

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**CITOYENNETE ET LIBERTE CHEZ HEGEL ET SPINOZA : UNE
REFUTATION DU CONCEPT DE *PRO PATRIA MORI***

THESE DE MASTER RECHERCHE

İrem GÜVEN

Directeur de recherche : Prof. Dr. Melih Başaran

NOVEMBRE 2018

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de recherche Prof. Dr. Melih Başaran pour le temps qu'il a bien voulu me consacrer et pour ses suggestions et conseils qui ont contribué à l'amélioration de ce travail. Je voudrais également remercier les membres du jury Prof. Dr. M. Türker Armaner et Prof. Dr. Cemal Bâli Akal pour avoir accepté de lire ce mémoire. Je tiens enfin à remercier Ömer Güven pour son encouragement et plus particulièrement Yunus Emre Demir pour tout son support.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE	
ANALYSE DE LA THEORIE DE LA SUBSTANCE DANS LE CADRE DU DROIT DE VIVRE	
Chapitre 1 La substance.....	4
Chapitre 2 La persévérance et l'appétit.....	9
Section 1 La nature humaine	11
Section 2 Les causes adéquate et inadéquate.....	16
Section 3 La volonté et l'appétit.....	21
Chapitre 3 La démocratie chez Spinoza.....	23
Section 1 La naturalité et la socialité.....	27
Section 2 La liberté et la démocratie.....	37
DEUXIÈME PARTIE	
DIALECTIQUE DE CITOYENNETE CHEZ HEGEL.....	45
Chapitre 1 Le mouvement dialectique.....	48
Section 1 L'opposition.....	49
Section 2 Le mécanisme et la téléologie.....	52
Section 3 Le concept et l'Idée.....	55
Chapitre 2 La dialectique appliquée à la société.....	63
Section 1 La propriété.....	69
Section 2 Les moments du droit.....	70
Section 3 Les moments de la vie éthique.....	72
Chapitre 3 La souveraineté hégélienne et la liberté.....	77
Section 1 Le développement de la conscience dans l'histoire.....	77
Section 2 La subsumption des contradictions.....	83

TROISIÈME PARTIE

L'ONTOLOGIE DE <i>PRO PATRIA MORI</i>.....	93
Chapitre 1 L'accusation d'émanation.....	97
Section 1 La validité du concept de négativité chez Hegel.....	97
Sous-section 1 La privation et la négation chez Spinoza.....	102
Section 2 La diversité des attributs.....	105
Sous-section 1 La figure (<i>Gestalt</i>) et ' <i>Omnis determinatio est negatio</i> '.....	108
Section 3 La causalité et l'affection.....	110
CONCLUSION	120
BIBLIOGRAPHIE.....	132

RÉSUMÉ

Le thème principal de ce mémoire est la citoyenneté et la liberté chez Hegel et Spinoza, qui met l'accent sur le concept de *pro patria mori*¹, c'est-à-dire se donner la mort pour son pays. Pour l'exposition de rapport entre la citoyenneté et la liberté chez les deux philosophes, le concept de la citoyenneté est analysé dans l'optique de souveraineté. A cet effet, la thèse est divisée en trois grandes parties : « Analyse de la théorie de la substance dans le cadre du droit de vivre », « Dialectique de citoyenneté chez Hegel » et « L'Ontologie de *pro patria mori* ». Dans la première partie, le système politique spinozien est présenté dans le cadre de la substantialité et de la modalité. Dans la deuxième partie, la dialectique est élaborée en relation avec la citoyenneté. Dans la troisième partie, les résultats de la substantialité spinozienne et la dialectique hégélienne sont discutés par rapport au droit à la vie.

Première Partie Analyse de la théorie de la substance dans le cadre du droit de vivre

La première partie intitulée « Analyse de la théorie de la substance dans le cadre du droit de vivre » se compose de trois chapitres : « Substance », « Persévérance et appétit » et « La démocratie chez Spinoza ». Dans le premier chapitre, la relation entre la substance et ses modes est élaborée, dans le deuxième chapitre, la nature humaine est discutée dans l'optique de la volonté et l'entendement, quant au troisième chapitre, il traite le rapport entre la liberté et la démocratie.

La substance

Ce chapitre traite des conceptions de la substance et le mode chez Spinoza. La substance est un concept qui est employé par les penseurs scholastiques, puis par Descartes. L'originalité de la substance spinozienne ne provient pas seulement de son caractère immatériel, mais de son caractère immatériel qui n'est pas exclu de son

¹ L'idée de discuter sacrifier la vie pour la patrie vient d'un article de Ernst Kantorowicz « *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* » (dans *The King's Two Bodies A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 2016), qui se concentre sur le changement de sens de se donner la mort pour la patrie lors du Moyen Age.

caractère matériel. Par conséquent, il y a un parallélisme entre les choses et les idées, qui prennent la forme des attributs et des affections des attributs de la substance. Ce parallélisme est un premier pas pour une éthique fondée sur l'effort de persévérer dans son existence. Le point de vue des attributs spinoziens propose un fondement différent sur lequel on peut penser les produits de la substance, c'est-à-dire les modes, par opposition aux philosophies qui accordent une réalité plus bas aux modes.

La persévérance et l'appétit

Le chapitre intitulé « Persévérance et appétit » se compose de trois sections : « La nature humaine », « Les causes adéquate et inadéquate » et « La volonté et l'appétit ». Dans ce chapitre, la société rationnelle est présentée en tant que fondée sur la nature humaine, et la liberté et la vertu sont déduites de l'activité de l'homme. Puisque l'homme est actif quand il a des idées adéquates, et que les idées adéquates ne se trouvent pas avec les sentiments de tristesse, la liberté pour l'homme est la félicité.

La section « La nature humaine » analyse le fondement que Spinoza offre pour la société rationnelle. Étant donné qu'être des attributs de la substance est le trait commun du corps et de l'esprit, autrement dit, puisque ces deux attributs sont déterminés par le même ordre et connexion, la rationalité pour l'homme est liée à sa corporalité. D'où la puissance du corps augmente proportionnellement à la puissance de l'esprit. Il en résulte que la socialité est formée à partir de l'effort à augmenter la puissance générale des individus.

La section « Les causes adéquate et inadéquate » traite de la vertu dans le cadre de l'activité et la passivité de l'homme. Or, l'homme est actif car il agit en conformant avec sa nature, autrement dit, il a l'idée adéquate de ses sentiments et ses actes, il connaît la cause de son existence. Grâce à cette connaissance, l'homme devient la cause adéquate de ses actes, autrement dit il se détermine. Par contre, s'il n'a pas l'idée adéquate de ses actes, il est déterminé par d'autres choses, dans ce cas il est la cause contrainte de ses actes. Il est libre quand il est déterminé par soi pour agir.

La section « La volonté et l'appétit » présente la critique spinozienne du point de vue cartésien concernant la supériorité de la volonté à l'entendement. Dans cette optique, l'affirmation cartésienne de la capacité de la volonté pour suspendre le jugement est critiquée. La volonté et l'entendement sont présentés en tant qu'ils ont la même puissance de réaliser la liberté, autrement dit, pour avoir des idées adéquates.

La volonté générale est présentée comme la somme des puissances des individus pour former une communauté afin d'exister d'après la nature humaine. Par conséquent, le gouvernement est instrumentalisé dans l'effort d'être libre.

La démocratie chez Spinoza

Ce chapitre se compose de deux sections : « La naturalité et la socialité » et « La liberté et la démocratie ». Dans ce chapitre, les traits généraux de l'approche spinozienne à la socialité sont présentés. La sphère éthico-politique n'indique pas une rupture de la naturalité, puisque ce qui est rationnel agit conformément à sa nature. L'État est pris dans son utilité aux hommes, mais pas comme une cause supérieure aux hommes particuliers. Par conséquent, le bien absolu est sauvé des mains de la moralité, de la religion, ou du droit divin des rois.

La section « La naturalité et la socialité » est consacrée à l'exposition de naturalisme radical de Spinoza. Selon lui on ne se rompt pas de la nature pour atteindre la rationalité. Vu que la socialité est le produit de l'effort de persévérer dans son être, le droit est défini en tant que puissance qui détermine cet effort. L'état civil s'origine du droit naturel. La différence entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*² concernant le contrat social sont mentionnés. Même dans le *TTP*, il est impossible que le citoyen transfère toute sa puissance à l'État et le discours du contrat est complètement abandonné dans le *TP*. Cette tension entre la puissance des citoyens et le pouvoir du souverain est due au refus d'élitisme : les élites ne sont pas mieux que les vulgaires. Conséquemment, de la même façon que l'État a une force coercitive, les citoyens doivent avoir une force pour contrôler les gouvernants et les corriger en cas d'injustice.

La section « La liberté et la démocratie » expose les éléments de la démocratie. Le premier élément est la définition de la démocratie : le partage du pouvoir. Le deuxième élément résulte du premier : le contrôle du pouvoir des gouvernants par les citoyens. Le troisième élément, à son tour, résulte du deuxième : transparence dans les affaires de l'État. Dans le cas où le pouvoir politique est centralisé dans les mains d'un petit nombre des gouvernants, la force coercitive de l'État devient une source de crainte. Alors que dans les États rationnels, les citoyens respectent cette force qui

² Baruch Spinoza, *Traité politique*, trad. par E. Saisset, Charpentier, 1842 ; Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. par Armand Guérinot, Les Éditions Ivrea, 1993. Désormais sera abrégé comme *TTP* et *TP* respectivement.

améliore leurs puissances d'exister, dans les États irrationnels, le pouvoir est seulement à craindre.

Deuxième Partie Dialectique de citoyenneté chez Hegel

La partie « Dialectique de citoyenneté chez Hegel » se compose de trois chapitres : « Le mouvement dialectique », « La dialectique appliquée à la société » et « La souveraineté hégélienne et la liberté ». Le premier chapitre se concentre sur les concepts clefs de l'ontologie hégélienne. Dans le deuxième chapitre, le système politique hégélien est discuté sur la base de son système de Logique. Le troisième chapitre présente une critique de la conception de la souveraineté hégélienne.

Le mouvement dialectique

Ce chapitre compose de trois sections intitulée « L'opposition », « Le mécanisme et la téléologie » et « Le concept et l'Idée ». Dans ce chapitre, les grandes lignes de l'approche hégélienne à l'ontologie et à la logique sont présentées. Chez Hegel, la Logique est une présentation de la fonction de chaque catégorie par rapport aux autres catégories qui se trouvent dans une totalité. La logique résout les contradictions en s'appuyant sur la dialectique unifiante. Les éléments de la Logique et les choses existantes sont déterminés par le même mouvement dialectique. Le mouvement de la pensée de l'être vers le concept en passant par l'essence est le même mouvement qui unifie l'universel et le singulier, la subjectivité et l'objectivité, l'identité et la contradiction.

La section « L'opposition » présente la critique hégélienne de la conception de négativité dans la logique traditionnelle. Selon Hegel, la logique formelle reste dans le côté de l'entendement parce qu'elle ne s'occupe pas de l'unification des opposés, ainsi elle ne peut pas dépasser la diversité des phénomènes naturels.

La section « Le mécanisme et la téléologie » suit la façon dont Hegel développe le principe téléologique, qui en tant que mouvement du concept, est la vérité en soi et pour soi. La téléologie est le moment de la synthèse du mécanisme et du chimisme. Dans ces deux moments inférieurs, les déterminations des objets sont accidentelles. Dans la téléologie, les différences et les relations mutuelles des objets de la pensée sont préservées. Grâce à la téléologie, la pensée fait son passage à l'Idée. C'est ainsi que la conscience se libère de la nature.

La section « Le concept et l'Idée » expose les étapes de la Logique : L'abstraction est le côté de l'entendement dans lequel la sensation et l'intuition immédiate trouvent ses opposées et ainsi subsumées à l'universalité. La dialectique est le côté de la réflexion, elle est le négativement rationnelle, où la rationalité n'est pas encore réalisée. La raison spéculative est le positivement rationnelle où les déterminations opposées sont unifiées pour réaliser le concept.

La dialectique appliquée à la société

Ce chapitre aborde les transitions entre la logique et la politique et se compose de trois sections : « La propriété », « Les moments du droit » et « Les moments de la vie éthique ». La philosophie politique de Hegel, qui est fondée sur son système de Logique, s'occupe du déroulement du concept de droit dans l'histoire en tant que l'État politique. Le mouvement du droit, en tant que concept, suit la même voie que les autres concepts dans le système de la Logique : premièrement le droit abstrait, ou bien le domaine de la liberté absolue correspond à l'être ; deuxièmement la moralité en tant que la négation du droit abstrait, en tant que droit qui apparaît comme objective correspond à l'essence ; et enfin la vie éthique, le droit en soi et pour soi, correspond au concept. La rationalité est présentée comme l'unification de la nécessité de l'universalité -la liberté objective- et le propre intérêt de l'individu -la liberté subjective-.

La section « La propriété » traite de la transition de sujet de l'état de nature à l'état civil. La propriété est un premier pas en ce passage. Dans le domaine phénoménal, ce qui est un droit pour moi est un devoir pour un autre. Par contre, dans le domaine conceptuel, un droit est aussi un devoir pour la même personne. Par conséquent, le droit de posséder et le devoir de posséder est une et même chose.

La section « Les moments du droit » suit la façon dont Hegel développe les moments du droit qui va du droit abstrait à la vie éthique, en passant par la moralité. La loi est la réalisation du concept infini de droit, et la liberté fait son apparition dans les déterminations légales.

La dernière section « Les moments de la vie éthique » est consacrée au développement de la vie éthique dans son mouvement téléologique. Le premier moment, la famille, est l'institution éthique la plus simple. Grâce à l'éducation fournie dans la famille, les enfants sont préparés au monde extérieur, et à chercher leurs

propres intérêts dans la société civile qui inclut le marché. C'est le domaine d'interdépendance où la subjectivité de la famille est objectivée. Pourtant, du fait que les intérêts privés sont particuliers, la société civile a un caractère particulier. C'est seulement dans l'État que le sujet devient un citoyen car il comprend sa singularité dans la totalité de la vie éthique qui rend possible la réalisation du concept de la liberté.

La souveraineté hégélienne et la liberté

Ce chapitre qui cherche à savoir si la conception de souveraineté chez Hegel rend possible la liberté, se compose de deux sections : « Le développement de la conscience dans l'histoire » et « La subsumption des contradictions ». Le mouvement de l'affirmation de soi de la conscience est déterminé par la finalité de l'Idée. Lorsque l'être conscient devient un citoyen, sa position par rapport à l'État est prise dans le même cadre que le rapport entre le particulier et universel, le tout et la partie.

La section « Le développement de la conscience dans l'histoire » traite la libération du sujet de la nécessité mécaniste de la nature. La conscience d'abord se réalise (identité), puis se nie lui-même par se donner une sphère extérieure dans laquelle elle peut réaliser le concept de la liberté (différence), et abroger l'opposition de monde extérieur à la conscience (contradiction), et ainsi devient un principe plus haut.

« La subsumption des contradictions » est consacrée à une discussion sur l'unification des singularités sous l'universalité. Le « moi » singulier est déterminé par le « je veux » universel du souverain. La critique marxienne sur *Principes de la philosophie du droit* est employée pour évaluer le principe monarchique en tant que fin de la société.

Troisième partie L'Ontologie de *pro patria mori*

La dernière partie intitulée « L'Ontologie de *pro patria mori* » comprend un chapitre intitulé « L'accusation d'émanation ». Dans cette dernière partie, nous discuterons les rapprochements et les différences entre les systèmes ontologiques de deux philosophes. En se basant sur cette discussion, nous comparerons leurs philosophies politiques dans le cadre de *se donner la mort* et de *droit à la vie* en conclusion.

L'accusation d'émanation

Dans ce chapitre nous discuterons en trois sections la légitimité de la critique hégélienne sur le spinozisme : « La validité du concept de négativité chez Hegel », « La diversité des attributs » et « La causalité et l'affection ». Hegel vise à subsumer le spinozisme dans son propre système en se basant sur l'affirmation qu'il n'y a pas de finalité dans le spinozisme.

La section « La validité du concept de négativité chez Hegel » présente une critique de l'omission de la violence qui résulte de la fonction unifiant de la catégorie de négativité chez Hegel. La négation n'est pas une simple non-existence, elle a une fonction multiple car elle inclut l'universalité, la particularité et la singularité. Pourtant, la négation absolue pour l'individu est la mort. En subsumant la mort à une cause supérieure qui est la continuation du tout éthique, Hegel voile le vrai sens de la négativité qui est la privation absolue de la puissance d'exister.

Cette section inclut une sous-section : « La privation et la négation chez Spinoza » qui met l'accent sur la catégorie de la privation. Alors que la négation signifie nier un objet qui n'appartient pas à sa nature, la privation est le manque d'une chose qui appartient à la nature de cet objet. Or, persévérer dans son être appartient à la nature de l'homme. Par conséquent, l'idée d'une vérité estimée plus haute à la vie est exclue de l'éthicité. Si l'État est protégé par le martyre des individus, ce n'est pas un État puissant et rationnel.

La section « La diversité des attributs » est consacrée à une discussion sur l'affirmation de Hegel d'après laquelle le spinozisme est une pensée d'émanation. Hegel prend les attributs de la pensée et de l'étendue en tant qu'opposés, et il les unifie dans leur vérité : le concept. Nous soutenons que le rapport entre les attributs est déterminé par la diversité, et non pas par l'opposition.

Cette section inclut une sous-section intitulée « La figure (*Gestalt*) et '*Omnis determinatio est negatio*' ». Selon Hegel, puisque le mode est ce qui est dans un autre et ne peut être compris qu'à travers cet autre, il s'agit d'une réflexion extérieure. Les choses finies chez Spinoza ne sont pas déterminées par la finalité de concept, mais seulement par l'attribut et les autres modes. Donc la différence entre les singularités est réduite à nulle, tout ce qui est déterminé est nié. Chaque détermination chez Hegel est une figure indispensable dans le développement de la pensée. Pourtant chez

Spinoza, la figure est seulement une catégorie d'extension. La détermination de la figure n'appartient pas à la nature des choses.

La dernière section « La causalité et l'affection » traite des deux types de causalité chez Spinoza : la cause efficiente et la cause nécessaire en visant la question du nécessitarisme. Par la discussion sur le rapport entre la cause efficiente et la cause nécessaire -l'affection-, Hegel introduit la finalité à la philosophie spinozienne, cette idée qui est pourtant niée par Spinoza. Lorsque la substance ne détermine pas les affections entre les choses, chaque partie de la nature n'est plus une partie de la nature considérée comme une apparence de tout.

Conclusion

La conclusion est consacrée à une discussion de la naturalité spinozienne et l'historicité hégélienne, et la façon dont le premier est lié à la substantialité, tandis que le deuxième à la subjectivité. Selon la substantialité, l'essence du social est déterminée par le rapport entre la substance et ses modes, alors que d'après la subjectivité, la socialité indique une rupture avec l'état naturel pour passer à état civil. L'essence de la socialité chez Spinoza est la protection de l'effort de persévérer dans son être, qui trouve son énonciation dans la démocratie. Quant à Hegel, l'essence de la socialité est l'expression de soi de l'esprit qui est considérée comme une plus haute vérité que le droit à la vie.

ABSTRACT

The subject matter of this thesis is citizenship and freedom in Hegel and Spinoza, with an emphasis on the notion of *pro patria mori*, that is, sacrificing one's life for one's country. To explain the relation between citizenship and freedom in two philosophers' systems, the concept of citizenship is analyzed in the framework of sovereignty. To this aim, the thesis is divided into three main parts: "Analysis of Theory of Substance in the Framework of the Right to Live", "Dialectic of Citizenship in Hegel" and "Ontology of *Pro Patria Mori*". In the first part, Spinoza's political philosophy is presented in the context of substantiality and modality. In the second part, Hegelian dialectic is exposed in its relation to citizenship. In the third part, the results of comparison between Spinozian substantiality and Hegelian dialectic are discussed in relation to the right to live.

Part One Analysis of Theory of Substance in the Framework of the Right to Live

The first part, titled "Analysis of the Theory of Substance in the Framework of the Right to Live", consists of three chapters: "Substance", "Perseverance and Appetite" and "Democracy in Spinoza". In the first chapter, the relation between substance and its modes is elaborated upon. In the second chapter, conceptualization of human nature is discussed from the point of view of will and understanding. As for the third chapter, the relation between freedom and democracy is analyzed.

Substance

This chapter focuses on the conception of substance and mode in Spinoza. Substance is a concept that is employed by Scholastic thinkers, and later on, by Descartes. The originality of Spinoza's substance is not due to its immaterial aspect, but to the inclusion of its immaterial aspect in the material nature. As a result, there is a parallelism between things and ideas, which takes the form of attributes and affections of the attributes of substance (modes). This parallelism is crucial for an ethic based on the effort to persevere in one's existence. As opposed to philosophies which

designate only a lower reality to the products of substance, that is, modes, Spinozism offers another foundation for the comprehension of modes.

Perseverance and Appetite

The chapter entitled “Perseverance and Appetite” is divided into three sections: “Human Nature”, “Adequate and Inadequate Causes” and “Will and Appetite”. In this chapter, a society which is rational is presented as grounded in human nature, since freedom and virtue are deduced from human activity. Considering that man is active only when he has adequate ideas, and that adequate ideas are not found together with feeling of sadness, freedom for man is happiness.

The section on “Human Nature” analyzes the foundation of rational society that Spinoza offers. Since the common trait of body and spirit is that they are both attributes of substance, -as these two attributes are determined by the same order and connection- rationality for man is linked to his corporality. Hence the power of body increases proportionally to the power of mind. As a result, sociality is based on the effort to empower individuals.

The section on “Adequate and Inadequate Causes” deals with virtue in the context of activity and passivity of man. Now, man is active because he acts in conformity with his nature, in other words, he has the right idea of his feelings and his actions, he knows the cause of his existence. Thanks to this knowledge, man becomes the adequate cause of his acts, that is, he determines himself. On the other hand, if he does not have the adequate idea of his own acts, he is determined by other things, in which case he is the constrained cause of his acts. He is free when he is determined only by himself to act.

The section “Will and Appetite” presents Spinoza's critique on Cartesian understanding of the superiority of will to understanding. In this perspective, Cartesian assertion of will's capability to suspend judgment is criticized. Will and understanding are affirmed to have the same power of realizing freedom, in other words, of having adequate ideas. The general will is presented as the sum of the power of individuals to form a community in order to exist in accordance with human nature. Therefore, government is instrumentalized in the effort to be free.

Democracy in Spinoza

This chapter consists of two sections: “Naturalness and Sociality” and “Freedom and Democracy”. In this chapter, the general features of Spinoza's approach to sociality are presented. There is no rupture between the natural state and the ethical-political sphere, since that which is rational acts according to its nature. The state is valued insofar as it is useful to citizens, and not as a superior cause. Therefore, absolute good is saved from the hands of morality, religion, or the divine right of kings.

The section entitled “Naturalness and Sociality” is dedicated to radical naturalism of Spinoza, which asserts that we do not need to break free from nature in order to achieve rationality. Sociality is the product of the effort to persevere in one's being, hence, right is defined as the power that determines this effort. Civil state originates in natural law. In this respect, the difference between *Theological-Political Treatise* and *Political Treatise* concerning ‘social contract’ is mentioned. Even in *TTP*, it is impossible for citizens to transfer all their power to the state. The contractual discourse is completely abandoned later on in *TP*. This tension between the power of citizens and the power of sovereign is due to a rejection of elitism: The elite are no better than the vulgar. Consequently, in the same way that the state has coercive force, citizens must have a certain amount of power to control the rulers and correct them in case of injustice.

The section “Freedom and Democracy” lays out the features of democracy. The first feature is the decentralization of power. The second feature follows from the first: the check of power by citizens. The third feature results from the second: transparency in governmental affairs. If political power is centralized in the hands of a small number of rulers, the coercive force of state becomes a source of fear. While in rational states citizens respect the power of state since it enhances their strength, in irrational states, that power is only to be feared.

Part Two Dialectic of Citizenship in Hegel

The part “Dialectic of Citizenship in Hegel” consists of three chapters: “Dialectical Movement”, “Dialectic Applied to Society” and “Hegelian Sovereignty and Freedom”. The first chapter focuses on key concepts of Hegelian ontology. In the second chapter, Hegelian political system is discussed on the basis of his *System of Logic*. The third chapter presents a critique of the conception of Hegelian sovereignty.

Dialectical Movement

This chapter is composed of three sections entitled “Opposition”, “Mechanism and Teleology”, and “Concept and Idea”. In this chapter, an outline of Hegel’s ontology and logic is presented. According to Hegel, Logic is a presentation of the function of each category in relation to other categories, and together they form a totality. Logic resolves contradictions by relying on unifying dialectic. The elements of Logic and things in existence are determined by the same dialectical movement. The movement of thought from being to concept is the same movement that unifies universal and singular, subjectivity and objectivity, identity and contradiction.

The section on “Opposition” presents Hegel’s critique of the conception of negativity in traditional logic. According to Hegel, formal logic remains in the level of understanding because it does not deal with the unification of opposites, and cannot extend beyond the diversity of natural phenomena.

The section on “Mechanism and Teleology” tracks how Hegel develops the teleological principle which, as the movement of concept, is the truth in itself and for itself. Teleology is the synthesis of mechanism and chemism. In these two lower moments, determinations of objects are accidental. In teleology, differences and mutual relations of objects of thought are preserved. Thanks to teleology, thought makes its way to the Idea. Thus, consciousness is liberated from nature.

The section on “Concept and Idea” introduces stages of Logic: abstraction is the side of understanding in which sensation and immediate intuition find their opposites, and thus subsumed to universality. Dialectic is the side of reflection, it is the negatively rational, where rationality is not yet realized. Speculative reason is the positively rational where opposing determinations are unified in order to realize the concept.

Dialectic Applied to Society

In this chapter, the transition from the logical to the political is presented under three sections: “Property”, “Moments of Law” and “Moments of Ethical Life”. Hegel’s political philosophy, based on his System of Logic, focuses on the development of the concept of right throughout history. The movement of right as concept follows the same development with the other concepts in the System of Logic: abstract right, or the domain of absolute freedom corresponds to being; morality as the negation of the abstract right, as a right which appears as objective corresponds to essence; and finally,

the ethical life, the right in itself and for itself corresponds to concept. Rationality is presented as the unification of the necessity of universality -objective freedom- and the interests of individuals -subjective freedom.

The section on “Property” deals with the transition from natural state to civil state. Property is a first step in this transition. In the phenomenal domain, that which is a right for me is a duty for another. On the other hand, in the conceptual field, a right for someone is also a duty. Therefore, the right to possess and the duty to possess is one and the same thing.

The section entitled “Moments of Law” presents the way Hegel develops moments of right; from abstract right to morality, to ethical life. Law is the realization of the infinite concept of right, and freedom appears in legal determinations.

The last section, “Moments of Ethical Life” is devoted to the explanation of the teleological development of ethical life. The first moment, family, is the most basic ethical institution. Thanks to education provided in family, children are prepared for seeking their own interests in civil society. Civil society is the domain of interdependence where the subjectivity of family is objectified. Yet, as private interests are particular, civil society has a special character. It is only in State that a subject becomes citizen, because he understands his singularity in the totality of ethical life, thanks to which the realization of the concept of freedom is possible.

Hegelian Sovereignty and Freedom

This chapter, which seeks to ascertain whether Hegel's conception of sovereignty makes freedom possible, consists of two sections: “Development of Consciousness in History” and “Subsumption of Contradictions”. The movement of the self-affirmation of consciousness is determined by the finality of Idea. When a conscious being becomes a citizen, his relation to the State is the same relation between individual and universal, whole and part.

