide.

Doit-on dire que la conception hégélienne de l'Esprit objectif supprime au jugement toute liberté critique, alors que l'attitude de Montaigne serait celle d'un scepticisme radical ? Les deux assertions me semblent parfaitement fausses. Montaigne est sceptique sur le comportement des hommes ; il n'est pas sceptique sur la raison elle-même. L'exercice du discernement critique, même s'il ne permet pas une illumination par la vérité, ne se justifie que par une confiance relative dans sa propre raison. Et, inversement, Hegel n'est pas ce dogmatique qui se servirait d'un lourd appareil dialectique pour justifier, d'une façon quelque peu désabusée, le monde comme il va. Hegel est pessimiste dans son appréciation de l'histoire des hommes, autant que pouvait l'être Montaigne. L'un et l'autre ont connu les méfaits des guerres civiles, sinon les horreurs de l'holocauste. Mais la force critique de la philosophie hégélienne est intégrée à une pensée constructive et fait partie du système lui-même. Aux oscillations d'un esprit sans système comme Montaigne, Hegel a préféré une sévère mise en ordre systématique. Mais l'un et l'autre ont eu le mérite de souligner qu'on ne saurait jamais se référer à une nature humaine comme à une référence absolue, car la nature n'est jamais donnée à l'état brut ; elle est toujours transformée par l'histoire, de sorte qu'on peut dire à la limite que l'homme est avant tout ce qu'il se fait, et que par conséquent la coutume ou les mœurs sont à prendre au sérieux, si l'on ne veut pas céder à leur emprise.