The section on “Development of Consciousness in History” focuses on the liberation of subject from the mechanistic necessity of nature. First, consciousness realizes itself (identity), then denies itself by giving itself an external sphere to realize the concept of freedom (difference), and finally abrogates the opposition of the outside world to consciousness (contradiction), and thus becomes a higher principle.

“Subsumption of Contradictions” is devoted to a discussion of unifying singular elements under universality. The singular ‘I’ is determined by the universal ‘I will’ of the sovereign. The Marxist critique of *Principles of the Philosophy of Law* is adopted to criticize the monarchical principle as the accomplishment of society.

Part Three Ontology of *Pro Patria Mori*

The last part entitled “Ontology of *Pro Patria Mori*” includes one chapter: “Accusation of Emanation”. In this last part, we discuss the similarities and differences between the ontological systems of two philosophers. On the basis of this discussion, we compare their political philosophies in the context of sacrificing one's life and the right to live in “Conclusion”.

Accusation of Emanation

In this chapter we discuss in three sections if Hegel's criticism of Spinoza is legitimate: “Validity of the Concept of Negativity in Hegel”, “Diversity of Attributes”, and “Causality and Affection”. Hegel aims to subsume Spinozism in his own system by asserting that there is no finality in Spinozism.

The section “Validity of the Concept of Negativity in Hegel” includes a critique of the omission of category of violence in Hegel that results from the unifying function of negativity. Negation is not a simple non-existence, it has multiple functions as it includes universality, particularity and singularity. Yet, absolute negation for individual is death. As death is subsumed to a higher cause, to the continuation of the ethical whole, the true meaning of negativity is obscured: the absolute privation of the strength to exist.

This section includes a sub-section: “Privation and Negation in Spinoza”, which focuses on the category of privation. While negation is to deny an object that which does not belong to its nature, privation is the lack of a thing that belongs to the nature of that object. Now, to persevere in his being belongs to the nature of man. As a result, the idea of a truth considered higher to the right to live is excluded from ethical life. If the state is protected by the martyrdom of individuals, it is not a powerful and rational state.

“Diversity of Attributes” is devoted to a discussion of Hegel's claim that Spinozism is an emanation philosophy. For Hegel, the attributes of thought and

extension are opposites, which are united in the concept, which is their truth. We argue that the relation between attributes is determined by diversity, not by opposition.

This section includes a sub-section entitled “Figure (*Gestalt*) and *Omnis determinatio est negatio*”. According to Hegel, since a mode is what is in another and can only be understood through this other, it is an external reflection. Finite things in Spinoza are not determined by the finality of concept, but only by attributes and other modes. Thus, for Hegel, the difference between singular things is reduced to null, and all that is determined is negated. Now, every determination in Hegel is a figure, having its own place in the development of thought. Yet for Spinoza, figure is only a category of extension. Hence, determination of figure does not belong to the nature of things.

In the last section titled “Causality and Affection”, two types of causality in Spinoza’s system is analyzed in addressing the question of necessitarianism: efficient cause and necessary cause. By discussing the relation between efficient cause and necessary cause -affection- Hegel introduces finality to Spinoza's system, a category which, however, is rejected by Spinoza. As substance does not determine the affections between things, every part of nature is not considered as an appearance of the whole.

Conclusion

The conclusion is devoted to a discussion of Spinozist naturalness and Hegelian historicity, and how the former is related to substantiality, whereas the latter to subjectivity. In substantiality, the essence of social is determined by the relation between substance and its modes, while in subjectivity, sociality indicates a rupture with natural state in order to transition to civil state. The essence of Spinoza's sociality is the protection of the effort to persevere in one's existence, which finds its expression in democracy. As for Hegel, the essence of sociality is the self-expression of the Spirit, which is considered a higher truth than the right to live.

ÖZET

Bu tezin konusu Hegel ve Spinoza'da yurttaşlık ve özgürlüktür. Bu konu, *pro patria mori*, (vatan için ölmek) mefhumu çerçevesinde incelenmiştir. Bu iki düşünürün felsefesinde yurttaşlık ile özgürlük arasındaki ilişkinin açığa çıkartılması için yurttaşlık kavramı, egemenlikle ilişkisi bakımından ele alınır. Bu amaçla tez üç ana kısma ayrılmıştır: “Töz Teorisinin Yaşam Hakkı Bağlamında Analizi”, “Hegel'de Yurttaşlığın Diyalektiği” ve “*Pro Patria Mori'nin* Ontolojisi”. İlk kısımda Spinoza'nın politik sistemi, tözsellik ve modalite bağlamında sunulmuştur. İkinci kısımda diyalektik, yurttaşlıkla ilişkisi bakımından ele alınır. Üçüncü kısımdaysa Spinozacı tözsellik ve Hegelci diyalektiğin sonuçları yaşam hakkı çerçevesinde tartışılmıştır.

Birinci Kısım Töz Teorisinin Yaşam Hakkı Bağlamında Analizi

“Yaşam Hakkı Çerçevesinde Töz Teorisinin Analizi” başlıklı ilk kısım üç bölümden oluşmaktadır: “Töz”, “Çaba ve Yönelim” ve “Spinoza'da Demokrasi”. Birinci bölümde töz ve modları arasındaki ilişki irdelenmiştir; ikinci bölümde insan doğası, irade ve idrak yetisi bakımından tartışılmıştır; üçüncü bölümdeyse özgürlük ile demokrasi arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

Töz

Bu bölümde Spinoza'daki töz ve mod kavramları incelenmiştir. Töz, Skolastik düşünürlerin, daha sonra da Descartes'ın kullandığı bir kavramdır. Spinozacı tözün özgünlüğü, maddi olmamasından değil, maddi ile maddi olmayan arasında karşıtlık oluşturmamasından ileri gelir. Başka bir deyişle, ideler ve şeyler arasında bir paralellik vardır. Bu paralellik, tözün sıfatları vasıtasıyla kurulur ve kişinin varlığını sürdürme çabasını temel alan bir etiğin ilk adımıdır. Spinoza'da sıfatlar, tözün ortaya çıkardığı şeylere, -yani modlara- daha düşük bir gerçeklik atfeden diğer felsefi sistemlerin aksine, bu modları düşünebileceğimiz farklı bir temel önermektedir.

Çaba ve Yönelim

“Çaba ve Yönelim” bölümü üç başlıktan oluşur: “İnsan Doğası”, “Yeterli ve Yetersiz Nedenler” ve “İrade ve Yönelim”. Bu bölümde rasyonel toplum, insan doğası temel alınarak sunulmakta, özgürlük ve erdem, insan faaliyetlerinden yola çıkarak tarif

edilmektedir. İnsan yeterli idelere sahip olduğunda aktif olduğu ve hüznle yeterli ideler bir arada bulunmadığından özgürlük, insan için mutluluktur.

“İnsan Doğası” başlığı, Spinoza'nın rasyonel toplum için önerdiği temeli analiz etmektedir. Tözün sıfatları, beden ve ruhun ortak özelliği olduğu, başka bir deyişle, bu iki özellik aynı düzen ve bağlantı tarafından belirlendiği için insanın rasyonalitesi, bedenselliğiyle ilişkilidir. Bu nedenle beden gücü, ruh gücüyle orantılı olarak artar. Yani toplumsallık, bireylerin gücünü artırma çabasıdır.

“Yeterli ve Yetersiz Nedenler” başlığında erdem, insanın aktif ve pasif durumları bağlamında değerlendirilir. İnsan, kendi doğasına uygun davrandığı zaman aktiftir, başka bir deyişle duyguları ve eylemleri hakkında yeterli idelere sahiptir, yani varoluşunun nedenini bilir. Bu bilgisi sayesinde insan, eylemlerinin yeterli nedeni olur, yani kendi kendini belirler. Öte yandan, insan eylemleri hakkında yeterli idelere sahip değilse başka şeyler tarafından belirlenir, bu durumda da eylemlerinin kısıtlı nedeni olur. İnsan, eylemlerinde kendisini belirleyebildiği ölçüde özgürdür.

“İrade ve Yönelim” başlığı, iradenin idrak yetisine üstünlüğünü savunan Kartezyen tutuma Spinozacı eleştiri içerir. Kartezyen iddiaya göre irade, hüküm vermeyi askıya alabilir. Spinoza içinse irade ve idrak yetisi, özgürlüğü gerçekleştirme başka bir deyişle yeterli fikirlere sahip olma kapasitesi bakımından aynı güce sahiptir. Genel irade, bireylerin insan doğasına uygun şekilde yaşamak üzere tekil güçlerini bir araya getirerek bir topluluk oluşturmaları olarak tanımlanır. Bu sebeple devlet, özgür olma çabasında araçsallaştırılmıştır.

Spinoza'da Demokrasi

Bu bölüm iki başlıktan oluşmaktadır: “Doğalcılık ve Toplumsallık” ve “Özgürlük ve Demokrasi” ve Spinoza'nın toplumsallığa yaklaşımının genel özellikleri sunulmaktadır. Rasyonel olmakla kendi doğasına uygun hareket etmek bir ve aynı şey olduğu için etik-politik alan, doğadan kopuşu içermez. Devlet, tikel kişilere üstün bir sebep olarak değil, insanlara faydalı olduğu ölçüde ele alınır. Bu nedenle mutlak iyilik, ahlak, din veya kralların ilahi haklarının elinden kurtarılır.

“Doğallık ve Toplumsallık” başlığında Spinoza'nın radikal doğalcılığı incelenmiştir. Spinoza'da rasyonel olmak, doğadan kopuş yaşamak anlamına gelmez. Toplumsallık, kişinin varlığını sürdürme çabasının ürünü olduğu için hak, bu çabayı belirleyen güç olarak tanımlanır. Medeni durum, doğal hak üzerine temellendirilmiştir.

Bu bağlamda *Teolojik Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme* arasındaki farktan bahsedilmiştir. Toplumsal sözleşmeyi olumlar gibi görünen *TTP*'de bile yurttaşın, gücünün tamamını devlete aktarması imkansızdır. *TP*'deyse sözleşmeye referans tamamen ortadan kalkar. Yurttaşların gücü ile egemenin iktidarı arasındaki bu gerilim, elitizmin reddidir: Soylular, sıradan halktan daha iyi değildir. Dolayısıyla nasıl ki devlet, adaletsizlik karşısında zor gücüne sahipse yurttaşlar da yöneticinin iktidarını kontrol etme ve iktidarın kötüye kullanılması durumunda yöneticileri düzeltme yetkisine sahip olmalıdır.

“Özgürlük ve Demokrasi” başlığında demokrasinin unsurları ortaya konulmaktadır. İlk unsur, demokrasinin tanımı olan iktidarın paylaşımıdır. İkinci unsur, ilkinden gelir: yurttaşlar, yöneticilerin iktidarını kontrol altında tutmalıdır. Üçüncü unursa ikinci unsurla ilişkilidir: devlet işlerinin şeffaf bir şekilde yürütülmesi gerekir. Siyasi iktidarın az sayıda yöneticinin elinde toplandığı durumda devletin zor gücü korku kaynağı haline gelir. Rasyonel devletlerde yurttaşlar var olma güçlerini arttıran bu güce saygı duyarken irrasyonel devletlerde iktidar, korku salma özelliğiyle daha çok ön plana çıkar.

İkinci Kısım Hegel'de Yurttaşlığın Diyalektiği

“Hegel'de Yurttaşlığın Diyalektiği” başlıklı kısım, üç bölümden oluşmaktadır: “Diyalektik Hareket”, “Topluma Uygulandığı Hâliyle Diyalektik” ve “Hegelci Egemenlik Anlayışı ve Özgürlük”. İlk bölüm, Hegelci ontolojinin kilit kavramlarına odaklanmaktadır. İkinci bölümde Hegel'in politik sistemi, Mantık sistemi temelinde tartışılmaktadır. Üçüncü bölümse Hegelci egemenlik anlayışının eleştirisine ayrılmıştır.

Diyalektik Hareket

Bu bölüm “Karşıtlık”, “Mekanizm ve Teleoloji” ve “Kavram ve İde” başlıklarından oluşmaktadır. Bu bölümde Hegel'in ontoloji ve mantığa yaklaşımı ana hatlarıyla sunulmaktadır. Hegel'de Mantık, her kategorinin işlevinin, bir bütünlük içinde bulunan diğer kategorilerle ilişkisi içinde tasvir edilmesidir. Mantık, birleştirici diyalektik vasıtasıyla faaliyet göstererek çelişkileri çözer. Mantığın unsurları ve var olan şeyler aynı diyalektik hareket tarafından belirlenir. Düşüncenin özden geçerek varlıktan kavrama doğru hareketi, evrensel ve tekil, öznellik ve nesnellik, ayniyet ve çelişkiyi birleştiren hareketin kendisidir.

“Karşıtlık” başlığında, geleneksel mantıkta değilleme kategorisinin Hegelci eleştirisine yer verilmiştir. Hegel'e göre formel mantık, idrak yetisinin üstüne çıkamaz çünkü karşıtların birleşmesiyle ilgilenmez, dolayısıyla doğal fenomenlerin çeşitliliğini aşamaz.

“Mekanizm ve Teleoloji” başlığında Hegel'in, kendi içinde ve kendisi için hakikat olan teleolojik ilkeyi kavramın hareketi olarak nasıl geliştirdiğini konu alınır. Teleoloji, mekanizm ve şimizmin sentez momentidir. Bu iki alt momentte nesnelerin belirlenimleri arızidir. Teleolojide düşünce nesnelerinin farklılıkları ve karşılıklı ilişkileri korunur. Teleoloji sayesinde düşünce, İdeye doğru yol alır. Bilinç bu şekilde kendisini doğadan özgürleştirir.

“Kavram ve İde” başlığında Mantık'ın aşamaları açıklanır: İlk aşama olan soyutlama, duyular ve dolaylımsız görünün karşıtlarını bulduğu ve böylece evrenselliğe terfi ettiği idrak aşamasıdır. İkinci aşama, diyalektik, yansıma aşamasıdır, rasyonelliğin henüz gerçekleşmediği olumsuz rasyoneldir. Son aşama olan spekülative akılsa karşıt belirlenimlerin, kavramı gerçekleştirmek için bir araya geldiği, olumlu rasyonellik aşamasıdır.

Topluma Uygulandığı Haliyle Diyalektik

Bu bölümde mantıktan siyasete geçiş ele alınır ve üç başlıktan oluşur: “Mülkiyet”, “Hakkın Momentleri” ve “Etik Yaşamın Momentleri”. Hegel'in Mantık sistemine dayanan siyaset felsefesi, hak kavramının siyasal devlet olarak tarihteki gelişimine odaklanır. Bir kavram olarak hakkın hareketi, Mantık sistemindeki diğer kavramlarla aynı gelişim yolunu izler: ilk aşamada soyut hak -mutlak özgürlük alanı- varlığa tekabül eder; ikinci aşamada soyut hakkın değillenmesi, -objektif olarak görünen ahlak-, öze tekabül eder; son olarak, etik yaşam, -kendi içinde ve kendisi için hak-, kavrama karşılık gelir. Akılcılık, evrensellik -objektif özgürlük- ile bireyin kendi çıkarının -sübjektif özgürlüğün- bir araya gelmesi olarak tarif edilir.

“Mülkiyet” başlığında doğal durumdan medeni duruma geçiş konusu ele alınır. Mülkiyet bu geçişteki ilk adımdır. Fenomenal alanda benim için hak olan başkası için görevdir. Öte yandan kavramsal alanda bir kişi için hak olan aynı zamanda görevdir. Dolayısıyla mülk edinme hakkıyla mülk edinme görevi aynı şeydir.

“Hakkın Momentleri” başlığında hakkın momentlerinin ahlaktan geçerek soyut haktan etik yaşama nasıl evrildiği incelenir. Yasa, sonsuz hak kavramının gerçekleşmesidir ve özgürlük, hukuki belirlenimler şeklinde kendisini gösterir.

Son başlık olan “Etik Yaşamın Momentleri”, etik yaşamın teleolojik gelişimine odaklanır. İlk moment olan aile, en basit etik kurumdur. Ailede sağlanan eğitim sayesinde, çocuklar dış dünyaya, pazar ilişkilerini de içeren sivil toplumda kendi çıkarlarını aramaya hazırlanır. Burjuva sivil toplumu, ailenin öznelliğinin nesnelleştirildiği karşılıklı bağımlılık alanıdır. Yine de kişilerin çıkarları tikel olduğu için sivil toplumun karakteristiği tikeldir. Öznenin yurttaş olması ancak devlette mümkündür çünkü özne, ancak özgürlük kavramının gerçekleşmesini mümkün kılan etik yaşamın bütünselliği içinde tekilliğini anlar.

Hegeli Egemenlik Anlayışı ve Özgürlük

Hegel’in egemenlik anlayışının, özgürlüğü mümkün kılıp kılmadığının araştırılması amaçlanan bu bölümde “Bilincin Tarih Boyunca Gelişimi” ve “Çelişkilerin Bir Üst Aşamaya Taşınması” başlıkları içerilmektedir. Bilincin kendini olumlamasının hareketini İdenin amaçsallığı belirler. Bilinçli varlık, yurttaş olduğunda devletle ilişkisi, tekil ile evrensel, bütün ile parça arasındaki ilişkiyle aynı bağlamda ele alınır.

“Bilincin Tarih Boyunca Gelişimi” başlığı öznenin, doğanın mekanistik zorunluluğundan özgürleşmesini tartışır. Bilinç ilk aşamada kendini gerçekleştirir (aynıyet), sonra özgürlük kavramını gerçekleştirebileceği kendi dışında bir alan vaz ederek vererek kendini değiller (fark) ve dış dünyanın bilince karşıtlığını ortadan kaldırarak (çelişki) daha yüksek bir ilke haline gelir.

“Çelişkilerin Bir Üst Aşamaya Taşınması”, evrensellik altında tekilliklerin birleşmesini tartışmaya ayrılmıştır. Tekil "ben", egemenin evrensel iradesi tarafından belirlenir. Monarşik ilkenin, toplumun amacı olarak vaz edilmesi, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin Marksist eleştirisi temel alınarak tartışılmıştır.

Üçüncü Kısım *Pro Patria Mori*'nin Ontolojisi

Son kısım olan “*Pro Patria Mori*'nin Ontolojisi”, “Emanasyon Suçlaması” başlıklı bir bölüm içermektedir. Bu son kısımda iki filozofun ontolojik sistemleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tartışılmaktadır. Sonuç kısmındaysa bu

tartışmaya dayanarak vatan için hayatını feda etme mefhumu ve yaşam hakkı bağlamında iki filozofun siyaset felsefeleri karşılaştırılmaktadır.

Emanasyon Suçlaması

Bu bölümde Hegel'in Spinozacılık'a eleştirisinin geçerli olup olmadığı üç başlıkta tartışılmıştır: “Hegel'de Değilleme Mefhumunun Geçerliliği”, “Sıfatların Çeşitliliği” ve “Nedensellik ve Teessür”. Hegel, Spinozacılık'ı kendi sisteminde bir üst aşamaya taşıdığı iddiasındadır. Bu iddiayı, Spinozacılık'ta amaçsallık kategorisinin olmamasına dayandırır.

“Hegel'de Değilleme Mefhumunun Geçerliliği” başlığı, Hegel'deki değilleme kategorisinden kaynaklanan şiddetin yok sayılmasının eleştirisini sunmaktadır. Hegel'e göre değilleme, basitçe var olmama değildir, evrenselliği, tikelliği ve tekilliği içermek gibi çoklu bir işlevi vardır. Yine de ölüm, bireyin mutlak değillenmesi olarak tanımlanır. Ölümü, etik bütünün devamlılığı gibi daha yüksek bir amaca terfi ettirerek Hegel, var olma gücünden mutlak derecede yoksun kalmak demek olan değillenmenin asıl anlamının üzerini örter.

Bu başlık, yoksunluk kategorisine odaklanan “Spinoza'da Yoksunluk ve Değilleme” alt başlığını içermektedir. Spinoza'da değilleme, bir nesnenin doğasına ait olmayan bir şeyin değillenmesi anlamına gelirken yoksun olma, o nesnenin doğasına ait bir şeyin eksikliğini ifade eder. Varlığını devam ettirme çabası göstermek, insanın doğasına aittir. Bu nedenle hakikatin yaşama üstün olarak kabul edilmesi, toplumsal yaşam dâhilinde olamaz. Devlet, bireylerin hayatını feda etmesi sayesinde korunuyorsa güçlü ve rasyonel bir devlet değildir.

“Sıfatların çeşitliliği” başlığında Spinozacılık'ın bir emanasyon felsefesi olduğu yönünde Hegel'in iddiasının tartışılmasına ayrılmıştır. Hegel, düşünce ve uzam sıfatlarını karşıt olarak ele alarak hakikatleri olan kavramda bir araya getirdiğini öne sürer. Spinoza'daysa sıfatlar arasındaki ilişki karşıtlık değil, çeşitlilik ile belirlenir.

Bu başlık “Şekil (*Gestalt*) ve *Omnis determinatio est negatio*” isimli bir alt başlık içermektedir. Hegel'e göre mod, başka bir şeyde olduğu ve sadece bu diğeri itibarıyla anlaşılabilirdiği için dışsal bir belirlenimdir. Spinoza'da sonlu şeyler, kavramın amaçsallığı tarafından değil, sıfat ve diğer modlar tarafından belirlenir. Böylece tekillikler arasındaki fark sifra indirgenmiştir, yani belirlenen her şey değillenir. Hegel'deki her bir belirlenim, düşüncenin gelişiminde belli bir yeri olan bir şekildir.

Ancak Spinoza'da, şekil sadece uzama ait bir kategoridir. Şeklin belirlenimi, şeylerin doğasına ait değildir.

Son başlık olan “Nedensellik ve Teessür”, zorunlulukçuluk sorunsalı bağlamında Spinoza'daki iki tür nedenselliği ele alır: fail neden ve zorunlu neden. Hegel, fail neden ile zorunlu neden -teessür- arasındaki ilişkiyi tartışarak Spinoza tarafından zaten reddedilmiş olan amaçsallığı Spinoza felsefesine dahil eder. Töz, şeyler arasındaki tesir etme ilişkisini belirlemediği için doğanın her parçası, bütünün sadece bir görünümü olan bir parça olmaktan çıkar.

Sonuç

Sonuç kısmında Spinozacı doğalcılık ve Hegelci tarihselcilik tartışılmakta, bunlardan ilkinin tözsellik, ikincisininse öznellikle nasıl bir ilişkisi olduğunu açıklanmaktadır. Tözsellikte toplumun özü, töz ve modları arasındaki ilişki tarafından belirlenirken öznellikte toplumsallık, medeni duruma geçmek için doğal durumdan kopuşa işaret eder. Spinoza'da toplumsallığın özü, kişinin varlığını sürdürme çabasının korunmasıdır, bu da en iyi ifadesini demokraside bulur. Hegel'e göreyse toplumsallığın özü, ruhun kendini ifade etmesidir, bu da yaşamın devamlılığından daha üstün bir hakikat olarak kabul edilir.

INTRODUCTION

Spinoza est l'un des premiers philosophes modernes qui fut l'avocat de la démocratie en tant qu'un système politique séculaire et non absolu. Il a écrit dans une époque où la question de la souveraineté est devenue de plus en plus séculaire. Dans l'optique de théoriser la démocratie, il pose un schème métaphysique qui donnera un fondement rationnel à sa conceptualisation de la société : en s'appuyant sur sa théorie de la substance, il propose une nature humaine qui détermine la forme de la meilleure société. L'homme existe au sein d'un réseau formé par d'autres êtres humains, cette existence est non seulement corporelle, mais aussi spirituelle. L'esprit humain « s'efforce de persévérer dans son être »³ et il le fait non seulement dans son être spirituel, mais aussi dans son être corporel. Des rencontres avec d'autres êtres peuvent améliorer ou diminuer la puissance d'agir d'un corps sur les autres. C'est dans un État démocratique que les citoyens ont le droit de déterminer leur destin, et ainsi d'améliorer cette puissance et être libres.

Une comparaison entre la conception de la liberté chez Spinoza et chez Hegel va démontrer des sens complètement différents d'un même concept. Par conséquent, même si les deux philosophes promeuvent la liberté en fondant leurs conceptions de citoyenneté sur la liberté, le résultat est des différents systèmes politiques. Quant à Spinoza, la liberté n'est possible que dans une démocratie, au contraire, chez Hegel, la liberté ne peut être atteinte que dans un constitutionnalisme, et cette différenciation entraîne des positions diverses concernant le sacrifice de la vie des citoyens.

Spinoza ne soutient pas l'argument selon lequel l'esprit est supérieur au corps. Il propose plutôt un système ontologique dans lequel l'esprit et le corps sont deux attributs de la substance parmi une infinité d'attributs. Le trait distinctif de la philosophie politique de Spinoza est basé sur ce refus de la hiérarchie ontologique entre les choses et les idées, telle qu'on peut trouver chez Descartes : l'État en tant qu'une existence supérieure ne détermine pas les citoyens et autres éléments sociaux

³ *L'Éthique* III proposition 9, trad. Guérinot, Les Éditions Ivrea, 1993, p. 232. Désormais sera abrégé comme *E*.

comme une force absolue. La société la plus parfaite est fondée sur des principes démocratiques, dans laquelle les individus ne sont pas réduits aux sujets sous un souverain absolu. L'État est pour les citoyens, pas vice-versa. Il s'agit d'une approche séculaire à la politique : les individus participent à la souveraineté pour améliorer leurs puissances d'exister. Dans ce cadre, le spinozisme nie l'idée de contrat social : même dans le TTP, où il mentionne le contrat, la puissance qui est transférée à un souverain est le pouvoir politique qui peut être récupéré en cas d'injustice.

L'effort de persévérer dans son être qui se trouve dans le fondement de la société est pour le corps et l'esprit en même temps : « *L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps* »⁴. Par conséquent, se donner la mort pour quelque raison éthique, qu'il soit pour le roi, pour la religion ou pour le pays, n'est pas rationnel : un état rationnel est celui qui exige le moins le martyre des citoyens. Puisqu'il n'y a pas une vérité plus haute qui détermine la formation de la société, nous nous sommes trouvés dans un contexte complètement séculaire dans lequel l'histoire est vraiment créée par l'homme, sans égard à une fin ou une détermination absolue.

Le système métaphysique de Spinoza, particulièrement sa théorie de la substance, est confronté par Hegel qui prétend à entreprendre la tâche de finaliser la « philosophie incomplète » de Spinoza⁵, ainsi de subsumer sa théorie de substance et de relever cette théorie à un niveau plus élevé grâce à la dialectique visant une finalité. Selon Hegel, la substance spinozienne est si absolue et parfaite qu'il n'est pas possible de la réaliser. Elle est figée et il n'y a aucun mouvement qu'appartienne à cette complétude puisqu'il n'y a aucune finalité dans ce système. Par contre, pour que l'être puisse se réaliser, la substance doit être niée dans un mouvement dialectique pour être relevée à un niveau de réalité plus haut. La perfection gelée de la substance spinozienne qui réduit tout au néant doit être éclatée.

Grâce au mouvement dialectique, chaque catégorie qui semble être différente est subsumée dans une totalité. Le mouvement dialectique n'est pas déterminé par les éléments particuliers et singuliers, du moins dans sa totalité. Il vise une fin, qui est la réalisation du concept de la liberté. Contrairement à Spinoza, les choses finies sont déterminées par la finalité du concept. La double négation est le moteur de ce mouvement. Or, la négation selon Hegel n'est pas une simple non-existence d'un objet,

⁴ EIIp13, p. 123. Je souligne.

⁵ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Éditions la découverte, 1990, p.142.

comme ce fut le cas dans la logique traditionnelle. Par la double négation, l'identité et la différence de l'objet sont préservés et un sens en plus est ajouté à cet objet. Pourtant, dans le *PR*§70, Hegel définit la mort en tant que la négation absolue de l'individu. Pour lui, la négation de l'individu est une violence, mais si elle est pour une cause éthique qui est supérieure à l'individu (car elle fait de l'individu un sujet), elle est légitime, même nécessaire pour que les citoyens comprennent le tout éthique comme supérieure à leurs existences finies. En subsumant la mort à une cause supérieure qui est la continuation de tout éthique, Hegel voile le vrai sens de la négativité qui est la privation absolue de puissance d'exister.

La catégorie de la négation, en tant qu'une force créatrice, a une fonction dans le passage de l'état de nature à l'histoire qui n'est possible que si l'individu devient conscient. La conscience a besoin d'une sphère extérieure pour réaliser le concept de liberté : c'est en appropriant les choses naturelles comme la propriété que l'homme fait un premier pas vers la vie éthique. Or, le déroulement de l'Esprit dans l'histoire, qui est la réalisation du concept de liberté sous forme de la vie éthique, mène au constitutionalisme. La hiérarchie ontologique qui résulte de la réalisation de l'Esprit détermine le rapport entre le citoyen en tant que niveau d'existence plus bas et l'État comme la vérité de l'idée de la liberté. La hiérarchie entre ce qui est actuel et ce qui est apparent qui subsume la négativité et lui transforme à une force créatrice accompagne une pensée politique non séculaire. Dans ce cadre, les citoyens doivent se donner la mort quand le souverain le demande. De plus, se donner la mort pour l'État en cas de guerre n'est pas une simple contingence dans le développement de l'histoire. Les individus apprennent l'insignifiance des éléments singuliers et particuliers : la vie, la propriété et les droits relatifs à celle-ci ne sont pas importants à l'encontre de la préservation de la souveraineté et l'indépendance de l'État. A la suite de 1. La supériorité de tout à ses parties, et 2. La détermination absolue de la finalité, la liberté hégélienne devient une nécessité absolue, et son système devient non séculaire et conservatiste, loin d'être libre.

Pour développer au fur et à mesure cet argument, nous exposerons le rapport entre la citoyenneté et la liberté dans les plans ontologique et politique. Dans le plan ontologique, 'mode et rencontres' chez Spinoza et dialectique et négativité chez Hegel seront discutés en tant que concepts clefs. Dans le plan politique, nous examinerons le rapport entre l'État et le citoyen chez les deux philosophes. L'arrière-plan de ces discussions sera le rapport/la tension entre le tout et la partie. Dans ce contexte, nous

analyserons la forme essentielle de la socialité : la démocratie qui vise à limiter le pouvoir du souverain pour but de protéger les vies des citoyens et le constitutionalisme qui promeut le pouvoir du souverain comme absolu.

PREMIÈRE PARTIE

ANALYSE DE LA THEORIE DE LA SUBSTANCE DANS LE CADRE DU DROIT DE VIVRE

CHAPITRE 1 LA SUBSTANCE

Quand Spinoza construit son système métaphysique, il pense aux penseurs scholastiques, qui lui précèdent. Afin de comprendre la substance spinozienne, il serait utile d'analyser la filiation entre la théorie de Spinoza et ses prédécesseurs. À cet effet, les paragraphes suivants sont consacrés au développement de la catégorie de substance spinozienne.

Chez les penseurs médiévaux, influencés par la pensée aristotélicienne, Dieu ne peut pas être proprement nommé la substance parce qu'il ne peut pas être englobé par d'autres choses sous un terme général. Les penseurs comme Augustine, Gersonides et Descartes admettent que Dieu peut être nommé substance, mais à condition qu'il soit une substance complètement différente des autres.⁶ Ainsi, il n'est donc pas surprenant que Descartes offre une deuxième substance matérielle qui soit totalement différente de la substance pensante qui est plus proche de Dieu. Au contraire, chez Spinoza, ce qui est immatériel n'est pas supérieur à ce qui est matériel. De plus, les produits de Dieu n'appartiennent ni à une substance immatérielle qui n'a aucune connexion avec une substance matérielle, ni à une substance matérielle et finie. Vu qu'une chose immatérielle ne peut être la cause d'une chose matérielle, le monde matériel ne peut être créé par Dieu immatériel. En revanche, il y a un parallélisme entre *ordo essendi* (ordre des choses) et *ordo cognoscendi* (ordre des idées)⁷. Spinoza nie la possibilité de l'existence des deux substances. Le corps et l'esprit ; le Dieu et la Nature sont rejetés comme des dualités.

Même si l'existence de plusieurs substances est présumée, le concept d'une substance ne contiendrait pas le concept d'une autre, parce que chaque substance est conçue par soi.⁸ Donc elles n'avaient rien de commun entre elles. Une deuxième

⁶ Harry Austryn Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, (trad. Anne-Dominique Balmès), Gallimard, 1999, p.67-68.

⁷ EIIp7, p.109.

⁸ Eld3, p. 9.

preuve contre la dualité de substance est par la catégorie d'attribut. Si les deux substances avaient les mêmes attributs, ces attributs n'indiquaient qu'une seule substance d'après la définition de l'attribut : « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ».⁹ Si elles avaient des différents attributs, elles n'auraient rien de commun entre elles, pour la même raison. Quand deux choses n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut ni être ni comprise par l'autre,¹⁰ et ne peut pas être la cause de l'autre. Donc, il n'y a qu'une substance ayant des attributs différents.

Pourtant, d'autres penseurs suggérèrent des explications différentes pour décrire le rapport entre la substance et ses produits. L'un de ces penseurs, Plotin, affirma la notion d'émanation à cette fin :

Tout ce qui existe après le Premier en relève, soit immédiatement, soit médiatement, et constitue une série d'ordres différents, tels que le deuxième ordre puisse être ramené au premier, le troisième au deuxième. Il faut en effet qu'au-dessus de tous les êtres il y ait quelque chose de simple et de différent de tout le reste... qui soit véritablement l'Un, et non cette unité mensongère qui n'est qu'un attribut de l'être... Il n'est souverainement absolu que parce qu'il est simple et premier.¹¹

Même si la substance chez Spinoza est une catégorie relative au Premier, elle ne peut pas être complètement définie par celui-ci. Elle est relative parce qu'elle est la cause première et toutes les choses suivent d'elle.¹² Par contre la substance et le Premier ne sont pas la même, puisque le Premier est différent de tout le reste et ne le détermine pas. La substance par contre, a un rapport déterminé avec ses produits qui s'appelle la *causalité*. Ce rapport indique que toutes les choses sont l'effet d'une autre, sauf Dieu/substance infinie qui n'est que la cause de tous les autres. Or, le problème suivant est évoqué ici : pour qu'une chose soit l'effet d'une autre, elle doit avoir quelque chose de commun avec cette autre.¹³ Comment les choses finies (le multiple) peuvent avoir quelque chose de commun avec Dieu ? Cela revient à questionner ce qu'est la causalité.

Tant cette définition implique l'unité de la substance, qu'elle nous porte à l'idée d'une cause première : ce dont la conception ne requiert pas celle d'un autre. Étant la

⁹ EId4, p. 10.

¹⁰ EId5, p. 12.

¹¹ Plotin, *Les Ennéades* V 4.1, (trad. Marie-Nicolas Bouillet), Librairie L. Hachette et Cie, 1864, p. 64.

¹² EId17, p. 45.

¹³ EId5, p. 12.

cause première, la substance doit aussi être la cause d'elle-même, autrement dit, la cause de soi. Chez Spinoza, la cause première ne crée pas des choses qui sont complètement distinct de lui-même. Au contraire, la substance et ses produits existent tous ensemble. Dieu n'est pas la cause première temporellement et extérieurement. De plus, il ne crée pas les choses qui sont hors de lui-même. Il est donc la cause immanente de tous les autres.¹⁴ Toutes les choses qui sont, sont en Dieu.

Le monisme chez Spinoza s'appuie sur la tradition scholastique. Le premier axiome de *L'Éthique*, « toutes choses qui sont, sont ou bien en soi, ou bien en autre chose, » est similaire à la division logique de l'être par les penseurs médiévaux : « Tout l'être est divisé en ce qui se trouve dans une demeure et ce qui ne se trouve pas dans une demeure »¹⁵. Ce qui est en soi est la substance, et ce qui est en substance ou l'un de ses attributs est le mode.

Étant donné que Dieu est la cause immanente, mais non transitive de ses modes, et que toutes les choses qui sont, sont en Dieu et pas en une autre chose, Dieu est tous ceux qui existent. Cette thèse trouve son énonciation dans la phrase *Deus sive Natura* (Dieu ou la Nature). Ici, *sive*, « ou », n'est pas la disjonction de logique, mais indique l'identité de deux éléments qu'il conjoint : la Nature et Dieu sont la même chose. Puisque toute existence se trouve dans la Nature, la substance est un concept comprenant en même temps et adéquatement l'essence et l'existence de Dieu et de la Nature. Dieu et la Nature sont des formulations différentes de substance, ses attributs et ses modes.

Dieu est la Nature, donc la Nature est la cause de soi. Son essence enveloppe son existence. Dieu/Nature ne peut qu'exister, autrement dit, toute existence est soit Dieu, soit l'un de ses attributs, soit une modification de ces attributs : il n'y a pas hors de Dieu. Dieu est infini, et une infinité d'attributs lui appartient.¹⁶

Or, Dieu est la seule substance dans cette infinité. L'unité et l'infinité de la substance sont retrouvées dans la définition du rapport entre l'essence et l'existence. La substance qui est l'essence de toutes choses existantes, enveloppe ainsi toute existence. Si une chose est dans une autre chose, son existence et sa conception requièrent l'essence d'une autre chose. Les modes ne peuvent pas exister et être conçus

¹⁴ *Elp*18, p. 51.

¹⁵ Wolfson, *La philosophie de Spinoza*, p. 62.

¹⁶ *Eld*6, p. 10.

sans la substance, dont ils sont des affections. Par contre, la substance est en soi, donc exister appartient à sa nature. L'existence et la conception des produits de la substance, qui constituent la figure de tout l'univers, dépendent de Dieu, qui n'est autre que la Nature. Or, la figure de tout l'univers, ou bien la nature telle que nous la connaissons, n'est pas créée par Dieu dans un temps et lieu donné. Au contraire, elle est un mode infini. Dieu est absolument infini, mais le mode infini ne l'est pas.¹⁷ Donc, la nature en tant que substance et la nature en tant que mode ne sont pas identiques. Ces aspects s'expriment dans deux concepts reconnus ; Nature Naturante et Nature Naturée :

Par Nature Naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit tels attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire Dieu, en tant qu'il est considéré comme cause libre.

D'autre part, par Nature Naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de la nécessité de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'ils sont considérés comme des choses qui sont en Dieu, et qui ne peuvent ni être ni être conçues sans Dieu.¹⁸

En tant qu'êtres humains, nous ne pouvons ni être ni conçus sans l'essence de Dieu. Toutes les choses qui nous appartiennent, notre existence, notre corps et esprit sont Nature Naturée. Notre existence ne suit pas de notre essence. Il y a une relation indirecte de l'homme à la substance, mais cette relation indirecte n'implique que les affections de la substance. La nature humaine est définie comme « une affection ou un mode qui exprime la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminée ».¹⁹ D'une façon déterminée, parce que l'existence corporelle de l'homme est temporellement finie, donc aucune modification indéfinie ne peut se rapporter à lui.

Or, l'esprit humain « n'est rien d'autre que l'idée d'une chose particulière existant en acte »²⁰. Les modes de la substance existent tous en même temps, i.e. l'esprit humain n'existe qu'avec le corps humain. L'esprit humain est constitué par l'idée d'un corps fini, autrement dit « un certain mode de l'Étendue existant en acte ».²¹ L'existence et la connaissance du corps par l'esprit sont strictement liées l'un à l'autre, parce qu'un corps particulier qui est le mode fini d'une chose étendue, existe réellement et est l'objet de l'entendement.

¹⁷ EIp4, p. 15 ; Spinoza, *Les Lettres* Lettre XV, (trad. E. Saisset), Charpentier, 1842, p. 26.

¹⁸ EIp29sc, p. 66.

¹⁹ EIIp10c, p. 117.

²⁰ EIIp11, p. 119.

²¹ EIIp13, p. 123.

Tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain doit être perçu par l'Esprit humain, autrement dit l'idée de cette chose sera nécessairement donnée dans l'Esprit : c'est-à-dire, si l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est un corps, rien ne pourra arriver dans ce corps qui ne soit perçu par l'Esprit.²²

L'esprit humain est une affection de la substance. Le rapport entre le corps humain, qui est aussi un mode, et l'esprit humain a une place importante dans la formation de l'homme rationnel, et dans la société rationnelle. Dans le chapitre suivant le concept de l'esprit humain sera analysé dans ce cadre.

²² *ElIp12*, p.121.

CHAPITRE 2 LA PERSEVERANCE ET L'APPÉTIT

En fondant son système politique sur le droit naturel, Spinoza défend l'idée d'une société rationnelle dans laquelle les citoyens sont libres, ayant le pouvoir de déterminer leur propre destin. Pour démontrer la relation nécessaire entre un système politique rationnel et le droit naturel, il se réfère au concept de la nature humaine. Le chapitre premier démontre l'identité de Dieu et la Nature : toutes les choses qui existent sont soit une substance, soit une affection de cette substance ou de l'un de ses attributs. La nature humaine, étant une chose existante, est une affection de ce genre.

Or, la société rationnelle est fondée sur le fonctionnement psychophysiologique de l'homme qui est déterminé par sa relation avec la substance. Le concept de citoyenneté ne peut être compris qu'en suivant l'argumentation sur l'esprit humain.²³ Ce fonctionnement est déterminé par des causes adéquates ou inadéquates : si l'effet d'une cause est elle-même, elle est une cause adéquate, et si elle ne l'est pas, elle est une cause inadéquate. Cette différenciation entre les causes donne lieu à la différenciation entre ce qui actif et ce qui passif. Quand une entité est active, elle est la cause adéquate des effets qui sont en elle-même ou hors d'elle-même. Vice-versa, quand elle est passive, elle est la cause partielle de ces mêmes effets. Ces deux causes nous amènent à la définition des passions et constituent la théorie psychosociologique de Spinoza dans laquelle la nature de l'homme détermine la société.

Il serait approprié d'expliquer les termes primordiaux de ce fonctionnement. Spinoza définit deux concepts essentiels dans son ontologie : la substance et ses affections. Toutes les choses qui sont, sont ou bien une substance, ou bien une affection de cette substance. L'affection (*affectio*) implique un changement, une interaction entre les choses existantes. Nous discuterons en détail plus loin les différentes implications de ce concept.

Une catégorie qui est basée sur l'affection est le sentiment (*affectus*), i.e. des « affections corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou

²³ La nature humaine présentée ici s'étend jusqu'à la justification de la démocratie comme le gouvernement rationnel (nous allons élaborer sur ce sujet dans le chapitre suivant).

diminuée »²⁴. Si nous sommes la seule cause de ces affections (cause adéquate), c'est une action, mais si une autre cause nous accompagne (cause inadéquate), c'est une passion. La joie, la tristesse, et le désir sont des passions originaires qui constituent les autres passions. Le fonctionnement psychophysiologique a un rôle crucial dans la philosophie politique. La joie et le désir sont des passions qui nous accompagnent lorsque nous sommes la cause adéquate. La tristesse, quant à elle, ne peut jamais nous accompagner quand nous sommes la cause adéquate. En l'absence de l'État, par manque de sécurité, les hommes agiront par crainte, et en tant que la cause inadéquate, ils seront accompagnés par la tristesse. Donc, les causes extérieures détermineront le sentiment de la joie ou de la tristesse. Alors qu'une société rationnelle serait composée d'individus ayant la puissance de déterminer de vivre dans une plus grande ou moindre perfection de l'esprit, puis que ces citoyens seront gouvernés par la raison et formeront donc un État en envisageant la continuité de leurs vies.

La continuité de la vie est la catégorie clef dans le système politique spinozien. L'existence humaine n'enveloppe pas seulement l'esprit mais aussi le corps. L'esprit et le corps sont une seule et même chose par la nature, en d'autres termes, ils sont enveloppés dans l'essence de la substance infinie. Par contre comme l'existence humaine n'est pas infinie, l'homme doit être conçu en tant que modification finie de la substance. Or l'esprit humain est conçu sous l'attribut de la pensée et le corps humain sous l'attribut de l'étendue. En tant qu'être particulier, l'homme est un mode de Dieu. Puisqu'il n'est pas possible pour les choses contraires de se trouver dans le même sujet, si ce sont des entités qui détruisent l'un et l'autre, ce sujet va « s'efforcer de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie »²⁵. Quand cet effort se rapporte à l'esprit seul, il est appelé la volonté, et quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, il est nommé l'appétit. Du point de vue politique, la volonté générale est l'effort conscient d'une communauté de persévérer dans son être.

La notion de la volonté générale indique la nécessité d'une solidarité entre des individus pour la réalisation de leur droit naturel. Quand les hommes sont soumis aux passions, ils sont passifs, parce que droit naturel de chaque homme de se continuer est limitée par la puissance de chaque individu. Donc ils sont loin de réaliser leur propre nature.

²⁴ *EIIIId3*, pp. 214-215.

²⁵ *EIIIp9*, p. 232.

Section 1 La nature humaine

Pour Spinoza, le fondement de la liberté est la rationalité, mais l'homme n'est pas toujours dirigé par la raison.²⁶ Si l'homme était entièrement dirigé par la raison, il n'y aurait pas la nécessité de former un système éthique. Spinoza tente de penser sur l'éthique et la liberté sans avoir suggéré un homme transcendant, et en protégeant l'autonomie corporelle et spirituelle de l'homme.²⁷ Il n'y a pas d'éthique transcendantale car la vertu est la puissance d'agir de l'homme, mais pas du tout une détermination extérieure.

Afin d'analyser la nature humaine, Spinoza présente premièrement son approche relative aux modes et attributs, définit le corps humain et l'esprit humain et le rapport entre les deux. Or, le déroulement de la dynamique de la substance, c'est-à-dire, l'interaction entre la substance, ses attributs et les modes de ces attributs, est le sujet de l'ontologie et l'épistémologie de Spinoza. Afin d'expliquer la nature humaine, nous analyserons la distinction et l'interaction entre la substance, le mode et l'attribut, et le rôle de chacun de ces concepts pour la définition de l'homme présentée dans la deuxième partie de *L'Éthique*. Cette tâche est nécessaire pour distinguer la conception spinozienne de la nature humaine de celle des autres penseurs, sur laquelle sa philosophie politique se fonde.

Spinoza réfute l'aperception de la substance par les penseurs médiévaux : il n'y a pas deux substances radicalement différentes. Ceci est aussi le rejet de la différence radicale chez Descartes, qui s'appuie sur cette distinction entre la substance pensante et la substance étendue. L'exposé sur le rapport entre la pensée et l'étendue nous révélera la nature humaine.

Dans le but de comprendre la nature humaine, nous expliquerons d'abord l'esprit humain dans son rapport à Dieu, et ensuite, le rapport entre le corps et l'esprit. Par la suite, nous décrirons l'existence humaine qui suit du rapport ontologique entre substance, mode, et attribut. En fait, chez Spinoza, chaque chose est un individu, et

²⁶ Spinoza *Les Lettres* 1-2, (trad. E. Saisset), Charpentier, 1842, pp. 5-13. Désormais sera abrégé comme *TP*.

²⁷ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla*, Dost Yayınları, 2004, p. 190.

l'individualité est formée par des relations entre des entités qui affectent l'un et l'autre.²⁸

Dieu en tant que substance unique comprend tout ce qui existe : les attributs et leurs affections. L'idée de tout ce qui existe appartient à l'entendement infini de Dieu, et ils sont tout ce qu'il comprend. La cause efficiente de tout ce qui suit nécessairement de Dieu est Dieu lui-même. En tant que chose pensante, Dieu est la cause efficiente des modes de pensée. Or, l'esprit humain est un mode de l'attribut de pensée. Les modes de chaque attribut enveloppent le concept de leur attribut, mais non pas d'autres attributs. Donc il a Dieu comme cause efficiente, en tant qu'il est considéré comme chose pensante.

L'esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu.²⁹ Donc l'esprit humain connaît les choses par les attributs et ses affections. La pensée et l'étendue en tant qu'attributs de Dieu, d'ailleurs les seuls attributs disponibles à notre entendement, constituent les seuls objets de notre savoir : les idées des attributs et leurs modes.

La substance et ses attributs sont infinis. Les modes, par contre, peuvent être soit fini, soit infini. Que ce soit un mode de la pensée ou un mode de l'étendue, ce qui est particulier est un mode fini. Malgré cette finitude, il y a une continuité entre la substance et ses modes, puisque les entités particulières sont l'expression de la nature de Dieu « d'une façon certaine et déterminée »³⁰. Les hommes particuliers sont temporellement des êtres finis, leur existence est contingente. L'essence de l'homme ne contient pas son existence. L'existence de l'homme ne suit donc pas de la substance. Ainsi l'idée de l'homme ne contient pas l'infinité, la permanence, l'indivisibilité de la substance. Donc l'essence de l'homme est constituée par les affections de Dieu. L'esprit humain est constitué par une idée. Donc les modes de la pensée qui constituent l'esprit humain sont postérieurs à l'idée de ces modes. Par ailleurs, les idées des choses non existantes sont aussi en Dieu, mais en tant que non existante, ces choses ne sont pas en acte. L'être actuel de l'esprit humain est donc l'idée d'une chose particulière existante en acte.

Après avoir défini ce qu'est l'esprit humain, nous pouvons passer à la présentation du concept de corps. Un corps est un mode fini de l'attribut d'étendue.

²⁸ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, 2003, p. 19.

²⁹ EIIp4, p. 106.

³⁰ EIIp1, p. 103.

Les attributs, comme Dieu lui-même, sont infinis. Or, le concept de l'infini en tant que prédicat d'un attribut ne doit pas être confondu avec l'infini en nombre. Dans *EIp15s*, Spinoza réfute ceux qui dénoncent l'infinité de l'extension par la supposition de la divisibilité de la chose étendue, et nie la possession de la chose étendue par Dieu. L'étendue n'est pas divisible, mais possède une continuation incessante, il est parfait. Dieu, en tant qu'il s'exprime dans la chose étendue, possède une réalité infinie.³¹

Mais quelle est la relation entre le corps et l'esprit ? Des attributs différents ne peuvent affecter l'un l'autre, puisqu'ils sont conçus l'un sans le secours de l'autre.³² Pourtant, « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses »³³. Car, si une chose étendue est causée par une autre, l'idée d'une chose causée est connue comme l'effet, donc, comme une idée. Mais cette connaissance n'est pas une détermination de l'esprit sur les choses étendues. Mais comment est-il possible que les affections du corps soient perçues par l'esprit s'il n'y a aucune relation entre les deux ? Qu'est-ce qui rend rationnelle la corrélation entre le corps et l'esprit, et non pas le résultat d'une coïncidence ? L'explication réside dans le principe de la causalité, et particulièrement dans la cause efficiente, que nous discuterons en détail dans la troisième partie. Si une chose étendue affecte une autre, la cause première de la chose qui affecte serait Dieu comme la cause principale du changement. De la même façon, si une idée est conçue par l'esprit comme affectée par une autre, la cause première de l'idée qui affecte serait Dieu, qui pense et agit dans le même pouvoir, et dans le même ordre et connexion. Quand un homme perçoit ceci ou cela, ce n'est pas par son corps, mais par son esprit, parce que la perception est un pouvoir de l'esprit. Il en va de même quand les perceptions ont pour l'objet les affections du corps. Bref, les affections du corps sont dans le même ordre et connexion avec les perceptions de ces affects.

Tout ce qui arrive au corps humain peut être perçu par l'esprit humain, et Dieu a aussi nécessairement la connaissance de cette perception. Donc le corps humain est l'objet des idées de l'esprit humain. Voici les deux actions qui sont une seule et même : l'esprit humain perçoit une chose, Dieu possède l'idée de cette chose simultanément

³¹ Il y a une continuation entre Descartes et Spinoza dans l'usage de la catégorie de réalité comme perfection : « Celles qui me représentent des substances, sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents » (*Méditations métaphysiques*, Méditation troisième). Comparons ceci à *EIIId6* : « Par réalité et perfection, j'entends la même chose ».

³² *EIp10s*, p. 25.

³³ *EIIp7*, p. 18.

et conjointement avec lui. Dieu ne donne pas seulement l'existence aux êtres particuliers, c'est à travers lui que l'homme connaît une chose. Or, puisqu'il n'y a aucun autre objet dont nous percevons ceci ou cela, le corps humain est le seul objet perçu par l'esprit humain. Son idée constitue l'esprit humain, non comme en tant qu'elle est comprise dans les attributs de Dieu, c'est-à-dire comme un être infini ; mais en tant qu'un être en acte, c'est-à-dire en tant qu'elle dure. S'il y avait en Dieu les idées des affections d'un corps qui ne sont pas partagées avec notre esprit, ces affections n'appartiendront pas à notre corps, mais à un autre. La chose particulière existante en acte qui est l'être actuel de l'esprit humain n'est rien d'autre que le corps. La continuité entre les idées de notre intellect et les choses étendues n'est possible que par leurs relations à Dieu, et par cette relation, l'ordre et la connexion des choses sont la même pour les différents attributs.

Les esprits particuliers ne sont pas formés par une substance différente de celle qui forme les corps particuliers, c'est la relation des choses particulières à la substance comme la cause efficiente qui lie le corps à l'esprit. L'idée du corps est l'objet de l'esprit humain. C'est ainsi que les idées qui correspondent aux affections des corps sont dans l'esprit. Les idées des affections d'un corps particulier doivent être dans l'esprit lié à ce corps, c'est-à-dire, dans l'esprit qui a la connaissance de ces affections.

La raison pour la perception des corps par l'esprit est que nous concevons l'idée de ce qui arrive à notre corps, c'est-à-dire, nous concevons le corps comme la cause des idées dans notre esprit. S'il y avait autre chose à part de notre corps qui constituait notre esprit, nous aurions l'idée de cette chose. Donc, « l'homme consiste en un Esprit et en un Corps »³⁴.

Nous avons indiqué que l'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain est le corps, mais ce n'est pas un corps quelconque. La constitution de l'esprit humain est intimement liée aux propriétés du corps humain, qui a la capacité d'être affecté par plusieurs de passions. L'esprit humain a ainsi la capacité à percevoir plus des choses à la fois. Plus l'esprit humain peut percevoir des choses à la fois, plus il peut avoir des idées adéquates, ainsi il peut se déterminer.³⁵

Quand un corps affecte un autre, non seulement la nature du corps affecté, mais aussi celle de ce qui affecte détermine les façons dont ce corps est affecté. Donc,

³⁴ *EIIp13*, p. 33.

³⁵ *EIIp13*, p.33.

l'affection est une interaction. Étant donné que tous les affects et les idées de ces affects sont les expressions de Dieu, la nature du corps en tant qu'entité qui affecte et est affectée est incluse dans cette interaction. Quand le corps humain est affecté par un corps extérieur, la nature de tous les deux est comprise dans l'entendement de Dieu.³⁶

Une idée, comme une chose, peut être plus parfaite qu'une autre, c'est-à-dire, qu'elle peut contenir plus de réalité qu'une autre. Quand une chose est plus parfaite qu'une autre, son idée est plus parfaite de l'idée de l'autre chose. La perfection de l'esprit humain sur les autres suit des affections et actes du corps, autrement dit, de la nature du corps selon lequel ces affections sont possibles. La nature du corps n'est pas expliquée en soi-même, mais en sa relation avec un autre corps, en termes de pouvoir d'un corps sur un autre, et la perfection d'un esprit à un autre. Ce qui fait un esprit plus parfait qu'un autre est le fait qu'il enveloppe plus de réalité que l'autre, c'est-à-dire, qu'il a plus des idées qu'un autre. Si un corps peut agir et pâtir de plus de façon à la fois par rapport à un autre corps, son esprit a plus de perfection que l'esprit de l'autre. Donc l'esprit de ce corps est plus parfait que celui de l'autre. Si un esprit a plus d'idées d'un autre, il est plus parfait, donc ses actes dépendent de lui et non pas des autres. Ainsi, l'esprit a plus d'idées claires et distinctes. Avoir plus d'idées de ce type veut dire que l'esprit a plus d'idées adéquates et est plus proche d'être la cause adéquate de ses actes. Donc l'esprit humain est plus parfait que les autres.

« L'homme pense. »³⁷ Bien que ceci soit l'un des axiomes de *L'Éthique*, et qu'il ne soit pas démontré comme une proposition, nous pouvons déduire le but de cet axiome. L'homme est la seule existence particulière qui pense. Or, il est aussi corporel. Cet axiome semble indiquer la relation entre l'animalité, autrement dit, corporalité de l'homme, la rationalité, et le système politique. L'homme, par sa capacité de former des idées adéquates, peut atteindre la rationalité. L'esprit humain a ainsi la capacité de percevoir le domaine de mouvement des hommes dans l'histoire s'ouvre, comme une multitude d'individus affectants et affectés qui forment une socialité. La section qui suit présente une explication des causes/idées adéquates.

³⁶ *EIIp16*, p. 43 ; *EI Appendice*, pp. 81-95.

³⁷ *EIIa2*, p. 101.

Section 2 Les causes adéquate et inadéquate

Dans cette section, nous rechercherons la façon dont les causes adéquates et inadéquates, l'activité et la passivité de l'esprit humain sont interconnectées, et la liberté et la vertu qui sont déduites de l'activité de l'esprit.

Spinoza définit deux types de causes dans *EIIId1* : « J'appelle cause adéquate celle dont on peut clairement et distinctement percevoir l'effet par elle-même. Je nomme, au contraire, cause inadéquate, ou partielle, celle dont on ne peut comprendre l'effet par elle seule ». Ici, le concept d'idée adéquate qui est intimement lié doit être aussi posé : « une idée qui, en tant qu'elle est considérée en soi, sans relation à un objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une idée vraie »³⁸.

Si une idée adéquate se trouve dans un esprit, Dieu est affecté de cette idée, et comme il est la cause adéquate de toutes les idées -qu'elles soient adéquates ou inadéquates- il est la cause adéquate de cette idée. Autrement dit, l'entendement de Dieu est infini, donc toutes les idées qui sont en Dieu sont adéquates. Mais l'esprit humain n'est qu'une partie de cet entendement infini. Même quand nous avons une idée inadéquate, cette idée se trouve en Dieu comme adéquate, en tant que Dieu est aussi affecté par des idées qui ne sont pas en nous. Et quand nous avons une idée adéquate, Dieu est affecté par cette idée dont nous sommes la cause adéquate. La connexion des causes reste la même dans les deux cas. Ainsi, si une chose est la cause adéquate, il ne peut avoir que des idées adéquates.

Si nous sommes la cause adéquate de quelques effets qui est en nous ou hors de nous, c'est-à-dire que si dans notre esprit se trouve une idée adéquate, nous sommes actifs, sinon, nous sommes passifs. Évidemment, Spinoza change la conception traditionnelle de l'action et de la passion comme une et la même chose considérée de points de vue différents. « Quand A exerce un acte X sur B, X est une action pour A mais une passion pour B. »³⁹ Par contre chez Spinoza, sans se référer à une relation de ce qui agit et ce qui est agi, nous sommes passifs tant que nous ne sommes pas la cause adéquate de nos actes, être actif ou passif implique la puissance ou l'impuissance d'un

³⁸ *EIIId4*, p. 98.

³⁹ Voir LeBuffe, Michael, "Spinoza's Psychological Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/spinoza-psychological/>

sujet qui fait quelque chose selon sa propre nature. Donc quelqu'un qui endommage un autre est passif, s'il n'a pas l'idée adéquate de ce qu'il fait.

Avant de continuer, nous voudrions souligner la relation entre les idées inadéquates et le corps car l'ontologie de l'éthique spinozienne trouve son énoncé dans la relation entre le corps et l'esprit. Spinoza affirme les perceptions corporelles comme la seule source de fausseté, mais contrairement à Descartes, il nie l'argument selon lequel les perceptions trompent toujours l'esprit. C'est la volonté, la faculté de nier et d'affirmer, qui décide la vérité et la fausseté d'une perception. Donc l'imagination dans laquelle les perceptions sont présentes, peut également être une faculté libre. En mettant de côté la conception cartésienne du corps, Spinoza examine les affections du corps dans le cadre des idées adéquates et inadéquates. Or, l'ordre et la connexion des idées sont la même que l'ordre et la connexion des choses. Puisqu'une idée adéquate n'est déterminée que par l'esprit, le corps dont cet esprit est l'idée serait plus puissant d'un corps dont l'esprit a une idée inadéquate. Ces affections corporelles augmentent ou diminuent la puissance d'agir du corps.

Pour mieux comprendre les aspects dans lesquels l'esprit devient actif ou passif, nous inspecterons la distinction spinozienne entre trois genres de connaissance. Le premier genre inclut les images, ou bien les idées semblables à ses objets. L'image n'est qu'une reproduction des choses existantes et la seule source de fausseté. Le deuxième genre appartient aux idées adéquates des propriétés des choses particulières et il est proprement appelé raison. Troisième genre de connaissance « s'étend de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses, »⁴⁰ et il s'appelle la science intuitive. Vu que les idées adéquates appartiennent au deuxième et au troisième genre, plus nos actions sont conformes aux deux types de connaissance, plus nous devenons actifs. Mais tant que nos actions découlent du premier type de connaissance, nous sommes passifs, c'est-à-dire que Dieu est affecté par d'autres causes en dehors de nous pour nos actions.

Dans la cinquième partie de *L'Éthique*, Spinoza souligne l'importance du troisième genre de connaissance dont le fondement est Dieu. Puisque Dieu est la cause de tout ce qui est, lorsque l'esprit s'efforce de comprendre les choses particulières, il s'efforce vraiment de comprendre Dieu, i.e. d'avoir une connaissance du troisième genre. Donc l'esprit devient plus parfait quand il connaît Dieu, et par conséquent, il

⁴⁰ EIIp40, p. 172.

connait lui-même. Pour homme, connaitre soi-même est connaitre son esprit parce que tous les objets de notre savoir sont dans l'esprit. Avoir une idée de l'esprit, c'est avoir l'idée d'une idée. Puisque cette idée est du troisième genre, elle est une idée vraie, une idée adéquate en Dieu, qui est considéré comme la nature de l'esprit humain.

Pour mieux comprendre la relation entre l'esprit humain et le troisième genre de connaissance, nous examinerons les sentiments. Un sentiment (*affectus*) est ce qu'on appelle une passion de l'âme⁴¹. Parmi les passions, il y en a trois qui sont primitives et toutes les autres suivent de ces trois : la joie, la tristesse, et le désir. La joie est « la passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande, » la tristesse est « la passion par laquelle il [l'esprit] passe à une perfection moindre »⁴². L'effort est le mot-clé de la définition du désir, qui est la persévérance de l'esprit pour se continuer. Lorsque cet effort se rapporte à l'esprit seul, il est nommé la volonté et quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, il est nommé l'appétit. Tant que l'homme a l'idée de soi quand il appète, il désire.

D'après les propositions de *EIII*p53 et *EIII*p58, avoir l'idée de soi-même engendre la félicité : quand on dit que l'homme connait soi-même, c'est seulement par les affections de son corps et les idées de ces affections. Donc, pour avoir l'idée de soi-même, il n'y a aucun objet de pensée à part le corps. Quand l'homme se connait, il connait la puissance d'agir de son corps, et quand il connait la cause adéquate de son existence, il se réjouit. Comme nous avons indiqué que l'esprit s'efforce de comprendre l'essence des choses, l'idée de soi est la source d'une grande satisfaction. Celui qui connait lui-même passe à une perfection plus grande, il désire cette connaissance.

Après avoir examiné les sentiments en général, nous illustrons comment la liberté et la vertu proviennent de l'esprit actif, autrement dit, d'un esprit qui est la cause adéquate. Dans *EIII*, la vertu est définie comme la félicité. La vertu de l'homme est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire qu'elle est le pouvoir d'agir selon les seules lois de sa nature. Pour être vertueux, il s'efforce de conserver son être, et en tant qu'il se conserve, il est doué du bonheur. Or, que les idées de l'homme soit adéquates ou inadéquates, l'effort par lequel l'esprit persévère dans son être est un effort continu. Le désir se rapporte à nous en tant que nous avons des idées adéquates, lorsque nous

⁴¹ *EIII* Définition générale des sentiments, p. 355.

⁴² *EIII*p11, p. 235.

sommes actifs. Ainsi, il y a des sentiments qui se rapportent à nous lorsque nous avons la connaissance des idées de deuxième ou de troisième genre. La vertu n'est que la conscience de soi-même. C'est quand nous avons ce genre de connaissance que nous avons une idée vraie, c'est-à-dire que nous sommes vertueux, et par conséquent nous sommes plus heureux. Ce type des sentiments n'est pas de la tristesse, mais de la joie ou bien du désir. Le bonheur est l'un des sentiments qui est lié à un homme quand il est actif. La vertu de l'homme est « le pouvoir de faire certaines choses qui peuvent être comprises par les seules lois de sa nature »⁴³. L'effort de quelqu'un pour conserver son être n'a pas d'autre cause que soi-même. Cet effort est l'essence de l'homme. Comme l'essence de l'homme, la vertu est appétée pour elle-même, sans avoir besoin d'une autre cause.

Quand l'homme est la cause inadéquate de ce qu'il fait, il n'agit pas selon sa propre essence. C'est seulement quand il est la cause adéquate de ce qu'il fait, c'est-à-dire agir selon la raison, qu'il est vertueux. Ainsi, être vertueux et avoir des idées adéquates sont une seule et même chose, qui n'a aucune autre cause à part la nature de soi-même pour l'effort de conserver son être. La proximité de concept de vertu à la définition de la chose libre est explicite en *EId7* : « Cette chose sera dite libre, qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir ». Or, étant libres, les idées adéquates appartiennent à notre esprit, et ce que nous faisons suivent de ces idées même. Avoir des idées adéquates et agir selon sa propre nature sont une seule et même chose. Comme l'idée de soi-même est une idée adéquate en Dieu, il est inconsistant de supposer la possibilité d'agir contre les idées adéquates qui appartiennent à l'homme. Agir selon sa propre nature n'est que se persévérer dans son être, ainsi l'homme est libre en tant qu'il s'efforce de persévérer dans son être. D'ailleurs, c'est la vertu de l'homme.

C'est pourquoi celui qui s'étudie à régler ses sentiments et ses appétits d'après le seul amour de la Liberté, il s'efforcera, autant qu'il peut, de connaître les vertus et leurs causes, et de remplir son âme du contentement qui naît de leur connaissance vraie.⁴⁴

L'amour est la joie causée par une autre chose. L'expression de *l'amour de la liberté* implique l'effort incessant de l'homme pour atteindre la vertu et rester là. « Dieu seul est cause libre » parce que « Dieu agit d'après les seules lois de sa nature,

⁴³ *EIVd8*, p. 368.

⁴⁴ *EVp10*, p. 524.

et sans être contraint par personne »⁴⁵. Au contraire l'homme peut être contraint par les autres, ou bien il peut agir d'après la seule nécessité de soi-même. Donc il peut être libre ou contraint en fonction de sa puissance et de son impuissance d'agir selon ses idées adéquates.

Plus nous agissons selon la raison, plus notre vie est proche à la bonne vie. La vertu de vivre bien et librement réside dans la félicité de l'âme. De même, cette théorie nous montre « selon quelle raison les citoyens doivent être gouvernés et conduits » pour qu'ils puissent être des citoyens libres et heureux, par agissant conformément à la raison.⁴⁶ Désirer d'être heureux n'est pas un simple hédonisme, il s'agit du corps et de l'esprit, est non pas une de leurs parties. Ce désir est « l'appétit avec conscience de lui-même ». En tant qu'appétit accompagné par la raison, ce désir est rationnel.⁴⁷

En somme, les sentiments ne sont pas seulement indispensables mais aussi nécessaires pour la formation d'une éthique. En considérant la cause adéquate de toutes choses - Dieu- nous ne restons pas dépourvus de tout sentiment, mais nous devenons joyeux.⁴⁸ Les sentiments qui se rapportent nécessairement à l'esprit humain, doivent être pris en compte pour atteindre la sagesse. Les sentiments, comme la capacité d'être rationnel, appartiennent à la nature humaine et toutes les choses dans la nature doivent être considérées à l'égard de sa nature. La négligence des sentiments est la négligence de la nature humaine, et une théorie politique qui suit d'une telle négligence n'est qu'une utopie. Par contre, nous devons connaître et définir les sentiments adéquatement pour une éthique réaliste.

Le fait que les qualités naturelles de l'homme ne sont pas exclues du système social nous indique une cohérence entre l'état naturel et l'état civil –l'existence d'une telle différence chez Spinoza est discutable. La vie éthique est fondée sur la puissance et sur la vulnérabilité de l'homme. Par la schématisation de l'esprit humain, les sentiments et leurs causes, ainsi que la façon dont ils agissent l'un sur l'autre et sur l'homme se trouvent leur place dans le système éthique.

La nature de l'homme est le *conatus* (l'effort) par lequel il persévère dans son être. Donc, toute idée dans l'esprit de l'homme concernant l'autodestruction serait irrationnelle. L'homme ne peut avoir des idées adéquates et agir contre sa propre

⁴⁵ *EIp*17 p. 45.

⁴⁶ *EIIp*49, p. 194.

⁴⁷ *EIVp*66, p. 473.

⁴⁸ *EVp*18, p. 392.

existence en même temps. Toutes les idées inadéquates ainsi que les fautes découlent de l'imagination, des images qui ne sont pas accompagnées par l'entendement. L'idée de l'autodestruction est une telle image que l'esprit ne peut que nier indéfiniment. En tant qu'une nécessité rationnelle, l'esprit ne peut affirmer la destruction du corps qui lui est associé. Par ailleurs, persévérer dans le même niveau de puissance et augmenter cette puissance serait rationnelle.

Cet effort implique une force de l'âme, comprenant les idées adéquates. C'est dans ce contexte que nous analyserons le concept de la volonté dans *L'Éthique*.

Section 3 La volonté et l'appétit

L'esprit est doué de la puissance (*potentia*) pour conserver l'idée du corps qui lui est attaché. En tant qu'il a des idées adéquates ou inadéquates, l'homme va s'efforcer de continuer dans le même niveau de puissance, ou bien de l'augmenter. Cet effort est appelé soit la volonté, soit l'appétit, qui se diffère par leurs rapports au corps : la volonté est rapportée à l'esprit seul, mais l'appétit l'est à la fois à l'esprit et au corps.

En ce qui concerne la volonté, Spinoza s'oppose à Descartes et réfute la supériorité de la volonté contre l'entendement : il n'y a pas de volonté indépendamment de l'entendement. Cette réfutation indique la cohérence entre la connaissance de la réalité d'une chose dans l'entendement et son affirmation dans la volonté.⁴⁹ La volonté n'est pas supérieure à une faculté de l'esprit -l'entendement- pour diriger l'homme à une bonne vie car comme toutes les facultés, elle est aussi soumise aux lois de la causalité. L'entendement et la volonté ont donc la même puissance qui est inférieure à celle de Dieu.

L'entendement en tant qu'un mode fini peut être déterminé par les causes extérieures. La volonté, comme l'entendement, est aussi un mode fini. Elle est la

⁴⁹ A ce sujet, rappelons-nous de la critique de Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit* concernant les stoïciens et les sceptiques. Chez les stoïciens, la conscience du soi subsistante-par-soi reste dans la pure abstraction du Moi, qui est pure pensée, elle manque la diversité de la vie, et ne se mêle pas avec l'intrication multiforme de la vie. Elle ne forme aucun lien avec la réalité extérieure, donc la pensée reste sans contenu. Par conséquent, le sujet considère lui-même en tant que libre au sein de toute dépendance, quoiqu'il soit sur le trône ou dans les chaînes. Le scepticisme, de l'autre côté, est une orientation négative vers l'existence. Vu que toute existence extérieure est premièrement affirmée comme existante et ensuite niée comme non-vrai, le sceptique n'affirme que la réalité de soi-même. Le sceptique donc trouve sa liberté « comme une liberté qu'elle se donne et conserve par elle-même » (p. 218). Dans les deux cas, la volonté est supérieure à l'entendement. Par conséquent, la conscience est malheureuse.

fonction d'affirmer et de nier de l'entendement. Les volitions sont des actes de l'entendement. Par la volonté, l'esprit enveloppe des idées vraies.

Nous savons les choses singulières par leurs causes adéquates grâce à l'entendement dans lequel se trouvent des idées adéquates. Par exemple, si nous imaginons l'existence d'un cheval avec des ailes, sans la perception d'une chose par laquelle nous pouvons vérifier cette imagination, c'est-à-dire sans avoir l'idée adéquate qui nierait l'existence d'un tel cheval, nous affirmerons cette existence. Il y a un parallélisme entre l'ordre des choses (*ordo essendi*) et l'ordre des idées (*ordo cognoscendi*) : avoir des causes adéquates veut dire être la cause adéquate. Avoir des idées adéquates et être une cause adéquate sont intimement liés, puisque celui qui a des idées adéquates ne peut les méconnaître et agir d'une façon inadéquate. Ainsi la suspension du jugement par la volonté pour la possibilité du doute méthodique comme l'indique Descartes est une conception erronée car l'homme n'a aucune capacité de suspendre son jugement sur ses volitions.

Ce rapprochement de la volonté et de l'entendement est important : la seule possibilité pour l'homme d'être libre est de connaître les causes adéquates de sa propre existence. En cela, la volonté ne détermine pas l'entendement, mais les deux fonctionnent côte à côte. Non seulement l'entendement ne peut affirmer ou nier sans la volonté, mais aussi une volition n'est qu'une affirmation ou qu'une négation de l'entendement. Par conséquent, l'homme n'est pas libre par sa volonté, comme ce fut le cas chez Descartes.

Or, l'entendement de l'homme est une fonction de l'esprit de l'homme qui inclut les idées des affections corporelles. Si l'esprit comprend les sentiments adéquatement et agit conformément à cette compréhension, l'homme a une force de l'âme. Or, avoir une force d'âme c'est agir conformément aux lois de sa propre nature. D'après *EIVd8*, la vertu et la puissance sont une et même chose. La nature humaine est ainsi préservée dans l'éthique : ce sont les systèmes éthique et politique qui sont conformes à cette nature, et non pas l'inverse. Agir d'après sa propre nature nécessite de chercher ce qui est utile sous la conduite de la raison. Donc la vertu est ce qui nous conduit à comprendre ce qui est utile, ce qui est utile ne peut être négligé que par une affection des causes extérieures qui diminue la force d'âme. Dans ce cadre, l'appétit d'un homme qui n'est pas conduit par la raison est une passion, et l'appétit d'un homme qui est conduit par la raison est une vertu. Les affections corporelles qui sont communes à

tous, ne sont conçues que de façon adéquate. Cette compréhension adéquate nous rend actifs. Par conséquent, nous pâtissons moins des sentiments passifs et nous sommes conduits plus par la raison.

L'identité de la volonté et de l'entendement n'est pas une simple relation logique, elle a une signification pratique, puisque l'erreur est le résultat des idées inadéquates. Ainsi, l'homme n'est pas méchant par nature mais la conséquence de ses erreurs peut lui rendre méchant.⁵⁰ La capacité de l'esprit d'être affecté par les choses passées et futures comme s'il s'agissait d'une chose présente lui permet de contrôler ses sentiments passifs : l'idée d'un bien future peut annuler l'idée d'un mal présent. Par contre les choses que nous imaginons en tant qu'actuellement présentes affectent l'esprit plus fortement que les choses que nous considérons comme passée ou futures. Ici, l'accent est mis sur notre considération ou imagination car les idées des affects se rapportent plus à notre nature que celle de la chose extérieure. Nous pouvons nous tromper si nous ne savons pas les causes de ces affections adéquatement. Mais si nous les savons adéquatement, c'est-à-dire, sous l'espèce d'éternité, des choses présentes, futures ou passées affectent l'esprit également.

L'identité de la volonté et de l'entendement a une autre conséquence pratique dans le plan politique. Elle nous indique le type du gouvernement dans lequel les citoyens peuvent accéder à la liberté suprême : un gouvernement qui mène les citoyens à la félicité, un gouvernement dans lequel les meilleurs actes peuvent être réalisés et la liberté est reconnue comme nécessaire pour cette fin. « L'homme qui est conduit par la Raison n'est pas conduit par la crainte à obéir »⁵¹, et il est plus libre dans la société. Une simple obéissance aux lois par crainte d'une tristesse future est remplacée avec force d'âme qui s'énonce par la fermeté et la générosité : la fermeté est le Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être, et la générosité est le désir par lequel chacun s'efforce d'aider les autres hommes et de se les attacher par l'amitié.⁵²

Somme toute, la société est pour la continuation de la vie. La société est le résultat d'un système éthique qui est fondé sur la nature humaine, c'est-à-dire sur ses sentiments et sa raison. L'individu chez Spinoza est une chose naturelle et un être pensant en même temps. Cet individu se trouve au milieu des autres individus et ils s'affectent l'un de l'autre. L'homme est doué du corps et de l'esprit qui est l'idée de

⁵⁰ EIVd6, p. 367.

⁵¹ EIVp73, p. 483.

⁵² EIIIp59, p. 319.

ce corps. Ni corps, ni l'esprit n'a une importance primordiale, mais ils doivent coexister. Quand l'homme a des idées adéquates et est dirigé par ces idées, il est actif et quand il a des idées inadéquates et est dirigé par elles, il est passif. Quand il est actif, il est plus libre et il atteint la félicité. L'homme devient joyeux quand il est actif, et triste quand il est passif. La vertu pour l'homme est d'être conduit par la raison, c'est-à-dire s'efforcer à se conserver, à être actif et par conséquent être joyeux. La volonté est libre seulement si elle est considérée comme une fonction de l'entendement. La liberté n'est possible que par la connaissance des idées adéquates qui sont les produits de l'entendement. Quand la volonté juge d'après l'entendement, c'est-à-dire d'une manière adéquate, elle s'efforce de persévérer dans son être. La société est la somme des rencontres des individus qui s'efforcent à persévérer dans leurs êtres. Lorsque cette rencontre est utile, elle permet aux individus d'être rationnels et libres et par conséquent les amène à la joie.

Bref, la volonté générale définit les individus en tant qu'une communauté s'efforçant de persévérer dans leur existence et agissant par leur nature. C'est l'essence de droit naturel chez Spinoza. C'est dans ce cadre que dans le chapitre suivant nous discuterons la meilleure forme de gouvernement qui est la démocratie.

CHAPITRE 3 LA DÉMOCRATIE CHEZ SPINOZA

Dans ce chapitre, nous discuterons la philosophie politique spinozienne telle qu'elle est formée dans *Traité politique* et *Traité théologique-politique* en prenant base les propositions de *L'Éthique*. Parmi ces deux livres, le *TP* aura une importance primordiale, du fait qu'il est le dernier œuvre de Spinoza, et qu'il est jugé par les commentateurs d'être la forme la plus avancée de sa philosophie.⁵³ Quant au *TTP*, il sera utilisé comme un élément complémentaire des thèses dans le *TP*.

Comme Negri l'avait indiqué, « Spinoza écrit le *TP* dans un pays où la résistance à la restriction absolutiste a été plus longue et plus acharnée qu'ailleurs »⁵⁴. Il a écrit le *TP* dans un environnement pressant, en cherchant une réponse urgente à la tension politique. A cette fin, il tente d'avoir une approche qui empêcherait la totalitarisation de la société d'une façon réaliste. Il s'agit d'une investigation qui se porte sur la quiddité de la sphère politique visant la substantialité du droit, une investigation au-delà d'une moralité surdéterminée par la mystification du pouvoir politique absolutiste. Or, cette investigation inclura les questions suivantes :

1. Quelle est la cause/la fin de la politique ?
2. Quel est le rapport entre la nature et l'état civil ?
3. Comment fonctionne la sphère politique et quelle est la relation entre le fonctionnement optimum de la société et la possibilité de liberté ?
4. Qu'est-ce que la liberté, ou bien une liberté réalisable ?

Subséquentement, notre argument est que la philosophie politique de Spinoza n'est pas simplement une philosophie pratique déduite de sa théorie ontologique. Dès la première proposition de *L'Éthique*, tous les éléments du système sont pris en compte puisque la construction et le fonctionnement de la sphère politique ne sont pas simplement un problème théorique mais toujours pratique.⁵⁵ Or, nous n'affirmons pas qu'une enquête sur le fondement de la politique n'est pas un travail théorique. Ce que

⁵³ Negri, *Spinoza Subversif Variations (In)actuelles*, (trad. M. Raiola et F. Matheron), Éditions Kime, 1994, p. 40.

⁵⁴ *Ibid.* p. 35.

⁵⁵ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, p. 13.

nous entendons par la confirmation au-dessous est le fait que le plan ontologique chez Spinoza se développe toujours du concret dans le plan politique, et les deux attributs, le corps et la pensée, se trouvent dans la même causalité. De ce fait, la sphère politique n'indique pas une rupture radicale de la nature, mais il y a une cohérence entre les deux. Ce qui est radical dans ce cas, c'est le naturalisme radical de Spinoza.⁵⁶ Quant au naturalisme, ce qui est naturel est nécessairement rationnel. Se rompre avec la nature pour obtenir la rationalité est inutile. Si former le social est ce qui convient à la rationalité, le discours de la rupture de l'état de nature pour se transformer à l'état civil peut être abandonné. Dans le *TP*, enfin, l'idée du contrat social qui marque une transformation de l'état de nature à l'état civil est complètement abandonnée.

Cette naturalisation du social est liée à la naturalisation de l'éthique. Si l'essence actuelle de l'homme est l'effort de persévérer dans son être, et suit de la nature humaine -qui est enveloppé par l'essence de Dieu-, la vertu pour homme devient la poursuite de ce que sa propre nature nécessite : d'améliorer sa puissance d'agir. Si le social découle de l'effort de persévérer dans son essence, le droit découle de la puissance de cet effort : « chaque être a naturellement autant de droit qu'il a de puissance pour exister et pour agir »⁵⁷. Cette identification du droit et de la puissance n'entraîne pas l'idée de 'la force prime le droit', comme ce fut le cas chez Hobbes. Chez Spinoza, la puissance naturelle n'est pas soumise à un échange. La seule puissance qui peut être transférée à un souverain est le pouvoir politique qui n'est pas donné une fois pour toutes, mais qui est à récupérer en cas d'injustice.⁵⁸

Balibar a indiqué que l'équivalence du droit et de la puissance est « à titre de conséquence seulement... et non comme un principe constitutif »⁵⁹. L'accent sur cette équivalence est la conséquence d'une approche de 'ce qui est', à la place de 'ce qui doit être' à la politique. L'État est pris dans son utilité aux hommes, mais pas comme

⁵⁶ Chantal Jacquet, « L'actualité du *Traité politique* de Spinoza » dans *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, Éditions Amsterdam, 2008, p. 19.

⁵⁷ *TP* II 3, pp. 7-8.

⁵⁸ Spinoza a écrit dans une époque où la question de souveraineté a devenu de plus en plus séculaire. Louis Dumont, dans *Essais sur l'individualisme*, présente le développement du concept à partir du Moyen Âge. Il affirme qu'au Moyen Âge, l'Église était l'État. Mais de 11e au 14e siècle, l'autorité religieuse (*sacerdotium*) et la souveraineté étaient diversifiées, et le pouvoir de l'Église était plus en plus limité. Dans le 15e siècle, Martin Luther supportait la division de royaume de l'esprit et la vie mondaine. Machiavel dans le 16e siècle affirmait que la raison d'État était indépendante de toute moralité. Dumont souligne le fait que la société (*societas*) n'est plus une fonction de la totalité universelle (*universitas*). Les membres d'une société, différemment des parties d'une totalité, ne sont pas associés dans une manière organique, mais collective.

⁵⁹ Balibar, *Spinoza et la politique*, Presses universitaires de France, 2005, pp. 72, 77.

une cause supérieure aux hommes particuliers. Par conséquent, le bien absolu est sauvé des mains de la moralité, de la religion, ou du droit divin des rois. C'est la naturalité de la société.

La démocratie, la forme de gouvernement qui conforme le plus à la nature humaine, se base sur le partage du pouvoir. Dans le cas où le pouvoir politique est centralisé entre les mains d'un petit nombre de gouvernants, la force coercitive de l'État devient une source de crainte. Il en résulte que le pouvoir des gouvernants doit être contrôlé par les citoyens, et que les citoyens doivent être informés des affaires de l'État. L'État démocratique est le plus rationnel, d'où la forme de gouvernement la plus libre. Même dans les états aristocratique et monarchique, c'est l'élément démocratique qui rend possible la durabilité de ces sociétés. La démocratie est l'essence de la socialité.

Section 1 La naturalité et la socialité

Même si les concepts de l'état de nature et l'état civil sont mentionnés dans le *TP*, ils n'indiquent pas une rupture mais une cohérence entre la nature et la société. Nous affirmerons que le rapport entre la substance et le mode est la même que le rapport entre le droit naturel et le droit civil : le premier est ce qui est substantiel, pendant que l'autre est sa mode. Non seulement le droit naturel ne peut pas être déterminé par le droit civil, mais il ne peut pas non plus être remplacé par lui. Le droit suprême est ce qui s'écarte de la nature elle-même, il est la persévérance à vivre. Parce que la nature d'homme a pour cause Dieu, c'est-à-dire, elle est une cause adéquate.

Donc la naturalité du droit obtient un caractère divin, il n'y a pas hors de la nature. Ainsi, quand il s'agit de l'état civil, il s'agit vraiment de l'état de nature, qui « par le seul jeu de ses propres lois, se dépasse lui-même... La constitution d'un souverain n'est pas l'érection d'un pouvoir transcendant, mais l'expression organisée du droit naturel qui continue toujours et partout de se maintenir »⁶⁰. C'est l'organisation des éléments particuliers qui forme l'État, et non pas une conformité à une certaine définition du social. Ce n'est donc pas seulement un naturalisme radical,

⁶⁰ Jacquet, *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, pp. 20-21.

mais aussi un sécularisme radical. C'est la raison pour laquelle nous avons confirmé l'état civil en tant qu'un mode, ou bien la nature naturée.

La première question de notre enquête est à propos de la cause du social. Spinoza affirme qu'une théorie de la politique doit tenir compte des passions. Or, les individus ne forment pas une société parce qu'ils sont doués des passions mais parce qu'ils peuvent les surpasser. Autrement dit, quand ils sont dirigés par la raison qui est leur propre essence, ils forment un État afin de garantir leurs existences. La vie vertueuse est réalisée par l'unification des puissances particulières des hommes.

La fin du social est déjà dans la cause du social : vivre en paix et vertueusement, résulte du troisième genre de connaissance, ce n'est pas une simple détermination de l'effort de conservation du corps. L'homme est au-delà de la simple continuation de son corps -pourtant, cette continuation n'est pas dispensable pour une fin quelconque, et il a le droit de passer sa vie dans la concorde avec d'autres êtres humains. Cette concorde n'est pas la soumission à un autre, de peur d'un mal plus grand. Si c'était le cas, la concorde serait déterminée négativement, ou bien, il n'y aurait que la crainte, mais pas la paix. Or ici, la concordance est conforme à la raison.

La raison est l'essence propre de l'homme, l'homme qui « s'appartient d'autant plus à lui-même qu'il est plus gouverné par la raison »⁶¹. Ainsi, le devoir propre de l'État est « d'assurer le bien commun afin de permette aux hommes... d'épanouir au maximum leur nature d'hommes, [assurer] la totalité de nos désirs et de nos actions »⁶². La sociabilité est là pour la protection de droit naturel non remplaçable. Cette protection ne force pas les citoyens d'abandonner leur droit naturel, c'est-à-dire, d'agir contre leur nature.

Par une analogie à la grammaire, si le citoyen est considéré comme le sujet, et la citoyenneté son prédicat, cette relation sujet-prédicat ne peut être renversée⁶³ : le citoyen, c'est-à-dire, un homme singulier, ne peut pas être le prédicat de la citoyenneté car il est d'une existence plus importante que cette dernière. Puisque le conatus, et le droit naturel qui suit de lui, forment l'existence substantielle d'une personne ; le droit

⁶¹ TP V 1, p. 21.

⁶² Alexandre Matheron, « Le pouvoir politique chez Spinoza » dans *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, p. 131.

⁶³ Or, chez Hegel, c'est le contraire. La citoyenneté est plus importante que les citoyens singuliers, car l'homme peut devenir un citoyen seulement en sortant de l'état de nature, et en joignant à l'état civil. Le droit naturel n'est que le manque de la culture, et donc doit être transformé afin d'obtenir l'état civil. Nous allons discuter sur cet enjeu plus en détail dans la partie suivante.

est le prédicat de la puissance de l'homme, et non vice-versa. Bref, la totalité de nos désirs nous amène au désir de la paix, d'où la fin de l'État est « la paix et la sécurité de la vie »⁶⁴.

Quand les forces qui s'excluent, c'est-à-dire, qui appartiennent aux différents êtres, s'affectent, elles peuvent soit réduire, soit augmenter la force de l'autre. Or, la puissance des choses de la nature est la propre puissance de Dieu. La puissance de Dieu n'est pas seulement chez lui, elle peut être trouvée dans la puissance des choses de la nature. Comme Dieu est la propre substance, et il est absolument infini, ainsi il n'y a pas hors de Dieu et étant donné que la puissance des choses vient de lui, quand deux choses distinctes s'affectent, leurs puissances ne peuvent pas être essentiellement échangées avec un autre type de force -comme toute la force vient d'une et même source.

Chez Spinoza, le droit et la puissance sont intimement liés. Avoir droit sur une chose veut dire avoir la puissance d'affecter et d'envelopper cette chose. Or, Dieu a un droit absolu sur toutes choses, et ainsi le droit du Dieu est la puissance même de Dieu. L'homme, par contre, est un être fini et donc il a une puissance finie et muable. Mais sa puissance, dans la même façon que les modes finis, vient de la puissance infinie de Dieu, et se trouve dans un enchainement de causalité infinie. La cause d'essence des choses est Dieu. Ainsi l'homme, son corps et son esprit, ont pour cause Dieu. La puissance de l'homme est une part de la puissance de Dieu. La puissance de l'homme est le droit naturel de l'homme. Le droit naturel est constitué des lois de la nature (qui sont des modes infinis de Dieu). Quel que soit l'acte de l'homme, il est toujours fondé sur son droit naturel. Puisque « le droit de la nature s'étend jusqu'où s'étend sa puissance » et « la puissance universelle de toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les individus réunis »⁶⁵, quand l'homme forme une société, il vise la continuation de sa puissance. C'est le point de départ de toute la doctrine politique de Spinoza.

L'homme s'efforce de persévérer dans son être. Or, la société est formée par plusieurs personnes. Donc il y a une multitude de volontés dans la formation du social, qui est appelé volonté générale par Spinoza. Dans la société, les individus unissent leurs forces afin d'obtenir plus de force et ainsi plus de droit. La volonté générale est

⁶⁴ *TP* V 2, p. 21.

⁶⁵ Spinoza, *TTP* XVI (trad. A. Guérinot), Les Éditions Ivrea, 1993, p. 137.

l'effort conscient d'une communauté de persévérer dans son être, de former un réseau des actes communs, une bonne interdépendance. La cohérence dont nous avons parlé plus haut est l'axe autour duquel la volonté générale se meut. La fonction de consentement commun est d'établir ce qui est le plus utile pour homme. Or, il n'y a rien de plus utile pour un homme qu'un autre homme. Donc les hommes conviennent entre eux-mêmes pour améliorer la puissance de leurs corps et esprits. En unissant leurs forces, les hommes augmentent leur pouvoir, et leur droit, mais aussi se limitent leurs puissances individuelles. Cette limitation n'est pas un simple dépouillement de droit naturel, mais une interdépendance raisonnable. « Être au pouvoir d'autrui, dépendant de sa puissance, peut aussi constituer une condition positive pour conserver et affirmer sa propre individualité jusqu'à un certain degré. »⁶⁶ L'interdépendance devient un concept positif : le rassemblement des puissances individuelles donne la possibilité d'une indépendance réelle. Ainsi, la paix et la sécurité sont rendues possibles.

Pendant que la force d'un seul homme est la puissance, la force commune de la multitude devient le pouvoir. Par contre, la différence entre les deux n'est pas simplement une différence quantitative. S'il y a une différence entre le droit naturel et le droit civil, le droit naturel irréductible est appelé la puissance, et le droit civil qui se fonde sur le droit naturel est appelé le pouvoir.

La force de multitude est fondée sur la limitation réciproque de la puissance naturelle des individus qui crée une interdépendance positive. Le pouvoir est la force qui peut être transférée à la société, tandis que la puissance reste intransférable. L'implication de la nature humaine dans le pouvoir politique devrait nous empêcher de concevoir un individu forcé par le souverain à se distancer de ses désirs i.e. de son droit naturel. Lorsque ce droit est complètement cédé au souverain, l'homme agirait contre sa propre nature, étant donné que la conservation de soi-même est un droit absolu.

Si le droit naturel est complètement cédé au souverain, l'homme agira contre sa nature, il ne serait plus l'homme. Cela veut dire que la conservation de soi-même est un droit absolu.

⁶⁶ Balibar, *Spinoza et la politique*, p.75.

Le droit de chaque individu s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. Comme le droit civil est fondé sur le droit naturel, et aussi bien pour le citoyen que pour le souverain, le pouvoir politique peut être limité dans la même façon que la puissance. Le droit du souverain est limité en mesure de la puissance des citoyens. En cas de la destruction de cette puissance, la paix et la sécurité des citoyens seront gravement compromises et le citoyen n'aurait pas besoin de s'assujettir au pouvoir du souverain, puisque son droit naturel était premièrement la cause de ce pouvoir. Le pouvoir est donc une force qui peut être reprise. « Dire que j'abandonne la direction de mes actions signifie tout simplement qu'à tel moment, pour tels motifs, je veux obéir à quelqu'un d'autre ; mais si ces motifs disparaissent, je reprends *ipso facto* cette direction ». ⁶⁷ Cette direction est la nécessité de se continuer, le désir qui émane de la nature humaine. « Le contrat social ne saurait consister en un 'abandon' de droits dont nous aurions disposé originellement... » ⁶⁸

D'autre part la puissance n'a jamais été transférée à l'État. Il résulte de ceci que l'homme ne peut pas être réduit en un autre être, par exemple à une institution, ou bien au bien de la majorité. L'importance de l'impossibilité de cette réduction sera discutée dans Partie 3.

En tenant compte de tout cela, nous pouvons affirmer que la justice et la paix sont traduites dans la langue de la puissance et du pouvoir. Le pouvoir des citoyens est inversement corrélé au pouvoir de l'État : « Le droit du souverain, comme celui de l'individu dans l'état de nature, se mesure sur sa puissance. » ⁶⁹ Nous soulignons une fois de plus l'importance du concept 'dans l'état de nature', car le pouvoir du souverain est déterminé par sa puissance. La puissance de chaque être est une partie de la puissance éternelle du Dieu. La puissance des hommes individuels est substantielle, et les décisions qui peuvent réduire cette puissance à nulle ne peuvent pas être prises par un autre. De là, la doctrine de la nature humaine présentée par Spinoza offre la raison par laquelle les citoyens sont gouvernés. Comme l'homme est un être naturel, la société qu'il forme doit conformer à la nature de l'homme. Voilà le naturalisme spinozien.

La question de l'origine de l'État et la souveraineté est discutée dans le cadre du contrat social chez les penseurs de l'époque moderne comme Hobbes et Rousseau.

⁶⁷ Matheron, *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique* p. 134.

⁶⁸ *Ibid.* p. 134.

⁶⁹ *TP* III 2, p. 13.

Quant à Spinoza, cette idée a une place ambiguë : elle existe dans le *TTP*, par contre elle est absente dans le *TP*. Cette différence peut indiquer un changement de position du *TTP* au *TP*, comme Negri l'indique⁷⁰. Une analyse détaillée sur la différence entre le *TP* et le *TTP* sur le sujet du contrat dépasse la portée de la présente dissertation. Pour résumer les idées décrites dans chapitres XVI et XVII du *TTP* : Le droit d'un individu s'étend jusqu'où s'étend sa puissance, et il est donc impossible que le citoyen transfère toute sa puissance à l'État qui donnerait l'opportunité aux gouvernants d'abuser leur pouvoir. Le noyau du naturalisme est déjà présente dans le *TTP*. La présence du contrat social dans le *TTP* n'est pas d'une grande importance pour déterminer le développement de la théorie politique de Spinoza.⁷¹ Cette théorie offre l'annulation du pacte s'il nuit aux individus. Tandis que le droit commun est défini par le droit naturel, si le pacte social nuit au droit naturel, il devrait être changé. Les citoyens ont le droit de refuser le pacte s'il n'est plus préférable pour la conservation de leur existence commune :

Aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité disparaît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le violateur de ses serments plus de dommage que de profit.⁷²

Chez Spinoza, il n'y a pas un être qui se trouve en dehors de la causalité, et les êtres s'affectent infiniment. Autrement dit, chaque être singulier se trouve dans une multitude. Matheron, dans *Individu et communauté chez Spinoza*, indique qu'une chose singulière n'existe que si autres choses singulières lui procurent un contexte favorable, si son conatus est soutenu par tous les autres conatus. Ainsi, les choses singulières ne peuvent exister qu'en communauté. Ici, il y a un mécanisme analogue du pacte social. Ainsi, il parle d'un « contrat existentiel »⁷³, impliquant une alliance au contrat social. Chez Spinoza, l'homme solitaire n'est pas vertueux ou méchant, parce que l'éthique suit de la socialité. L'homme solitaire ne vit pas sous la conduite de la raison, c'est seulement quand il vit avec les autres qui lui procurent un contexte favorable, qu'il peut devenir vertueux. C'est ainsi que rien n'est plus utile à l'homme qu'un autre homme.⁷⁴ Nous avons indiqué que Spinoza réfute la libre arbitre, et

⁷⁰ Negri, *Spinoza subversif*, p. 41.

⁷¹ Negri, *Spinoza subversif*, p. 45.

⁷² *TTP* XVI, p. 140.

⁷³ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, 2003, p. 20.

⁷⁴ *EIVp*18-31, p. 392-410.

remplace cette notion avec la conformité à la raison. La raison par laquelle il réfute cette notion est la même que celle de la réfutation du contrat : « L'idée de contrat repose en grande partie sur la fiction d'hommes solitaires raisonnables qui décident par on ne sait quel décret de renoncer à leurs prérogatives pour transférer leurs droits à l'État. Or, les hommes naissent ignorants et sont dominés par les passions »⁷⁵.

L'homme solitaire est loin d'être parfait : il est ignorant et dirigé par des émotions passives plutôt que par la raison. Par la nécessité de former une société des hommes singuliers se rassemblent, ce qui donne la possibilité à l'homme de se comporter plus raisonnablement puisque son *conatus* (effort) sera supporté par les autres. Donc, l'intention de créer un homme complètement nouveau, un homme rationnel et éthique par l'immanence -une approche éthique non réaliste, est annulée. La formation de la société ne change pas l'essence de l'homme. « Spinoza n'est... pas le chantre d'un homme neuf, idéal ; il ne promet pas des 'lendemains qui chantent', il cherche à passer d'un moindre à une plus grande perfection, à atteindre la puissance maximale. »⁷⁶ Bref, la socialité n'a qu'une seule fonction : elle est utile pour augmenter la puissance limitée des individus. Cette utilité est le noyau du social. Ni une moralité qui transcende les besoins et le désir de bien vivre de l'homme, ni la continuation de l'État politique ne peut annuler la fonction de l'utilité du social. Enfin, la socialité devenue absolue, le contrat perd son caractère divin et est complètement sécularisé. Le contrat, qui devient ainsi un acte humain, est réduit au consentement commun.

De plus, par l'abandon du contractualisme, une cohérence entre l'état civil et l'état de nature est confirmée. Autrement dit, le fait que l'état civil est fondé sur l'état de nature est affirmé. Agir selon notre propre nature et désirer la continuation de notre existence sont une et même chose. Cette demande des individus pour la sécurité est le fondement de l'état civil. La multitude peut posséder un pouvoir qui s'origine de la nature humaine. Quand l'origine du pouvoir politique est affirmée comme la nature humaine, la valeur de socialité est réduite à son utilité, et le contrat devient contingent.

En tenant compte de tout cela, nous pouvons conclure que la citoyenneté est nécessairement liée au droit naturel. Or, la société que l'homme crée en s'appuyant sur le droit civil est nommé l'État. Autrement dit, l'État est le droit « défini par la

⁷⁵ Jacquet, *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, p. 18.

⁷⁶ *Ibid.* p. 18.

puissance de la multitude »⁷⁷, pour établir les lois, les interpréter et les abolir, fortifier les villes, décider de la guerre et de la paix. Les membres de cet État, la multitude, sont nommés des citoyens en tant qu'ils jouissent de droit commun, et augmentent leur puissance d'esprit : ceux qui, « ...ont pour parents des citoyens, ou qui sont nés sur le sol même de la patrie, ou qui ont bien mérité de la république, ou enfin qui doivent la qualité de citoyen à quelqu'un des motifs assignés par la loi »⁷⁸ ont le droit d'être un citoyen. Pourtant, ce sont des sujets assujettis au pouvoir du souverain.

Dans cette double définition de la citoyenneté, la puissance du citoyen et le pouvoir du souverain sont antithétiques, ils limitent l'un l'autre. Cette limitation a deux aspects. Premièrement, la singularité et l'universalité sont deux concepts opposés. Dans son livre, *La démocratie contre l'État*, Abensour indique la contradiction de l'État moderne qui est sa visée d'universalité et continue ainsi : « la critique de la politique doit jouer de cette contradiction, c'est dire qu'elle doit à la fois prendre l'État au sérieux, prêter foi à sa vocation et le prendre au piège du leurre qu'il répand »⁷⁹. Spinoza, de la même façon que Abensour suggère, prend l'État et sa visée d'universalité au sérieux. Pourtant, il ne réduit pas la singularité à cette visée, et donne une importance primordiale au droit naturel et affirme qu'il est non réductible. Car l'État est la somme des puissances naturelles de chaque individu, de la même manière que la puissance de Dieu est la puissance de chaque chose réunie. C'est la puissance des individus qui détermine donc le pouvoir étatique. Or, la multitude possède « en commun ce droit sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature »⁸⁰.

Dans l'État, les singularités (les citoyens) ne peuvent pas être absorbées dans une unité. Ici, la critique d'Hobbes continue : « La multitude ne peut se réduire... à un individu complet »⁸¹.

Ensuite, à cause de non-réductibilité de la singularité à l'universalité, la puissance des individus ne saurait pas annulée face au pouvoir du souverain. Même si les individus appartiennent à l'État en tant que sujets, le souverain n'a pas le droit de faire de l'homme quel qu'il soit, parce qu'il est limité par la nature de l'homme. Par exemple, s'il y a une table qui est à moi, je ne peux pas lui faire se mettre à brouter

⁷⁷ TP II 17, p. 11.

⁷⁸ TP IX 1, p. 68.

⁷⁹ Abensour, *La démocratie contre l'État Marx et le moment machiavélien*, Presses Universitaires de France, 1997, p. 39.

⁸⁰ TTP XVI, p. 139.

⁸¹ Jacquet, *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, pp. 21-23.

l'herbe : « Si nous considérons que lorsqu'il est dit que chacun peut faire d'une chose qui lui appartient tout ce qu'il veut, ce pouvoir doit être défini, non par la seule puissance de l'agent, mais encore par l'aptitude du patient lui-même. »⁸² Le citoyen, en tant que le patient, n'est pas apte à transformer toute sa puissance au souverain.

Or, la nature humaine est l'effort de persévérer dans son être. Même si cet effort est substantiel pour homme, l'individu lui-même est un mode. Par conséquent, il est formé par une multitude d'affections. Il essaie de préserver son existence au milieu de ces affections, et ainsi tente de créer des bonnes affections, c'est-à-dire, celles qui augmentent sa puissance d'agir -d'où le désir de la bonne dépendance. C'est ainsi que l'homme vit sous la conduite de la raison. Bref, dans un État où il n'y a pas de différence entre être un sujet et être un citoyen, où augmenter la puissance d'esprit et s'assujettir au pouvoir de souverain sont la même, l'homme est rationnel.

Dans une de ses lettres, écrites pour répondre à la question de Jarig Jelles sur la différence entre sa philosophie et celle de Hobbes, Spinoza affirme qu'il « conserve toujours dans [sa] doctrine le droit naturel dans son intégrité »⁸³. Si les hommes transféraient leur droit naturel au souverain, le gouvernement pourrait exploiter les sujets et violer leur existence corporelle.

Les gouvernants peuvent être passifs, au moins autant que les citoyens. Donc ils peuvent être dirigés par la passion plus que par la raison. Ainsi, ils peuvent endommager les citoyens à charge de satisfaire leurs vœux excessifs. Si une chose ou une personne endommage une autre, et réduit sa puissance d'agir, ceci engendra de la haine. Si les gouvernants endommagent les citoyens, les citoyens haïssent les gouvernants. Comme les gouvernants sont passifs autant que les citoyens, si la puissance des individus était appropriée par le souverain, il deviendrait incontrôlable, et les crimes commis contre le peuple resteraient impunis. « Faire mourir, spolier les citoyens, ravir les vierges et autres actions semblables, tout cela change la crainte en indignation et par conséquent l'état social en état d'hostilité. »⁸⁴ Partant, les citoyens seraient réduits aux esclaves et ainsi pris au piège, hâteraient les gouvernants, et ainsi deviendraient plus dangereux que des ennemis extérieurs. En conséquence, le danger

⁸² *TP IV 4*, p. 19.

⁸³ *Lettre 24*, p. 53.

⁸⁴ *TP IV 4*, p. 19.

principal pour l'État est toujours interne, c'est le peuple lui-même et dans ce cas, la sécurité de l'État est menacée par ses citoyens plus que par les ennemis extérieurs.

Quand le souverain cesse de prêter l'oreille aux désirs des citoyens, les citoyens deviennent de plus en plus mécontents. Si la tension est trop forte, si la singularité des individus est menacée au point où le moindre énoncé de mécontentement endommage l'interlocuteur, le système craque, le souverain est renversé, et un autre souverain, voire un autre régime est mis en place. Et tous ces actes ne sont pas considérés comme une honte par les mutins mais quelque chose d'honorable. Donc, un gouvernement violent ne peut durer. Bref, comme le droit du souverain s'étend jusqu'où s'étend son pouvoir et est limité par la puissance des citoyens, ce qui détient le pouvoir étatique a peur des citoyens plus que des ennemis extérieurs. La peur des masses, c'est la peur que les masses sentent en même temps que les masses évoquent.

Évidemment, tous les droits des citoyens ne peuvent pas être collectés entre les mains d'un seul ou d'un groupe de gouverneurs. Dans la même façon que l'État est doué d'une force coercitive, les citoyens doivent avoir certaines forces pour contrôler le gouvernement et le corriger dans une condition de l'injustice. Dans l'état civil, la multitude doit conserver le pouvoir de se défendre contre les caprices du souverain.

L'État enveloppe un système d'affections sous forme de communication. Or, les gouvernants peuvent mener les affaires de l'État en secret, sous prétexte de la protection contre des ennemis extérieurs. Quoique cela semble une précaution légitime, les gouvernants peuvent aussi vouloir continuer le secret en temps de paix, contre les citoyens. Pourtant si les citoyens restaient ignorants à la chose publique, il n'est pas surprenant qu'ils portent de faux jugements. En conséquence, les gouvernants peuvent tromper les citoyens au sujet de la sécurité de l'État, et commencer une guerre, ou abuser des sources à leur avantage. La confidentialité dans les affaires de l'État est voulue par ceux qui souhaitent un pouvoir absolu qui ignore les droits des citoyens sous prétexte de la sécurité de l'État.

Si les citoyens manquent la puissance de jugement, c'est la faute des gouvernants. Par contre, les gouvernants accusent toujours le vulgaire, prétendant qu'il est incapable de modération, qu'il devient terrible dès qu'il cesse de craindre, qu'il ne sait que servir avec bassesse ou dominer avec insolence.⁸⁵ Pourtant, les élites ne sont

⁸⁵ TP VII 27, p. 39.

pas mieux que le vulgaire. Sous la voile de l'utilité publique, le droit est annulé, et la justice est empêchée. Pourtant, ce n'est pas une moralité immanente de la part des gouvernants qui leur fait supérieurs au reste de la société. S'ils ne sont pas mieux que le reste, la solution pour échapper à l'abuse du pouvoir est la conduite transparente des affaires de l'État.

La seconde solution que Spinoza offre pour le contrôle des gouvernants est la décentralisation du pouvoir. Partant, plus les citoyens qui s'engagent dans les affaires publiques sont nombreux, plus ils ont le contrôle sur le pouvoir, et ainsi l'État devient plus rationnel. Une seule personne ou un petit nombre des personnes peuvent se tromper, pendant qu'il est une moindre possibilité qu'un plus grand nombre des personnes se trompent. Aussi, la corruption du pouvoir est plus probable au cas de la centralisation du pouvoir. En conséquence, « le mouvement des masses [vient de] détermine le sort des États »⁸⁶. La puissance du gouvernement, le pouvoir, ne peut pas être mesurée simplement en fonction de la peur qu'il invoque, mais les citoyens doivent être convaincus de son utilité. Ainsi, dans les gouvernements rationnels, l'intérêt individuel est l'intérêt de tous les autres, et cet intérêt collectif peut être réalisé seulement par le contrôle du pouvoir des gouvernants. La désobéissance est une faute dans ce cas, et n'a rien d'honorable, parce que le citoyen jouit des avantages de l'État.⁸⁷ Dans une société rationnelle, les hommes vivent en paix et ils respectent les lois non à peine de la crainte, mais parce qu'ils veulent agir d'une manière légale. Dans les états irrationnels, par contre, la multitude doit augmenter son contrôle sur le pouvoir du souverain afin d'obtenir la puissance d'être la cause adéquate de ses propres actes. Sinon, le citoyen qui est la fin de la société deviendra un esclave en subissant aux lois qui représentent le seul intérêt du maître.

Dans la section suivante, nous discuterons la façon dont le contrôle du pouvoir est lié à la paix et à la sécurité et ainsi l'essentialité de la démocratie dans le cadre de la socialité.

Section 2 La liberté et la démocratie

⁸⁶ Balibar, *Spinoza et la politique*, p.50.

⁸⁷ EIVp37s, pp. 420-421.

Quant à Spinoza, l'idée de la liberté est directement connectée à l'utilité. L'utilité d'un régime est son fonctionnement bon.⁸⁸ La liberté est le produit de son utilité. En conséquence, la liberté est un problème pratique, et il n'est pas opposé à la sécurité. Par contre, une vie en sécurité et paisible est la conséquence de la liberté.

Spinoza affirme l'essence de la société est de vivre en paix et librement. Dans *L'Éthique*, il confirme que l'essence de l'homme précède l'idée du bien idéal. Or, *L'Éthique* est une recherche sur la liberté en visant l'essence de l'intellect humain et les passions. Spinoza « ne s'agit pas de rêver d'un homme entièrement rationnel et totalement exempt de passions »⁸⁹. Pourtant, si les passions sont exclusives de la raison et la détruisent, la raison ne devient pas la destruction de toutes les passions, mais l'acquisition d'une puissance supérieure qui la domine. Spinoza appelle la liberté le droit de l'individu pour qui la raison l'emporte sur la passion. L'individu qui est guidé par la raison est plus indépendant de l'individu qui dépende sur les passions, comme il est la cause adéquate de ses propres actes. L'homme libre « désire agir, vivre, conserver son être d'après le principe qu'il faut chercher ce qui est utile en propre »⁹⁰. Dans le *TP*, il définit tout acte contre la raison comme un péché, indiquant que ce terme implique une impuissance de l'âme. Personne ne peut désirer commettre un péché, sinon elle deviendrait esclave.

Nous avons montré que le concept de citoyenneté ne peut être compris qu'en suivant l'argumentation sur l'esprit humain : quant à la théorie psychosociologique de Spinoza, la société est déterminée par la nature humaine. Enfin, l'affection du corps humain n'est pas seulement un problème physique. Mais l'analyse de cette affection permettra de comprendre la structure sociale et l'effet des moyens de communication et des interactions sur le tissage de la société.

L'homme est la cause adéquate de ses affections quand les actions de son corps dépendent seulement de lui. Or, les affections du corps qui sont communes à tous ne sont conçues que de façon adéquate. Pour que les actions du corps dépendent seulement de l'homme, il doit avoir les idées adéquates qui lui rend actif. Par conséquent, il pâtit moins, et il est conduit plus par la raison.

⁸⁸ Balibar, *Spinoza et la politique*, p.66.

⁸⁹ Jacquet, *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, p. 17.

⁹⁰ *EIVp67*, p. 475.

Quand un autre corps est la cause des actions du corps humain, il est la cause inadéquate de ses actions.⁹¹ Par conséquent, plus les hommes dépendent d'eux-mêmes pour la continuation de la vie, plus ils sont actifs. Par contre, quand ils dépendent d'une seule personne ou un petit nombre des personnes et transfèrent toutes leurs puissances à elles, sans un mécanisme de contrôler le pouvoir des gouvernants, ils seraient des esclaves face aux caprices du souverain. Plus les affects qui agissent sur les citoyens ont pour cause les citoyens eux-mêmes, plus ils seraient libres. En revanche, plus les gouvernants affectent les citoyens sans leur contrôle, plus les citoyens seront tenus par les désirs des gouvernants. Donc, le contrôle est le moyen pour faire les citoyens la cause adéquate de leurs actions. Pourvu que le pouvoir d'agir des corps des individus soient amélioré, ils deviennent la cause adéquate de ce qu'ils font, et par conséquent ils deviennent plus libres.

L'un des difficultés de la recherche sur la philosophie politique de Spinoza est le fait que le *TP* est un texte incomplet. De plus, la partie qui est incomplète est celle sur la démocratie qui est présentée comme l'essence de toutes les autres formes de gouvernements. L'information précieuse sur la liberté et la démocratie se trouve dans les premiers chapitres du *TP*. En dehors de cela, si nous considérons le système spinoziste dans sa totalité, nous pouvons éclairer le concept de la démocratie qu'il prône.

Or, comme nous l'avons évoqué ci-dessus, l'utilité de la socialité ne veut pas dire que chaque homme poursuit son propre intérêt, sans tenir compte des intérêts des autres. L'utilité est la joie ultime de la multitude. Or, il n'y a pas d'émotion passive qui est liée à l'homme quand il agit dans une manière rationnelle. Quand les décrets du consentement commun conduisent l'homme aux émotions passives, ils ne conforment pas à la rationalité. Ainsi, conformer au consentement commun n'est rationnel que s'il conduit l'homme à la joie. La raison est l'essence propre de l'homme et donc il « s'appartient d'autant plus à lui-même qu'il est plus gouverné par la raison ». ⁹² C'est ainsi que l'État est aussi le plus puissant et s'appartient à lui-même.

Dans la démocratie, le maximum de la joie active est cherché pour les individus. Or, la joie active vient de la puissance de la raison. Donc, dans la Cité démocratique, il y a le maximum de la liberté, d'amitié et d'équité.⁹³ Cette joie vient de la réalisation

⁹¹ *EIIp*13, p. 123 ; *EIIp*48, p. 192 ; *EIIp*49, p. 194.

⁹² *TP* V 1, p. 21.

⁹³ *EIVp*70-73, pp. 470-485.

de puissance, de la détermination du pouvoir par la puissance des citoyens, c'est-à-dire par le consentement commun.

La joie en tant que sentiment est une idée, mais une idée confuse. Un sentiment peut déterminer l'esprit « à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre »⁹⁴. La joie est la passion par laquelle l'esprit passe à une perfection plus grande, la tristesse, celle d'une moindre. Le souverain, qui est un être humain, peut être affecté par des sentiments. Il peut passer à une perfection plus grande ou moindre. Ainsi, le pouvoir du souverain ne peut pas être absolu. Ce qui fait un État absolu et lui permet de se conserver n'est pas simplement sa force coercitive, mais l'aptitude des citoyens dans l'acception de ce pouvoir. Par acception nous entendons les citoyens qui participent aux affaires de la chose publique ne sont pas des simples sujets. Plus la pouvoir est partagé par plusieurs des personnes, plus les décisions sur la chose publique seront vraies. Il y a moins de chance qu'un gouvernement de la multitude soit plus irrationnel qu'un gouvernement des élites. Bref, le droit de gouverner découle de la volonté générale.

Spinoza définit la démocratie comme l'essence de socialité. L'essence de la démocratie, à son tour, est de limiter le pouvoir des gouvernants par la puissance des citoyens. Dans une vraie démocratie, l'État est limité, et il existe ainsi. Non seulement il existe, mais rendu à sa fonction véritable, remis à sa juste place, il en existe d'autant mieux.⁹⁵ Dans une vraie démocratie, les affaires de l'État se font ouvertement et les citoyens participent au gouvernement par l'autonomie.

Quant au sujet de contrat social dans la démocratie, le *TP* et le *TTP* adoptent des attitudes différentes. Dans le *TP*, l'idée du pacte n'existe pas, car « l'expression démocratique et le consensus actif se substituent au contrat »⁹⁶. La démocratie reste la forme de gouvernement le plus naturelle, le plus proche du droit naturel. D'autre côté, le *TTP* définit le contrat dans le système éthique. Pourtant, même dans le *TTP* le contrat repose sur la condition que le droit naturel ne soit pas transféré à un autre de telle sorte que cette transfère ne peut pas être discutée.⁹⁷

Dans le *TP*, la démocratie se trouve dans chaque régime politique. La démocratie n'est pas une forme de gouvernement parmi d'autres, mais l'essence de la socialité.

⁹⁴ *EIII*, Définition générale des sentiments, p. 355.

⁹⁵ Abensour, *La démocratie contre l'État*, p. 77.

⁹⁶ Jacquet, *La multitude libre*, p. 22.

⁹⁷ *TTP* XVI, p. 146-160.

« Démocratie et venue à l'existence du peuple sont indissociables. »⁹⁸ Ce n'est pas un type de gouvernement, au contraire, les autres régimes sont des types sous le genre de la démocratie. La démocratie est le gouvernement absolu, c'est-à-dire, elle est la forme gouvernementale essentielle. Plus un régime est rapproché à la démocratie, plus il devient un bon régime.

Ce qui diffère la démocratie des autres gouvernements est le partage du pouvoir. Or, si la chose publique « se fait par une assemblée sortie de la masse du peuple, l'État s'appelle démocratie ; si c'est par quelques hommes choisis, l'État s'appelle aristocratie ; par un seul enfin, monarchie »⁹⁹.

Nous avons montré que la puissance est le droit et que cette proposition n'est pas un principe constitutif mais une conséquence. Elle est la réalité de la socialité. Il en va de même pour la démocratie et la rationalité. La démocratie, c'est la forme d'un État qui est dirigé d'une manière rationnelle. Elle n'est pas le 'ce qui doit être', le principe, l'origine, mais une conséquence, un acte, une production. La socialité se produit à chaque moment. C'est-à-dire que la société, de même qu'un individu, oscille entre le bien et le mal. C'est ainsi que Balibar conçoit l'État comme un individu ayant un corps et une âme : « Conservation de l'individu-humain et conservation de l'individu-État doivent être soumises à l'application du même principe de causalité »¹⁰⁰. L'État devient plus ou moins rationnel par rapport aux diverses dynamiques et contradictions. Dans ce processus, il devient plus démocratique ou moins démocratique et cette oscillation dépend du partage du pouvoir. Comme le mode de gouvernance de l'État le plus rationnel est la démocratie, si un gouvernement n'est pas démocratique, c'est parce que certaines causes l'ont empêchées de l'être.¹⁰¹ L'État le plus rationnel sera nécessairement le plus puissant, d'où l'État démocratique libre est le plus puissant. « Tendanciellement, l'État idéologiquement répressif se détruit lui-même. »¹⁰²

En suivant cette logique, il nous semble que les éléments démocratiques dans les États non démocratiques peuvent rapprocher l'État à la rationalité. Ainsi, lorsque le pouvoir dans les États aristocratiques et monarchiques est limité et contrôlé par la multitude, ces États deviennent plus rationnels et donc plus puissants. Effectivement,

⁹⁸ Abensour, *La démocratie contre l'État*, p. 91.

⁹⁹ *TP II* 17, p. 11.

¹⁰⁰ Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 79.

¹⁰¹ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, 2003, p. 364.

¹⁰² Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 41.

l'approche de Spinoza à la monarchie et l'aristocratie prend son origine de son approche à la démocratie. Par éléments démocratiques Spinoza entend le contrôle du pouvoir, la transparence dans les affaires de l'État, et le partage du pouvoir qui résultent par la liberté et la paix. Sans doute, « la multitude peut garder sous un roi une liberté assez large, pourvu qu'elle fasse en sorte que la puissance du roi soit déterminée par la seule puissance de la multitude et maintenue à l'aide de la multitude elle-même... Confier l'État à un seul homme et en même temps garder la liberté, c'est chose évidemment impossible »¹⁰³. Même si la concentration du pouvoir entre les mains d'un seul homme peut empêcher la guerre civile, il s'agit tout de même de l'esclavage. Le principe monarchique n'amène donc pas la paix qui est un indicateur de la liberté d'une société mais donne plutôt la possibilité à l'esclavage et la passivité.

Dans le *TP*, Spinoza donne l'exemple des Aragonais qui ont pu garder leur liberté sous un roi. A cette fin, ils créèrent un conseil suprême qui servirait de contrepoids à la royauté, et éviterait les conflits entre le roi et les citoyens. Par ailleurs, les Aragonais se réservèrent le droit de prendre les armes contre toute violence résultant de l'usage pernicieux de l'autorité. Et toutes les institutions établies par le consentement commun, seraient observées « par les rois envers les sujets et par les sujets envers les rois »¹⁰⁴. On voit ainsi les éléments démocratiques qui rendent un État monarchique plus paisible et libre.

Nous avons indiqué au-dessus que si la chose publique se fait par un seul, l'État s'appelle monarchie, et si elle se fait par quelques hommes choisis, il s'appelle aristocratie. Mais le droit sur la chose publique se mesure à la puissance sur elle. La puissance d'un seul homme n'est pas assez pour posséder le droit suprême de l'État. Il a besoin de l'aide des autres. Donc, le gouvernement dit monarchique est en réalité aristocratique.¹⁰⁵

Dans l'aristocratie, les patriciens élisent leurs collègues patriciens. S'il n'y a pas d'institutions qui contrôlent le pouvoir des patriciens, népotisme sera inévitable. Donc, les États aristocratiques sont susceptibles au désordre.¹⁰⁶ Pourtant les éléments démocratiques peuvent rendre un tel État libre et paisible. Par exemple, dans les gouvernements aristocratiques qui est composé plus d'une Cité, même si un individu

¹⁰³ *TP* VII 29, p. 40 ; *TP* VII 31, p. 42.

¹⁰⁴ *TP* VII 30, p. 40-42.

¹⁰⁵ *TP* II 17, p. 11 ; *TP* VI 5, p. 24.

¹⁰⁶ *TP* XI 2, p. 68.

saisissait le pouvoir de s'emparer d'une seule ville, il ne suffirait pas de saisir le pouvoir absolu de l'État. Donc, un individu puissant a moins de chance d'être un monarque. De plus, comme le pouvoir n'appartient pas à une seule ville mais est partagé par plusieurs villes, la liberté est commune à un plus grand nombre d'hommes.¹⁰⁷

Nous avons considéré la démocratie comme le gouvernement le plus rationnel, même l'essence de la socialité. Pourtant, elle ne devient pas la fin absolue et inévitable des sociétés. Elle est un résultat, mais en termes de la balance. Cette balance peut être rendue nulle, et l'histoire peut aller dans des directions différentes, qu'on ne peut pas prédéterminer.

Afin de comprendre le mouvement des sociétés, examinons la critique de la finalité dans l'Appendice de *EI*, qui est fondé sur l'éclaircissement de la confusion entre le premier genre de connaissance (l'imagination) et les deuxièmes et troisièmes genres de connaissances. L'homme agit en vue d'une fin. Pourtant, les choses naturelles n'agissent pas en vue d'une fin parce que Dieu ne dispose pas les choses naturelles en vue d'une fin. Mais les hommes qui pensent aux choses naturelles agissent comme s'il y avait une finalité. Dès la naissance, l'homme ignore la cause des choses, mais il a l'appétit d'agir pour son propre intérêt. Par contre il confond cet appétit avec la liberté. En fait, il ne connaît pas la cause de son appétit, et par conséquent, il considère les choses naturelles comme des moyens en vue de son appétit. Ainsi, il croit que les choses sont créées pour son usage. Bref, il a des fausses idées sur le mérite et la faute. Car l'idée de cause finale considère l'effet comme une cause. Or, un effet est plus parfait quand il est produit seulement par Dieu, et il est moins parfait quand il est produit par plusieurs choses. Si un effet produit directement par Dieu est produit pour accomplir une fin, il sera imparfait. Pourtant, les choses naturelles « procèdent selon une nécessité éternelle » et parfaite¹⁰⁸. Quand nous connaissons les choses par le troisième genre de connaissance, nous comprendrions qu'elles ne sont pas des moyens pour accomplir nos fins individuelles mais sont nécessaires.

En suivant cette logique, nous pouvons conclure qu'il n'y a pas de fin déterminée résultant des mouvements des sociétés. Ce mouvement peut amener des hommes au

¹⁰⁷ *TP IX* 15, p. 63.

¹⁰⁸ *Elp16*, pp. 43-44 ; *Elp32c2*, pp. 70-71.

bonheur ou à la misère, à la rationalité ou à la tyrannie. Donc, la démocratie en tant que production séculaire n'est pas la fin absolue de toutes les sociétés mais juste une des possibilités. La socialité est toujours ouverte à la possibilité du changement, elle n'est pas figée et déterminée une fois pour toutes. Dans ce schème du pouvoir, les gouvernants et les citoyens se déterminent l'un et l'autre à chaque moment. « L'Histoire est une succession de déséquilibres sociaux qui s'engendrent les uns les autres. »¹⁰⁹

La démocratie, ou bien la socialité elle-même, est dans la causalité du mouvement de l'histoire. L'histoire ne décrit pas « un espace somme toute lisse, sans aspérité, [mais] l'institution déterminé d'un espace conflictuel, d'un espace contre, d'une scène agonistique sur laquelle s'affrontent les deux logiques antagonistes »¹¹⁰. Il s'agit de l'antagonisme entre la continuation de vie des hommes et celle de l'État. La démocratie est aussi l'équilibre de ces deux logiques antagonistes. Elle n'est pas un équilibre statique puisqu'elle peut être changée par le mouvement de la multitude et des gouvernants.¹¹¹

Dans ce mémoire, nous suivons l'approche marxiste de la philosophie politique spinozienne, et nous critiquons la détermination absolue de la constitution sur la société chez Hegel : « La constitution est continument reconduite dans son fondement réel, l'homme réel, le peuple réel... elle est posée comme son œuvre propre »¹¹². Nous analyserons ce sujet dans les Parties 2 et 3.

¹⁰⁹ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 355.

¹¹⁰ Abensour, *La démocratie contre l'état Marx et le moment machiavélien*, p. 107.

¹¹¹ Quoique chez Spinoza la démocratie est synonyme de liberté, chez les autres penseurs, ce n'était pas le cas. Chez Kant et Rousseau, la démocratie est loin d'un régime libre. Or, chez Kant (*La paix perpétuelle*, p. 21-28) les formes d'un État sont divisées selon la forme du souverain (les personnes qui jouissent du souverain pouvoir) et la forme du gouvernement (le mode d'administration). Il y a trois formes du souverain : l'autocratie, l'aristocratie, et la démocratie. D'autre côté, il y a deux formes de gouvernements : républicaine et despotique. Or, dans le républicanisme, le pouvoir législatif est séparé de pouvoir exécutif. Contrairement, dans le despotisme, le législateur exécute ses propres lois, qui est le cas dans la démocratie. Similairement, chez Rousseau (*Du contrat social*, Livre 2 Chapitre 6 ; Livre 3 Chapitres 1, 3, 4, 17 ; Livre 4 Chapitre 3), tout État est régi par des lois, qui sont la volonté générale. Il ne faut pas que le gouvernement, une force intermédiaire qui réunit le souverain à l'État, se confonde avec le souverain, qui est chargé de l'exécution des lois. Donc le souverain est le pouvoir législatif, tandis que le gouvernement est le pouvoir exécutif. Dans la démocratie, le pouvoir exécutif est joint au pouvoir législatif. Encore, le législateur exécute ses propres lois. Cette forme de gouvernement n'est pas praticable, puisqu'elle nécessite un peuple de dieux. L'histoire va créer une société plus convenable avec l'homme. Par conséquent, « il n'y a pas de gouvernement si sujet aux guerres civiles que le démocratique, parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme ». Nous devons garder à l'esprit les positions de Kant et de Rousseau quand nous parlons plus bas sur la définition de démocratie comme anarchie chez Hegel.

¹¹² Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel » dans *Œuvres philosophiques* Volume I, traduction par J. Molitor, Éditions Champ Libre, 1981, p. 68.

DEUXIÈME PARTIE

DIALECTIQUE DE CITOYENNETÉ CHEZ HEGEL

La philosophie politique de Hegel est fondée sur son système de la Logique dans laquelle il présente le déroulement du concept et de l'Idée. Hegel définit le concept comme « la vérité de la substance »¹¹³. Or, le point de vue de la substance, comme défini par Spinoza, est un commencement de la philosophie, mais n'est pas un système complet sur lequel l'éthique peut être fondé. Le concept est la dernière étape du système de Logique, le troisième élément qui va avec « l'être et l'essence, l'immédiat et la réflexion »¹¹⁴. L'être et l'essence sont les moments de devenir de concept, et le concept est leur base et leur vérité. De plus, le concept doit être réalisé, et se poser comme l'Idée. « L'Idée est le concept adéquat, le Vrai objectif »¹¹⁵.

Le déroulement du concept est nommé la dialectique. Dans *Principes de la philosophie du droit* §31, la dialectique est définie comme « le principe moteur de concept ». C'est grâce à ce principe que les particularités dans l'universel sont produites et préservées en même temps comme des éléments différents, dans une totalité plus haute. Les choses réelles ne sont que des manifestations du concept, et c'est ainsi qu'ils fonctionnent sur les mêmes principes avec lui. Le concept ne peut être pensé hors de son existence, parce que le concept et l'existence sont les deux aspects d'une même totalité.¹¹⁶ Les choses existantes sont aussi assujetties aux mêmes relations d'identité, différence et contradiction avec les catégories de pensée. Dans un seul et même mouvement de l'Idée, ce sont à la fois les éléments de logique et les choses actuelles qui sont subsumées dans un niveau plus haut de réalité, afin de devenir des concepts réalisés. Le concept réalisé n'arrive pas à une chose nouvelle, mais

¹¹³ Hegel, *Science de la logique*, Tome II, 12.12 (trad. S. Jankélévitch), Aubier, Éditions Montaigne, 1949, p. 244. Désormais sera abrégé comme *SL*. Cette définition du concept à partir de substance est importante car elle implique une rejection du spinozisme. Dans *SL* 12.15 Hegel affirme le fait que la substance conduit au concept « constitue la seule réfutation valable de spinozisme ». Nous reviendrons sur cette question dans la partie suivante.

¹¹⁴ *SL* 12.11, p. 241.

¹¹⁵ *SL* 12.173, p. 461. Rappelons-nous de quel sens Spinoza utilise 'adéquat'. L'adéquation implique l'unité de la réalité et de la pensée dans l'entendement. Donc, le caractère unilatéral de la chose naturelle comme l'idée en soi et de la pensée comme l'idée pour soi est subsumé dans l'idée qui est la réalisation du concept.

¹¹⁶ Ici, Hegel reprend à son compte la définition de l'attribut chez Spinoza.

présente seulement ce qui est dans l'Esprit ; autrement dit, il y a une cohérence entre le développement des choses naturelles et des éléments de pensée vers les niveaux plus haut de l'unité et de l'universalité. Même si la Logique est le système des déterminations de la pensée pure, l'Idée n'est pas radicalement différente de son actualisation, comme elle enveloppe le concept et sa réalisation. « Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel. »¹¹⁷ L'effectivité (l'actualité) est l'énoncé de la rationalité qui se produit au cours de l'histoire. Or, la philosophie politique de Hegel est une logique appliquée, elle s'occupe du concept actualisé, ou en train d'actualisation. Ce déroulement du concept est le développement d'Esprit dans l'histoire. C'est ainsi que l'homme acquiert la conscience, se libère de la nature, et l'histoire devient le lieu de devenir de l'Esprit. C'est ainsi que la philosophie politique est fondée sur la Logique : L'Idée de la liberté apparaît dans les déterminations légales comme l'Idée du droit.

Le mouvement qui traverse tout le système hégélien est la transformation de l'Esprit : de l'être vers le concept en passant par l'essence. Cette transformation est rendue possible par une catégorie fondamentale de la Logique qui est la négation : l'essence est la négation de l'être, et le concept est la négation de l'essence. Par contre cette double négation ne mène pas à une identité comme serait le cas dans la logique appelée « traditionnelle » par Hegel. Cet acte de la pensée est nommée subsumption, par laquelle les éléments obtiennent la vérité de plus haut niveau. C'est le mouvement dialectique, une transformation nécessaire qui se mène à la liberté, en commençant par l'être pur qui est l'immédiateté simple, la pensée non développée. *Science de la logique* commence avec (1) La doctrine de l'être, (doctrine du concept en soi), où la pensée est connue dans son immédiateté. Ensuite, l'être est subsumé à la (2) Doctrine de l'essence (doctrine du concept pour soi) et apparent ou bien semblant du concept, où la pensée est médiatisée (niée) pour la première fois. Et finalement, (3) l'essence est subsumée à la Doctrine du concept, ou (doctrine du concept en et pour soi), où la pensée est médiatisée pour la dernière fois afin d'être renvoyé à soi-même, pas comme identique, mais comme subsumée.

Pour la pensée d'atteindre la vérité, elle doit être ainsi renvoyée en soi, en annulant et préservant en même temps l'immédiateté de l'être et la médiation de

¹¹⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit* Préface (trad. J.F. Kervégan), Presses universitaires de France, 1998, p. 129.

l'essence qui exige un autre extérieur. Dans le concept, la pensée inclut l'immédiateté et l'externalité, ainsi les mène à leur propre but. Le concept est le lieu d'unification de l'universel et du singulier. C'est dans ce cadre que par la philosophie politique, le concept de droit est situé dans le système de la Logique.

CHAPITRE 1 LE MOUVEMENT DIALECTIQUE

Le mouvement dialectique défini par Hegel nous présente un motif récurrent qui est diffus dans toute la Logique. Premièrement, un concept indéterminé au niveau de l'être -non développé- se détermine dans l'essence de manière à ce qu'il devienne une détermination unilatérale -pas encore totalement vraie-, et après, il dépasse aussi cet état afin de réaliser le concept dans un niveau plus haut. La plus haute réalisation du concept est l'Idée elle-même où les catégories des pensées correspondent aux catégories de la réalité : « En philosophie, 'vérité' veut dire que le concept correspond à la réalité »¹¹⁸. Partant, un corps sans esprit est encore dit exister, mais ce serait une existence fausse parce que l'existence est dépourvue de son concept.

Hegel critique les présuppositions de la logique traditionnelle qui se concentre sur les éléments formels et suggère plutôt une logique dans laquelle les dualités comme forme/contenu, fini/infini, etc. qui sont restées dans l'opposition absolue sont unifiés par la dialectique. La logique résout les contradictions en s'appuyant sur la dialectique unifiante. Cette tâche est complétée par une critique détaillée du principe de tiers exclu tel qu'il se trouve chez Aristote : « Il n'est pas possible... qu'il y ait un intermédiaire d'une contradiction, mais il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose, quelle qu'elle soit, d'une seule chose ». Selon ce principe, l'affirmation ou la négation d'une proposition quelconque nous mène à la vérité ou à la fausseté : « dire que l'être n'est pas ou que le non-être est, c'est faux ; dire que l'être est et que le non-être n'est pas, c'est vrai »¹¹⁹. Hegel déclare qu'il réfute ce principe en exposant l'interdépendance et donc l'externalité des éléments opposés.¹²⁰ Les déterminations positives et négatives ne sont pas vraies en elles-mêmes, mais elles se dépendent intrinsèquement, c'est-à-dire que chacune dépend de ce qui lui est externe. La relation entre ces déterminations ne peut être pensée que par la raison, c'est seulement par lui que les opposés sont identifiés dans un niveau de vérité plus haut. L'entendement peut présenter la vérité des choses seulement en leur négativité, et il ne peut envelopper tout le domaine de concept, il ne peut pas s'élever sur le niveau du concept particulier. D'après Hegel, ce que lui distingue de ses prédécesseurs comme Leibniz est l'infériorité des notions de l'entendement aux concepts de la raison : « Cette rigueur-

¹¹⁸ PR§21Add, p. 607-608.

¹¹⁹ Aristote, *Métaphysique* 1011b25 (trad. M. P. Duminil et A. Jaulin), GF Flammarion, 2008, p. 174.

¹²⁰ SL 11.285, p. 65.

là, célébrée par Leibniz, est certes une propriété essentielle de la science du droit... mais cette rigueur d'entendement n'a rien à voir avec la satisfaction des exigences de la raison ni avec la science philosophique »¹²¹. La différence que Hegel propose entre son système et logique formelle réside dans la différence entre la raison et l'entendement.

La contradiction et l'opposition sont des éléments clefs du mouvement dialectique de l'Idée, à travers lesquels les dichotomies appartenant au domaine de l'entendement sont annulées. Que la pensée tombe « dans le négatif d'elle-même, dans la contradiction, constitue un côté capital de la Logique »¹²². Cette première négation dans le développement de la pensée trouve sa réalisation par le retour à elle-même dans une deuxième négation. Nous pouvons dire que l'opposition est le point focal du mouvement de l'Idée de la subjectivité à l'objectivité, et de l'objectivité le retour à la subjectivité. Dans chaque étape qui mène à l'Idée, ou bien à la réalisation du concept, les éléments sont opposés d'une façon nécessaire, ils se développent d'une vérité plus bas à celle d'une plus haute. Cette transition imite le mouvement de la pensée, de l'être à concept en passant par l'essence, ou de l'être au devenir par le néant. Ce mouvement dialectique est le même mouvement qui unifie l'universel et le singulier, la subjectivité et l'objectivité, l'identité et la contradiction. Ainsi dans ce chapitre, nous examinerons dans un premier temps ce qu'est l'opposition en sa relation avec la différence et la contradiction (Section 1). Dans un deuxième temps, nous analyserons la raison pour laquelle le mouvement dialectique est nécessaire, en mettant l'accent sur le concept de la téléologie comme le moyen de l'unification des éléments apparemment contradictoires ou absolument opposés (Section 2). Et enfin, nous présenterons comment la conscience (*Bewusstsein*), à travers la subsumption (*Aufhebung*), parvient à l'Idée (Section 3).

Section 1 L'opposition

Dans *Science de la logique*, le concept d'opposition est analysé dans la partie intitulée *La doctrine de l'essence* et comme une détermination de la réflexion. La réflexion est ;

¹²¹ PR§3, p. 150.

¹²² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique* §11 (trad. Bernard Bourgeois), Librairie philosophiques J. Vrin, 1994, p. 176. Désormais sera abrégé comme *EL*.

...le mouvement du devenir et de la transformation qui s'effectue à l'intérieur de ses propres limites ; mouvement à la faveur duquel ce qui diffère de l'Essence n'est que le négatif en soi... négation qui n'a un être que pour autant qu'elle se rapporte à elle-même. Ou bien, si ce rapport à soi-même consiste en nier la négation, on se trouve en présence de *négation de la négation*, c'est-à-dire de quelque chose qui n'existe qu'en tant que nié.¹²³

La logique traditionnelle affirmait que la négation d'une négation soit le mouvement de la négation à une autre, donc à soi-même. Mais Hegel critique cette affirmation et nie le principe d'identité : il implique une opposition d'une catégorie à une autre absolument extérieure. Quand la conscience connaît les choses seulement à travers leurs représentations, elle reste dans le principe de l'identité et ne peut pas dépasser la diversité des phénomènes naturels. L'identité n'est pas une vraie relation entre les choses et les idées, parce que le mouvement dialectique est manqué. Par le mouvement dialectique, l'identité et la différence sont unifiées. La logique formelle ne peut atteindre la vérité parce qu'elle ne s'occupe pas de cette synthèse. Quant à Hegel, le principe d'identité est une tautologie vide, une détermination unilatérale qui est dépourvue de la vérité, c'est la vérité simplement formelle, dépourvue du contenu. Dans le système hégélien, l'identité n'est pas pour soi, c'est-à-dire que son existence dépende des autres extérieurs, donc elle est en soi, elle n'est qu'un moment de séparation. Donc, une proposition d'identité nous indique un autre, une différence. C'est la raison pour laquelle la positivité du principe d'identité considère toute la négativité comme des négations simples des éléments positifs et reste dans la diversité des phénomènes naturels. Le principe d'identité est seulement en soi, donc sa valeur de vérité est limitée et est réduite à un moment du développement de l'Idée. L'identité en sa vérité est la répétition de ce qui était l'être, qui est un état de transition incessante qui est le devenir.

L'identité et la différence sont unifiées dans une synthèse qui est la contradiction. La différence n'est pas simplement une variation entre les objets, elle comprend la différence absolue, la diversité et l'opposition, et est déterminée par le mouvement de l'Esprit. Dans la différence absolue, les objets sont totalement différents des uns des autres, n'ayant aucune relation qui puisse les interrelier. Dans la diversité, les éléments se désagrègent et ne forment toujours pas une totalité. C'est dans l'opposition qui

¹²³ SL 11.249, p. 16.

contient la différence absolue et la diversité qu'ils deviennent les moments constitutifs d'une même détermination totale.

L'identité et la différence alors deviennent les moments de l'opposition, et c'est dans cet égard qu'ils sont positifs et négatifs. Chaque moment est « le contraire de l'autre... chacun est négatif par rapport à l'autre »¹²⁴. Le positif et le négatif sont unis dans l'opposition mais ils restent encore opposés, et ainsi le positif est le 'non opposé' et le négatif est 'l'opposé'. Hegel illustre ce point par les mathématiques dans *Science de la logique*, 11.276 : $+a$ et $-a$ sont des quantités opposées, a , étant la grandeur quantitative de tous les deux, est « la réflexion de ces opposés sur eux-mêmes ». Grâce à cette réflexion, « les opposés se neutralisent dans leur association », comme dans l'équation $+y - y = 0$. Or, dans l'unité du positif et du négatif, les deux sont des êtres auto-subsistants. Par conséquent, le négatif est bien le positif et vice-versa. Ils ne sont pas opposés seulement par rapport à l'un et l'autre, mais chacun subsiste par soi-même et contient la subsistance de l'autre dans soi-même comme un élément essentiel de sa propre détermination.

Le positif et le négatif, comme des éléments distincts et aussi comme des moments de l'opposition qui se déterminent mutuellement nous entraînent à la contradiction dans laquelle les déterminations de la réflexion sont subsumées dans leur vérité. Dans la contradiction, chaque élément subsume l'autre, au lieu de s'exclure. C'est ainsi que le positif est formé par le négatif qu'il exclut et vice-versa. Dans cette synthèse, ce qui est posé comme positif est premièrement le négatif du négatif. Or, Hegel élève la contradiction d'une simple imperfection qui doit être limitée par l'entendement à un élément nécessaire de la vérité. Il donne un exemple de la physique : la lumière, qui a une qualité apparemment positive, est vraiment la négativité absolue. Par contre, la noirceur, une qualité apparemment négative, non différenciée et identique à soi-même, a un élément positif. Afin de voir quelque chose, nous avons besoin d'une combinaison de la lumière et la noirceur. Si nous réfléchissons la vertu de la même manière et lui prenons comme une qualité absolument positive, son opposé serait le vice. C'est pourquoi les systèmes éthiques qui prennent le vice comme un simple manque de la vertu sont faux, étant donné que cet état n'indique pas l'innocence. Cependant, le vice est une résistance active contre le bon, il a une existence positive, il est la négativité positive. La vertu doit se prouver

¹²⁴ *SL* 11.274, p. 49.

qu'il est capable d'agir contre le vice, il doit être subsumé à travers sa propre négativité, comme il ne peut pas être une qualité immanente. Un sujet, pour devenir vertueux en soi et pour soi, doit compléter le développement dialectique bidirectionnel.

La logique formelle pose la contradiction par le principe de tiers exclu. Selon ce principe, le positif et le négatif s'excluent l'un et l'autre, c'est-à-dire, tout est déterminé soit comme négatif, soit comme positif. L'intermédiation entre les contraires est donc réfutée. Or selon Hegel, le positif et le négatif doivent être déterminés dans une synthèse. Ainsi, lorsqu'on pose l'essence comme la négation de l'être, il s'agit d'une négation première et non pas d'une négation absolue puisque toutes les deux sont unifiés dans le concept. L'existence du positif et du négatif dépend l'un de l'autre et retrouve leur vérité dans la synthèse. La contradiction révèle la double négativité de la pensée qui se trouve dans la réalité. La vérité, bien qu'elle soit immanente à l'être, doit être actualisée, comme un organisme vivant doit pousser pour atteindre la réalisation de son potentiel. Elle a son mouvement propre pour se réaliser.¹²⁵

Or, le mouvement du concept est déterminé par la catégorie de contradiction. Le principe de ce mouvement est la téléologie. Or, les moments de la téléologie sont le mécanisme et le chimisme. C'est grâce à la téléologie que le concept fait son passage à l'Idée, au concept réalisé.

Section 2 Le mécanisme et la téléologie

La tension entre le concept réalisé et l'être qui n'est pas encore réalisé persévère tout au long de la Logique. Le domaine de l'être, le premier moment du système n'est qu'un tremplin pour commencer la logique, parce qu'il contient des opposés qui doivent faire une transition aux moments suivants. Cette opposition ne reste pas immédiate, mais il nous mène à une médiatisation, à l'essence. La médiation des catégories par la négativité, à travers ce qui leur semble extérieur se répand le tout du système hégélien.

La négativité est dans la pensée de manière immanente, elle réfère la pensée à elle-même, pas dans une relation d'identité mais comme une existence réelle. Par

¹²⁵ C'est la raison pour laquelle Hegel affirme que la dialectique donne mouvement à la substance spinozienne « figée et rigide », et fait de lui un concept réalisé. La substance conduit au concept « constitue la seule réfutation valable de spinozisme » (SL 12.15, p. 248).

exemple, quand les déterminations de l'être et de l'essence retournent à elles-mêmes, elles ne sont pas des entités identiques, mais elles deviennent le concept, la totalité réalisée. « Le discernement que la nature de la pensée elle-même est la dialectique consistant en ce qu'elle doit nécessairement en tant qu'entendement tomber dans le négatif d'elle-même, dans la contradiction, constitue un côté capital de la Logique. »¹²⁶ Si le mouvement de la pensée mène à la contradiction, c'est parce qu'il est le principe moteur de l'Esprit du monde. Quoique les catégories puissent être extérieures et opposées l'un et l'autre, le mouvement de la pensée est toujours mené dans une Idée totale. Nous pouvons comprendre cela de l'importance accordée à l'unité des catégories dans la Logique. Par exemple, le sujet de détermination est élevé dans la première section du premier livre de *Science de la logique*, mais ce qu'il signifie ne peut être complètement saisi avant d'apprendre ce qu'est l'Idée absolue qui est présentée dans la dernière section du troisième livre. De là, nous pouvons conclure que la Logique est une présentation de la fonction de chaque catégorie par rapport aux autres catégories qui se trouvent dans une totalité. Tout le récit de la Logique est celui d'un mouvement, mais pas d'une pluralité des syllogismes, qui dépendent sur des propositions et axiomes prédéterminés, comme ce fut le cas chez Spinoza. Par conséquent, les définitions des catégories sont enfin atteintes par la raison, mais pas seulement comprises par l'entendement qui n'est qu'un moment de la raison.

Dans *EL*§12, Hegel décrit la pensée comme un mouvement qui « se conduit... de telle sorte qu'elle s'élève au-dessus de la conscience naturelle, sensible et raisonnante ». Ainsi, la pensée qui prend les choses seulement dans leur extériorité est élevée dans sa vérité. Dans ce but, la pensée se distance elle-même de l'immédiateté de ces formes de pensée inférieures ; et elle le fait grâce à la négation de ce point de départ par la pensée spéculative, où la négativité de la contradiction perd sa valeur négative.

Or, la négation est la première étape dans le mouvement de la pensée spéculative. Ce mouvement est immanent à la pensée : « le commencement de la philosophie est ce qui persiste et est présent à toutes les phases du développement, la base immuable qui reste immanente à toutes les déterminations ultérieures »¹²⁷. Pourtant, cette immanence ne peut être complètement apprise que par comprendre ce qu'est la

¹²⁶ *EL*§11, p. 176.

¹²⁷ *SL* 21.58, p. 60.

téléologie, puis que le principe téléologique ne dépende pas d'un autre, mais est en soi et pour soi la vérité, c'est le principe de toutes les choses qui existent, le mouvement du concept libre. Néanmoins, la relation entre l'immanence et la spéculation n'est pas celle d'une opposition, la spéculation est un moment dans l'immanence. Enfin, les qualités immanentes dans un objet sont données mouvement et atteignent une actualité plus parfaite.

Dans la *Logique*, la question de la téléologie est discutée juste avant la section sur l'Idée, et elle est aussi le moment de la synthèse du mécanisme et du chimisme. Sous le mécanisme, les qualités qui différencient un objet de l'autre sont ignorées. Dans le chimisme, par contre, c'est seulement leurs relations mutuellement négatives qui est prise en considération. Autrement dit, ils sont pris seulement en leur différence l'un et l'autre. Ces moments sont unifiés dans la téléologie, grâce à laquelle les objets atteignent leur totalité, leurs différences et relations mutuelles sont préservées, plutôt que négligées.

Dans la téléologie, la catégorie de la finalité fonctionne. Selon Hegel, la téléologie rassemble aux *causae finales* d'Aristote, et mécanisme rassemble aux *causae efficientes*.¹²⁸ La cause efficiente, telle que Aristote définit, est « le principe premier d'où partent le changement ou le repos »¹²⁹. Quant à Hegel, elle est une cause inadéquate, une fin qui est en vue de la fin, elle n'est pas totale. En revanche, la cause finale « est un accomplissement, et tel qu'il n'est pas en vue d'autre chose, mais le reste est en vue de lui »¹³⁰. Dans le mécanisme, les déterminations des objets sont accidentelles. Donc la pensée qui porte l'universalité ne peut pas être atteinte à travers le mécanisme, ni à travers sa négation, le chimisme. Chez Hegel, comme chez Aristote, par la cause efficiente, nous ne comprenons que la motion aveugle qui est déterminée extérieurement, tandis que le mouvement de la pensée doit être recherché dans la cause finale qui prend la forme de téléologie, dans laquelle la conscience se détermine. Une recherche véritable pour connaître les causes des choses dans la nature vise à apprendre ces choses pas comme des qualités extérieures mais comme des déterminations immanentes. Ce type de connaissance est une compréhension conceptuelle, c'est-à-dire, le savoir de la fin réalisée. La fin est la vérité du mécanisme et du chimisme. Par téléologie, la pensée fait son passage à l'Idée.

¹²⁸ *SL* 12.154, p. 435.

¹²⁹ Aristote, *Métaphysique* 1013a30, p. 179.

¹³⁰ Aristote, *Métaphysique* 994b10, p. 116.

Section 3 Le concept et l'Idée

À travers la téléologie, le concept se déroule de l'être, et la conscience de la nature, en devenant plus déterminé à chaque étape. Le sujet de Hegel appartient initialement à la nature. Comme il est un être naturel, il est en soi. Dans cet état, l'être humain est plus proche à l'être animal qu'à sa propre essence. L'homme n'est pas encore l'Esprit. Il agit non par l'intelligence, mais par l'instinct, il n'est que l'âme. Comme les animaux, il ne peut pas encore dire « moi », ce n'est qu'après avoir commencé à penser lui-même qu'il dit « moi », donc en faisant une différence entre lui-même et l'extériorité dans laquelle il se trouve. Chez le Moi, toutes les choses extérieures sont niées et subsumées, et constituent les premières étapes de la conscience comme simple et pure.¹³¹ Si le sujet ne tient pas compte de sa différence, il restera dans la diversité de la nature, où les éléments sont en soi et ne sont pas unifiés dans un tout. Ces représentations sont une multiplicité qui manque une relation, un aveuglement pur concernant l'obtention de la vérité des choses. Le Moi donne l'unité à cette multiplicité par le concept. Il n'y a pas de concept dans la nature, elle est plutôt un conglomerat qu'une totalité. De la même manière que la conscience donne l'unité à un conglomerat d'astres et leur nomme une constellation, l'unité est donnée aux choses particulières dans la nature par le Moi. Dans son immédiateté, le sujet est situé par hasard au sein des choses et par la médiation du Moi, l'Esprit annule l'immédiateté de la diversité naturelle et l'unifie dans le concept. Donc, la fin de la raison est d'écarter la simplicité naturelle, l'immédiateté et l'individualité. En sachant la manière dont le concept se déroule, nous apprenons la vérité de la particularité et la particularisation de l'universel.

La dialectique est le développement du concept, une présentation de ce que le concept contient. Par ce mouvement, le Moi se réalise, autrement dit il se détermine. Le degré de la détermination des éléments par l'Esprit montre le degré de l'accomplissement du concept concernant sa finalité. L'être indéterminé se développe pour devenir l'être déterminé, et celui-ci est subsumé dans les phases suivantes de la logique. Plus une catégorie est déterminée, plus elle contient de vérité. L'Idée est donc l'élément le plus déterminé dans le système.

¹³¹ *EL*§24, p. 193.

Le mouvement de la dialectique est nécessaire : « les déterminations de l'être et de l'essence, ne sont pas en vérité de simples déterminations de pensée ; dans leur passage [en autre chose], le moment dialectique, et dans leur retour en soi et leur totalité, elles se montrent comme des concepts »¹³². Si une chose est si déterminée qu'elle ne puisse pas être déterminée encore par une autre chose, cette chose est dite qu'elle remplit son concept. Pour qu'une chose puisse se débarrasser de l'imprécision de l'être pure, elle doit être déterminée. C'est par les étapes variées de la détermination que le système de logique développe. Dans ce cadre, la détermination fonctionne à la même manière que la négation : « la méthode de Hegel avance en démontrant le caractère contradictoire d'une détermination en montrant qu'elle implique une détermination contraire, et inversement, puis en surmontant ces contradictions en unifiant les deux déterminations dans une troisième détermination qui les conserve sous une forme modifiée, enfin répéter tout ce processus au nouveau niveau ainsi atteint »¹³³. Le concept est ce qui est en et pour soi le déterminé, et l'Idée est le concept réalisé.

Le développement de la pensée, de l'être au concept est le mouvement de la logique, qui est le domaine des déterminations de la pensée pure. L'enjeu dans la logique est les éléments de la pensée, et non pas les intuitions. Cette tâche est accomplie par les trois catégories de la logique, l'être, l'essence et le concept, qui fonctionnent en même temps, mais se trouvent dans une relation hiérarchique. Bien que les étages inférieurs de la logique soient doués de la vérité partielle, ils sont cependant les éléments indispensables du mouvement dialectique. La première étape de logique est l'abstraction, le côté de l'entendement, où un contenu obtienne la forme universelle. La sensation et l'intuition immédiate trouvent ses opposés dans l'entendement, et ainsi sont subsumées à l'universalité. L'objet de l'entendement se trouve dans une détermination figée d'où, le mouvement nécessaire de la vérité est manqué. La deuxième étape est celle de la dialectique, ou le négativement rationnel, à travers laquelle les déterminations figées et finies de l'entendement trouvent ses opposés et commencent leur mouvement dialectique. Cette étape est le côté de la réflexion qui est paralysée entre les dichotomies, faute de ne pas avoir atteint le point de vue de la spéculation. Et finalement, dans le côté spéculatif, ou le positivement

¹³² *EL* §162, p. 240.

¹³³ Forster, Michael, « Hegel's Dialectical Method » dans *The Cambridge Companion to Hegel*, éd. F. C. Beiser, Cambridge UP, 1993, p. 159.

rationnel, les déterminations opposées sont unifiées par la raison spéculative, par laquelle nous atteignons les conceptions qui résolvent les oppositions. Cette unité n'est pas celle d'une unité formelle, mais concrète, elle est la réalisation du concept.

Le moment où les déterminations trouvent leurs opposés est le point de départ de la pensée. La pensée agit vers la négativité, mais une négativité qui n'est pas celle de la logique traditionnelle : elle n'est pas simplement le *non-a* contre un *a* positif, mais elle est douée d'une fonction distinctive. Cette fonction est nommée subsumption (*Aufhebung*) : « *Aufhebung* enveloppe plusieurs significations : conservation, élévation, transformation, résolution des opposés, intégration d'éléments dans une unité ou négation sans annihilation »¹³⁴. C'est à travers la subsumption que la dialectique avance, et ainsi, la pensée se développe comme une Idée. La subsumption est l'abrogation des deux catégories opposées, en leur préservant dans une unité plus haute. Au commencement de la *Science de la Logique*, l'être est nié comme le néant, et ses moments opposés sont subsumés dans le devenir. Le devenir est une catégorie cruciale, parce que l'Absolu n'est pas à comprendre à travers la question 'qu'est-ce que c'est ?', étant donné que connaître ce que sont les choses ne nous mène pas au savoir véritable et total. La réponse à cette question ne donne qu'un conglomerat de déterminations, et sans la relation de devenir, les éléments ne peuvent être compris que dans leur négativité. La subsumption se réfère au devenir, et c'est ainsi que nous atteignons la connaissance de l'Absolu.

Par ailleurs, l'Absolu n'est pas simplement dans le domaine de la pensée, mais il est réalisé dans le concept comme Idée. Le réel peut être employé dans deux sens : le premier sens est l'actualité d'une chose. Si nous parlons de la réalité d'un plan, et un plan qui n'est pas seulement intérieur et subjectif, mais un plan qui existe vraiment, un plan réel. Le second sens est la concordance entre une chose et son concept. Donc une personne réelle est celle qui « se comporte conformément à sa détermination essentielle ou à son concept »¹³⁵. Ce sens du réel souligne l'identité de la réalité et l'idéalité. D'où, le concept réalisé comme Idée est pourvu d'une vérité plus haute que celle de l'être et l'essence, vu qu'il est déjà actuel et que son extériorité est abrogée et incluse dans l'Idée. En conséquence, la négation d'une négation introduit une autre

¹³⁴ Voir Burkhard Tuschling, « Concept, Object, Absolute Idea », *The Bloomsbury Companion to Hegel*, Bloomsbury, 2013, p. 216.

¹³⁵ *EL*§91Add, p. 526.

catégorie de celle qu'elle a commencée : elle est et affirmative et négative en même temps. Ce n'est pas le domaine de l'entendement mais celui de la raison.

L'entendement n'est pas capable de comprendre comment le prédicat d'un sujet peut être affirmatif et négatif en même temps, et c'est ainsi qu'il propose un principe tel que le tiers exclu, qui est défini par Aristote comme le suit : « Il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue »¹³⁶. Alors, toute ambiguïté est supposée d'être écartée, et il y a une concordance immédiate entre la chose et son concept. « Et il ne sera pas possible d'être et de ne pas être le même sauf par homonymie, comme si ce que nous appelons 'être humain' d'autres l'appelaient 'non-être humain'. Cependant, ce qui fait difficulté n'est pas de dire s'il est possible que le même, en même temps, soit et ne soit pas un être humain quant au nom, mais quant à la chose dont on parle. »¹³⁷ La conception de la réalité chez Hegel et Aristote est similaire : les deux affirment que les catégories de la pensée sont la même que les catégories de la réalité. Pourtant, Hegel critique Aristote radicalement en rejetant le positif et le négatif pour soi. Il expose l'interdépendance de ces déterminations, et la façon dont elles sont déterminées extérieurement par son opposé. Donc, un tiers qui les relie n'est plus une contradiction au sens où l'entendait Aristote, mais une synthèse, au sens où l'entendait Hegel, c'est-à-dire, un niveau plus haut du savoir.

Selon Hegel, le principe du tiers exclu est un principe de l'entendement abstrait. Un tiers ne peut être pensé que par la raison, c'est seulement par la raison que les opposés sont identifiés dans un niveau plus haut de la vérité, et le principe du tiers exclu peut être nié. Tandis que l'entendement peut expliquer seulement la relation causale extérieure entre les choses, la raison subsume cette causalité extérieure, et met en lumière la finalité du concept. Les déterminations de l'entendement sont figées, autrement dit, il n'y a pas de passage entre les moments négatifs et positifs. D'autre part, la raison est négative et positive en même temps. Elle est négative parce que c'est chez elle que les déterminations figées de l'entendement deviennent le néant, et elle est positive parce que c'est par elle qu'une connexion entre l'universel complètement abstrait et le particulier est établi, et qu'ainsi l'universel est rendu concret.

¹³⁶ Aristote, *Métaphysique* 1005b19, p. 153.

¹³⁷ Aristote, *Métaphysique* 1006b20, p. 156.

Du point de vue de l'entendement, les choses sont extérieures l'un et l'autre, tandis que la vérité est la totalité. Le concept est identique à soi-même, il n'a pas besoin d'une référence extérieure. « La raison est l'âme du monde, demeure en lui, est son être immanent, sa nature la plus propre, la plus intime, son universel. »¹³⁸ Le monde est un phénomène spirituel, et le domaine spirituel est total. L'esprit est la raison dans sa vérité ; mais dans l'entendement, il ne peut être compris que partiellement. La vérité n'est que la synthèse de la pensée subjective et des phénomènes naturels.

Pour que la conscience puisse atteindre la totalité philosophique, elle doit se libérer de l'immédiateté dans laquelle elle se trouve naturellement. Dans cet état, il est encore l'âme, ou bien l'Esprit dans son unité immédiate avec la nature. A travers la médiation de l'expérience immédiate par la conscience, l'âme est niée, et ainsi revient de la négativité en tant que concept, ou encore en tant qu'Esprit qui est conscient de lui-même. Tous les efforts de l'Esprit sont sur soi-même : ils ne se trouvent pas dans une extériorité, ou dans la relation à un autre. L'objet propre de l'Esprit est lui-même, il le comprend à travers la conscience. Or, tout le savoir est la connaissance de soi de l'Esprit. Le mouvement de l'Esprit, doué d'une finalité, est le développement du concept qui se donne la détermination. Le concept est ce qui est concret, non pas au sens d'être perceptible, mais au sens de contenir l'être et l'essence. La vérité, en philosophie, correspond à la réalité.

Le développement du concept est un mouvement ontologique ainsi qu'un mouvement épistémologique. La vérité dans la philosophie est l'accord entre le concept et la réalité, mais ce n'est pas une simple relation de conformité. La réalité est la totalité des phénomènes naturels et cognitifs, qui sont des actualisations du concept. « Le concept est... le principe de toute vie. »¹³⁹ Il y a une affinité entre la construction du sujet et celle des choses extérieures au sujet, entre les objets de la pensée et la pensée elle-même : « Habituellement, nous nommons 'vérité' l'accord d'un objet avec notre représentation... Au sens philosophique, par contre, vérité signifie, si on l'exprime d'une façon générale abstraitement, accord d'un contenu avec lui-même »¹⁴⁰. Or, la subjectivité est la pensée qui s'actualise elle-même, et c'est ainsi que le concept se déroule, et enfin devient l'Idée, autrement dit le concept réalisé.

¹³⁸ *EL*§24Add, p. 475.

¹³⁹ *EL*§160, p. 590.

¹⁴⁰ *EL*§24, p. 479.

Le rapport entre le sujet et le développement du concept sera expliqué en deux temps. Au premier abord, nous examinerons les moments de la subjectivité, qui est le premier moment de « La doctrine du concept » de *Science de la logique* : le concept universel, particulier, et singulier. Par la suite, le développement du concept en tant qu'il est expliqué dans « La doctrine du concept » sera analysé : la subjectivité sera notre point de départ, pour déployer ensuite l'objectivité comme le développement de la subjectivité, et l'accomplissement du concept en Idée en dernier lieu.

Le concept en tant que moment de la subjectivité prend la forme du concept universel –une simple négation de Doctrine de l'essence. Dans cet état, le concept est absolument infini, non déterminé, et originaire. Il est un simple point de départ : il n'est pas encore lié à une activité du devenir, et il est figé et immobile. Le concept universel, le premier moment de la subjectivité, ne nous mène qu'au formalisme. Le concept particulier, le second moment, contient le concept universel, il est la force créatrice du concept. Or, la particularité est la vitalité, mais contrairement à la diversité de la nature, elle est la connexion immanente entre les éléments divers dans la nature. À cet égard, la particularité est l'aspect unifiant du concept, et il contient l'universalité. Et enfin, la particularité et l'universalité sont des moments de la singularité, elles sont immanentes à la singularité. La nature du concept serait méconnue « du fait qu'il est multiple ou représente un nombre plus grand que le particulier et l'individuel, son volume s'en trouve augmenté »¹⁴¹. Au contraire, « chacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique »¹⁴². L'universel et le particulier expriment le concept dans sa totalité, et donc aussi dans la singularité. La singularité leur est immanente, en tant que posé dans la singularité, ils sont en soi et pour soi. À travers la singularité, le concept devient extérieur à lui-même, et ainsi devient plus proche à l'être actuel. Les déterminations de l'universel sont autonomes et complètes, donc le concept particulier, qui est le concept déterminé, et le concept singulier, qui est la détermination déterminée sont des totalités parfaites.

Dans la singularité, la subjectivité complète son développement. Or, la subjectivité est le moment où le concept est encore formel, il n'est pas en soi et pour soi. Elle n'est déterminée qu'extérieurement comme la négation de l'essence. Par contre, le concept doit être objectif pour qu'il puisse exister pour soi. Mais le concept

¹⁴¹ *SL*12.48, p. 292.

¹⁴² *EL*§15, p. 43.

objectif doit aussi donner à soi-même la subjectivité, autrement dit, il doit se poser comme un sujet, qui fait naître l'Idée, le concept adéquat, le concept réalisé. La raison, qui est dans le domaine de l'Idée se dévoile comme la vérité. C'est ainsi que le concept atteint la réalisation qui est absolument adéquate. L'Idée enveloppe tous les moments de la logique. Elle est la totalité, l'absolu.

Pour résumer, la logique hégélienne pose une chose immédiate, passe par la particularité et complète le mouvement dans un niveau plus haut. La méthode de ce mouvement est l'opposition des deux éléments qui est abrogée par la négation afin de créer une position tierce. Finalement, les éléments sont préservés dans cette position, dans la liberté. La conscience persévère à atteindre la liberté afin de comprendre son universalité dans sa particularité. Le concept de la volonté *-Wille*, et non pas *Willkür*, qui est la contingence de la volonté¹⁴³ - est réalisé dans la liberté, et ainsi les pensées du sujet sont réalisées comme des objets.¹⁴⁴ L'Esprit libre « reconnaît ses déterminations immédiates et particulières, mais les subordonne à sa propre essence universelle, poursuivant ainsi son but essentiel, la réalisation complète de la liberté elle-même »¹⁴⁵. La volonté qui n'est que libre en soi, ou bien, n'est pas libre en réalité, est la volonté naturelle déterminée seulement par ses impulsions, passions, et inclinations. Or, la philosophie de l'Esprit de Hegel est sa philosophie politique. La philosophie politique hégélienne examine le développement de nos impulsions naturelles qui deviennent systématiquement organisées au milieu des autres êtres conscients, et la façon dont ces êtres forment le tout éthique : l'État. Dans l'État, l'Idée apparaît dans les déterminations légales et cette apparition est l'actualisation de la liberté. La philosophie politique est la dialectique appliquée à la société.

¹⁴³ *EL*§145Add, p. 578.

¹⁴⁴ Hegel fait référence à Rousseau dans *EL*§163Add, p. 593. Rousseau fait une différence entre la volonté générale, de laquelle les lois d'un État devraient nécessairement émaner ; et la volonté de tous, qui est la somme des volontés particulières contingentes. Mais comme il n'avait pas toujours gardé devant les yeux cette différence, le contrat social n'est qu'un phénomène contingent.

¹⁴⁵ Voir Willem deVries, « Subjective Spirit: Soul, Consciousness, Intelligence And Will », *The Bloomsbury Companion to Hegel*, p. 155.

CHAPITRE 2 LA DIALECTIQUE APPLIQUE A LA SOCIÉTÉ

Dans ce chapitre, nous démontrerons ce que Hegel entend par le développement du concept du droit dans *Philosophie du droit*, et ce qu'il fait l'Idée du droit, en se basant sur la dialectique téléologique présentée dans son système de la Logique. L'idée du droit est la liberté, et la science philosophique du droit examine l'Idée du droit. *Philosophie du droit* traite plus en détail le sujet élaboré dans le chapitre intitulé 'L'esprit objective' dans *La phénoménologie de l'esprit*. La théorie de l'Esprit objective se concentre sur le concept du droit, et la manière dont il se déroule dans l'histoire. En tant que concept, le mouvement du droit suit la même voie que les autres concepts dans le système de la Logique : premièrement le droit abstrait, ou bien le domaine de la liberté absolue correspond à l'être ; deuxièmement la moralité en tant que la négation du droit abstrait, en tant que droit qui apparaît comme objectif – comme ce qui n'est pas encore réalisé- correspond à l'essence ; et enfin la vie éthique (éthicité), autrement dit le droit en soi et pour soi, correspond au concept.

En *PR*§5, Hegel évoque le sujet de Règne de la Terreur pendant la Révolution française comme un exemple du droit abstrait et non déterminé, dans lequel tout ce qui est particulier disparaît en engendrant à la destruction de soi-même. Revendiquer l'égalité et la liberté absolues sous prétexte de l'abrogation de la différence des talents, de l'autorité, est une application erronée de ce principe au tout éthique. Par conséquent, dès qu'une différence se pose, ou quelque chose énonce sa détermination, celle-ci est jugée incompatible avec la non-détermination de tout le reste. Dans cette violence totale qui est la liberté de l'entendement, ni l'institution, ni personne ne peut survivre. Cette liberté dite suprême fait disparaître une différence quelconque dans sa lumière absolue, ou bien entraîne le même, dans son obscurité totale.

Pour que l'être devienne l'essence, il doit être limité par le mouvement dialectique. De la même manière que la réalité de l'Esprit n'est pas possible sans un corps chez Spinoza, la réalité du concept n'est pas possible sans sa limite qui est son existence. La nécessité d'une limitation de la part du concept montre que le concept du bien ne nous est pas donné tel qu'il est, mais par le mouvement dialectique qui se résout via la négativité en tant que limite. Cette résolution est effectuée premièrement de l'universel au particulier, et deuxièmement du particulier au singulier. Dans ce cadre, Hegel fait référence au mythe de la Chute dans *EL*§24 : la forme immédiate dans laquelle la vie spirituelle se manifeste est l'innocence. Cette immédiateté est

subsumée puisque la vie spirituelle se distingue de la nature, et maintenant il est dans un état du schisme. Cet état à son tour est aussi subsumé, et « l'esprit doit par lui-même retourner à l'union [avec soi] ». Il fait ce retour en pensant à lui-même : c'est la pensée « qui fait la blessure et aussi la guérit ». Mais la vérité ne se trouve ni au niveau du schisme, ni au niveau de l'innocence. En d'autres termes, ni une croissance naïve à la liberté abstraite, ni une application violente d'un tel concept vide ne peuvent nous mener au bien. Le bien ne peut être atteint que par la limitation du concept abstrait de la liberté de telle façon que l'Esprit réalise lui-même dans le monde.

Comme indiqué plus haut, l'homme ne peut être libre dans l'état naturel, il ne naît pas libre mais il a besoin d'actualiser le concept de la liberté en passant de l'état naturel à l'état rationnel, de la simple âme (*Seele*) à l'Esprit (*Geist*), de l'immédiateté à détermination. Afin d'achever ce passage, il a besoin d'une concordance entre la volonté rationnelle et sa volonté singulière. Autrement dit, l'homme ne naît pas bon, il naît méchant et il doit dépasser son vice naturel pour atteindre le bon. Si la volonté naturelle singulière n'est pas dirigée par la volonté rationnelle, elle n'agit que pour son propre intérêt, sans tenir compte de sa finalité qui est d'être libre. La volonté naturelle est opposée à la liberté, c'est-à-dire, elle est différente de la volonté rationnelle qui contient le savoir de la liberté. La volonté naturelle qui ne tient pas compte de ce savoir, est une volonté non libre et donc méchante. Pourtant, si la conscience et la volonté agissent en harmonie, la volonté s'efforce pour l'actualisation de la liberté. Cette idée est assez similaire à celle de la conception spinoziste de désir : « le désir se rapporte aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit »¹⁴⁶. Pourtant les conceptions de la volonté sont différentes chez les deux philosophes. La volonté chez Spinoza n'est jamais indépendante de l'entendement et ne le détermine pas. Donc l'origine du mal ne se trouve pas dans la volonté, mais dans l'erreur. Quant à Hegel, « le Mal a son origine dans la volonté, tout comme le Bien »¹⁴⁷.

En mettant l'origine du mal et du bien dans la volonté, Hegel vise à souligner le fait que la liberté n'est pas l'arbitraire. Être libre requiert une cohérence entre les fins de l'individu singulier et les fins qui suivent du concept de la volonté. En d'autres termes, la rationalité est l'unité de la liberté objective -volonté universelle- et la liberté subjective -volonté singulière. Dans cette unité, l'individu ne cherche pas seulement

¹⁴⁶ *EIIIp9s*, p. 234.

¹⁴⁷ *PR§139Add*, p. 656.

son propre intérêt indépendamment de l'universalité, mais il est conscient de la nécessité de l'universalité pour être libre. Hegel se réfère à Rousseau comme le premier philosophe ayant considéré la volonté en tant que fondement de la société, mais il le critique pour avoir réduit la volonté universelle à la volonté commune qui peut être considérée comme une force unifiance, un accord établi entre les volontés singulières par chance plutôt qu'une nécessité résultant du concept de la liberté.¹⁴⁸ Or, chez Hegel, l'individu n'est pas l'élément fondateur de la société. Ce n'est pas la société qui vise l'individu, c'est l'individu qui vise la société. Donc, la conscience en soi n'est pas assez pour qu'un individu agisse conformément au concept de la liberté. Il a besoin de l'engagement de la volonté qui donne le jugement. La conscience, par son approche aux choses existantes, les subsume en tant que concept, mais elle ne peut pas réaliser entièrement ce qu'elle a commencé si cette approche pratique n'est pas accompagnée par la volonté.

La volonté de la rationalité n'est pas arbitraire, elle a une finalité : elle agit ensemble avec la pensée pour que le concept de la personne qui inclut la liberté puisse se réaliser. A cette fin, la personne doit s'écarter d'abord de la volonté et conscience naturelle, et par la suite du domaine de l'entendement.

Or, que veut dire écarter la volonté naturelle afin d'obtenir la liberté ? Comment nous libérons-nous ? L'obtention de la liberté n'est pas la simple reconnaissance du concept de liberté par la conscience, mais la réalisation de la liberté comme la loi, par l'acte volontaire du sujet. Le concept de la volonté est réalisé dans la liberté. La conscience du soi-même s'efforce de se libérer afin de comprendre son universalité dans sa particularité, c'est-à-dire, comprendre elle-même dans la totalité de l'existence. Donc, « si je veux le rationnel, je n'agis pas en tant qu'individu particulier, mais d'après les concepts de l'éthicité absolument parlant »¹⁴⁹. Cet accord ne découle pas uniquement d'agir conformément aux lois en tant qu'une obligation, il est aussi possible d'établir cet accord par la volonté qui juge cette loi comme bonne, d'où l'obligation d'agir conformément à la loi est désirée par le sujet.

Le concept de la liberté absolue n'entraîne pas à la liberté actuelle, c'est seulement par la volonté que l'existence formelle du concept de la liberté peut être surmontée. La liberté est toujours le droit à la liberté. Comme nous pouvons le

¹⁴⁸ PR§258, p. 418.

¹⁴⁹ PR§15Add, p. 605.

constater, en parlant de la liberté nous devons faire référence à la volonté, la faculté qui donne les jugements qui entraînent à la réalisation du droit. Donc, « le système du droit est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'Esprit produit à partir de lui-même, en tant que seconde nature »¹⁵⁰.

Dans la nature, l'être humain est dans l'immédiateté, un potentiel simple, une abstraction du concept de l'homme, une âme qui ne perçoit pas des choses, et forme ses représentations. Il ne se sent pas à l'aise, car il est déterminé par l'extériorité qui lui encercle. À travers la pensée, il connaît sa propre position face au monde extérieur. Mais dans cet état, il est encore dans l'extériorité. Par l'affirmation et la négation des concepts par la volonté, il réalise sa propre essence dans sa propre existence, et retourne à sa conscience avec ce nouveau savoir de l'extériorité, et subsume ce savoir à la production de soi comme l'Esprit. En un sens, l'homme donne naissance à lui-même, et ainsi établit des lois pour lui-même au lieu de s'assujettir aux lois extérieures. « Cette conscience de soi qui s'appréhende comme essence par la pensée et qui, en cela, se défait précisément de ce qui est contingent et non-vrai, constitue le principe du droit, de la moralité et de toute éthicité. »¹⁵¹

Par la réalisation de la liberté, l'autrui perd son extériorité, et tout ce qui est extérieur devient des moments immanents de la volonté universelle qui est ainsi réalisée. L'élimination de la dépendance à un autre n'est possible qu'en surmontant les autres.¹⁵² Comme dans ce moment, l'être humain est déjà l'esprit, il est rationnel dans son immanence. Il est immanent, car la rationalité ne s'oppose pas aux volontés singulières des individus, elle est fondée dans les jugements de la volonté, qui est déterminée par la finalité que la conscience se pose. C'est ainsi que l'esprit donne l'existence à soi-même.

L'équivalence entre la volonté subjective et la rationalité est cruciale. Ce qui fait l'homme libre et bon n'est pas le sujet qui se soumet devant les lois qui limitent sa capacité de vouloir, mais au contraire, c'est le sujet qui veut véritablement la liberté. Il semble que dans cette équivalence la volonté et la rationalité sont dans un même niveau –comme ce fut le cas chez Spinoza. Mais en effet, la volonté subjective est subordonnée radicalement au développement rationnel de l'esprit :

¹⁵⁰ PR§4, p. 151.

¹⁵¹ PR§21R, p. 168.

¹⁵² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III – La philosophie de l'esprit* §412Add (trad. B. Bourgeois), p. 517. Désormais sera abrégé comme EN.

Ainsi c'est... un moment essentiel, que j'existe et que j'aie les moyens d'exister. Mais si alors je fais ressortir pour lui-même ce côté, ce principe de mon bien, et si j'en déduis la conséquence que je peux voler ou trahir ma patrie, c'est là une sophistiquerie. — De même, dans mon agir, ma liberté subjective, au sens où je suis [présent], dans ce que je fais, avec mon discernement et ma conviction, est un principe essentiel. Mais si je raisonne à partir de ce principe uniquement, c'est là pareillement une sophistiquerie et tous les principes de la vie éthique sont par-là jetés bas.¹⁵³

Il n'est pas possible de considérer seulement l'existence de quelqu'un, et laisser de côté les conditions qui déterminent cette personne en tant qu'un sujet voulant légitimement la vie éthique. Chez Hegel, la vie considérée du point de vue de l'esprit, n'est pas une simple vitalité, elle est déterminée par une existence plus grande et plus libre qu'elle : l'État. Dans ce contexte, il critique Kant pour présenter seulement une détermination négative du droit : la formulation kantienne de la sociabilité est « la *restriction* de ma liberté ou de mon *arbitre* de telle sorte qu'il puisse coexister avec l'arbitre de quiconque selon une loi universelle »¹⁵⁴. Cette formulation suppose que la vie éthique est l'accumulation pure des volontés singulières et isolées au hasard, qui se déterminent extérieurement, et non pas déterminées par une loi universelle.

L'idée de loi est la réalisation du concept infini du droit. Le concept de droit est ainsi limité par la loi, c'est-à-dire, il devient une chose existante. De là, le droit trouve sa place dans le système de la totalité : « Le point de vue authentiquement philosophique... consiste à examiner la législation en général et ses déterminations particulières non pas de façon isolée et abstraite mais comme moment dépendant d'*Une* totalité »¹⁵⁵. Le droit est dit positif car il est valable dans un État particulier, c'est-à-dire, il est le concept universel appliqué aux objets particuliers. Le concept universel du droit est formel, abstrait. Le droit en tant que concept pur ne peut se réaliser, ce qui lui fournit le lieu pour l'actualisation de soi est la légalisation. Ainsi, le droit devient l'existence de la volonté libre.

Nous avons déjà indiqué que conformer à la contrainte extérieure n'est pas nécessairement bon, et que ce qui est nécessairement bon est agir par la volonté, vouloir ce qui est légal. À cet effet, le devoir du citoyen est différent de l'obligation de l'esclave. Ce que le devoir accomplit est limiter le concept abstrait de la liberté, c'est-à-dire, limiter les volontés arbitraires des individus. Il accomplit cette tâche à travers

¹⁵³ *EL*§81Add, p. 513.

¹⁵⁴ *PR*§29R, p. 174.

¹⁵⁵ *PR*§3R, p. 142.

les lois. Ce qui est limité n'est pas la liberté, mais la dépendance de la réalisation du concept du droit au caprice des individus. Sous cette formulation de la loi, le devoir est le droit. Et donc, si une personne n'a aucun droit, il n'a pas aucun devoir. C'est ainsi qu'un acte devient et un devoir à accomplir, et un droit à exiger.

Hegel fait une différence entre le domaine phénoménal et conceptuel : dans le domaine phénoménal, ce qui est un droit pour moi est un devoir pour un autre. Par contre, dans le domaine conceptuel, un droit est un devoir pour la même personne, en même sens. Par exemple, le droit de posséder et le devoir de posséder est une et même chose. Une chose devient ma propriété non seulement parce que j'ai un droit sur cette chose mais aussi parce que posséder cette chose est mon devoir. Dans quelques législations de nos jours, cette conception du droit/devoir peut être observée : le droit de servir dans les forces armées est aussi le devoir de faire un service militaire ; ou bien le droit de voter est aussi le devoir de voter, etc. Chez Hegel, par son droit à la citoyenneté, une personne doit être un citoyen, et de la même manière, le droit de gouverner est aussi le devoir à gouverner. La loi est vouloir appliquer la loi, et son application est le pouvoir politique.

La liberté abstraite et la volonté particulière sont ainsi subsumées par le devoir. L'individu est libéré par le devoir, de ses penchants naturels, et des affirmations morales subjectives entre l'obligation et le désir. « Tous les buts de la société et de l'État », le contenu et la forme duquel sont des lois éthiques, « sont les buts propres des [individus] privés »¹⁵⁶. Les intérêts individuels, ainsi que la nécessité qui provient de rationalité, sont tous les deux déterminés par le devoir. Pourtant, ils ne sont pas absolument déterminés par le devoir. Si cela était le cas, le devoir serait une obligation. Or, « l'esclave ne peut avoir d'obligations, seul l'homme libre en a »¹⁵⁷. En se basant sur le même principe, dans le *PR*§106, Hegel critique Fichte et Kant pour avoir imposé une éthique de devoir universelle qui est trop vide pour inspirer un engagement réel.¹⁵⁸ Au contraire, l'universel doit s'incarner dans le particulier, pas comme une apparence

¹⁵⁶ *EN*§486, p. 284.

¹⁵⁷ *PR*§155Add, p. 666.

¹⁵⁸ Hegel affirme qu'il y a une cohérence entre les intérêts individuels et les nécessités sociales. Or, dans *PR*§140Add (p. 658-661) il critique le probabilisme, qui, à son avis, est issu de la philosophie de Fichte, qui considère le Moi comme absolu. Dans quel cas, le droit apparaît comme une apparence du droit, car, la représentation s'arroge la loi et travestit « la volonté mauvaise en apparence du Bien ». Vu que la subjectivité connaît elle-même comme absolue, la distinction entre le Bien et le Mal a disparu. C'est du sophisme, et un point de vue contingent, c'est confondre le choix arbitraire avec la différence entre le Bien et le Mal. Ce point de vue ne nécessite pas l'assertion d'autrui pour légitimer un acte comme bon, qui est une étape primordiale dans la moralité. Donc, il n'a aucun regard pour la vérité objective.

du droit, mais comme la réalisation de celui-ci. Le « moi » se détermine à travers une réflexion à lui-même. L'universel et le particulier sont unifiés par le « moi » qui veut l'éthicité, et ainsi les penchants du « moi » sont subsumés comme les droits et devoirs. Ainsi, le « moi » enveloppe et des intérêts particuliers et la loi universelle.

Section 1 La propriété

Comme indiqué plus haut, le « moi » ne peut pas donner l'existence au concept de la liberté par lui-même. Le « moi » non déterminé a besoin d'une sphère extérieure de la liberté¹⁵⁹ pour se déterminer et ainsi réaliser le concept de liberté. Cette sphère extérieure est la propriété. La propriété est rationnelle car à travers l'appropriation, la subjectivité simple, ou bien le « moi » indéterminé, est subsumée au niveau de la personne. Cette personne peut donc mettre sa volonté aux autres choses, et les rend la sienne. L'appropriation et l'usage sont différents, les animaux peuvent faire usage des objets sans les approprier, mais l'homme conscient, accompagné par la volonté transforme le monde comme sa propriété. Le « moi » surmonte son opposition face au monde, et approprie le contenu du monde. En pensant à un objet, le sujet lui prive de sa qualité sensuelle, et lui fait premièrement un objet de l'esprit. Le « moi » prive l'objet de sa qualité qui est opposé au « moi ».

En agissant, je me détermine, et me déterminer veut dire précisément poser une différence. Mais ces différences que je pose, elles sont à leur tour les miennes, les déterminations me reviennent, et les fins que je suis poussé à atteindre m'appartiennent. Si je mets alors de côté ces déterminations et ces différences, cela veut dire : si je les situe dans le soi-disant monde extérieur, elles demeurent toutefois les miennes : elles sont ce que j'ai mis en œuvre, ce que j'ai fait, elles portent la trace de mon esprit.¹⁶⁰

Ainsi l'appropriation est différente de l'usage car en appropriant une chose, ma volonté crée l'histoire ; au contraire, en utilisant quelque chose, le « moi » est déterminé par le mécanisme naturel, puisqu'il n'y a pas de finalité résultant de la totalité de la rationalité. Par l'appropriation, le « moi » considère les choses naturelles

¹⁵⁹ PR§41, p. 188.

¹⁶⁰ PR§4Add, p. 598.

pour lui, et non pas comme des choses extérieures. Les choses sont à niées ou bien absorbées pour la satisfaction du « moi ». ¹⁶¹

Or, Hegel critique Platon d'avoir interdit la propriété privée dans *République* : la personne est ainsi dépourvue du droit de se réaliser, et donc, une action injuste est commise contre la personne. La personne ne crée pas l'histoire, mais reste une simple chose naturelle déterminée par le mécanisme naturel.

Section 2 Les moments du droit

La propriété est le premier pas du droit abstrait à la vie éthique, et donc, il est aussi la première distinction entre l'animal et l'homme. Le droit abstrait est encore formel : à ce niveau, la liberté est purement subjective, les actions et les principes sont différents des relations interpersonnelles, de la réflexion morale et des institutions légales et politiques. Il a besoin d'une sphère pour se concrétiser, qui est dite la sphère de la moralité. Dans la moralité, la substance éthique apparaît, c'est-à-dire, elle n'est pas encore le bien qui se développe à sa pleine expression, mais est une simple apparence. Ici, la liberté est purement objective. Afin d'atteindre la vie éthique, l'opposition entre le subjectif et l'objectif doit être abrogée. Le mouvement dialectique de l'être au devenir par le néant, du devenir au concept par l'essence, c'est-à-dire, le développement nécessaire de l'Idée va du droit abstrait à la vie éthique en passant par la moralité. C'est le même mouvement qui unifie l'universel et le singulier, la subjectivité et l'objectivité, l'identité et la contradiction : « la subjectivité est dialectique : elle brise son propre vide et devient une objectivité par le biais de sa volonté et de l'ordre institutionnel éthique-politique déjà existant. » ¹⁶² La dialectique règle la relation et le mouvement qu'il y a entre toutes ces catégories.

Le droit abstrait est la sphère de la volonté dans son immédiateté. Le droit n'est qu'un potentiel et l'homme n'a pas encore brisé ses chaînes naturelles. Dans cet état, le droit est au même niveau ontologique que l'être non déterminé. La volonté, dans sa forme totalement subjective, est le « moi » vide et pure ; tout comme l'être en soi est l'être vide, pur et non déterminé. La volonté, dans cet état, est complètement

¹⁶¹ Houlgate, « G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit » dans *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, colligé par Robert C. Solomon et David Sherman, Blackwell Publishing, 2003, p.12.

¹⁶² Kierans, « 'Absolute Negativity' Community and Freedom in Hegel's Philosophy of Right » dans *Animus The Canadian Journal of Philosophy and Humanities* ; 2008, numéro 12, pp. 70-78, p. 73.

universelle, elle n'est pas déterminée par l'existence actuelle de ce qu'elle veut ; ou bien, elle n'a encore rien accompli. Même dans son vide, elle est déjà liée à la finalité, quoiqu'elle ne soit qu'une fin non accomplie. La volonté libre est premièrement immédiate, et donc elle a la forme d'un être singulier : une personne. La personne dans cet état ne peut reconnaître elle-même qu'en tant qu'une autre chose parmi les choses existantes, sans différence qualitative entre elle-même et les autres choses. Quand cette personne commence à actualiser sa liberté, en appropriant les choses extérieures elle subsume ces choses comme la sienne propre. C'est ainsi que la personne obtient une volonté objective, dans laquelle le concept de la personne est accompli extérieurement : bien que l'individu reconnaisse sa différence qualitative avec les choses extérieures et établisse une relation avec elles qui s'origine de lui-même, il est encore ignorant de la totalité de liberté. A ce niveau plus haut qui est la moralité, le droit est accidentel, puisqu'il dépend du caprice des individus. Dans telles sociétés où l'esprit dans sa totalité n'est pas encore compris, les variations de la moralité comme l'héroïsme sont appréciées au lieu d'une vraie éthique. A ce stade, la personne est dans le moment de la négativité, tout comme l'essence est la simple négation de l'être. L'essence sauve l'être de son universalité non déterminée, et lui donne existence pour la première fois, mais elle manque encore la vérité de la totalité du concept. Elle n'est qu'une apparence du concept et n'a pas son pouvoir.

Cet arbitraire est abrogé dans la vie éthique qui se concrétise dans la forme de la famille, de la société civile bourgeoise, et de l'État. Dans la vie éthique, la volonté subjective et la volonté objective sont des déterminations opposées qui se rejoignent. Quand elles se rejoignent en visant le concept de la volonté, c'est-à-dire, la volonté en soi et pour soi, la finalité de l'esprit est réalisée et la liberté est actualisée. Du coup, la volonté subjective et la volonté objective sont subordonnées à l'actualité de la volonté libre. C'est la volonté libre en forme de la volonté substantielle qui est actualisée dans un sujet conformant à son concept et devient une totalité de la nécessité qui rend l'éthique réelle : la famille, la société civile, et l'État.

Section 3 Les moments de la vie éthique

Après avoir examiné les moments du droit, nous pouvons commencer la présentation de la vie éthique. Le développement de la vie éthique est le passage de l'individu de l'état naturel à l'état civil. Mais comment est-ce possible qu'un individu

arrête d'être un sauvage et devient une personne éthique ? Pour cela, il doit s'abstraire de la nature, dans laquelle il n'a qu'une conscience sensuelle, qui est le domaine des représentations qui ne sont pas nécessairement liées les uns aux autres. Quand l'individu tente d'établir cette relation, il obtient une perception, grâce à laquelle il distingue l'unité immanente et diversité de l'objet. Quand cette diversité est synthétisée dans l'unité, cette perception devient l'entendement qui apprend ce qu'est cette unité immanente, ce n'est que la raison, la totalité des choses. C'est ainsi que l'entendement devient la conscience de soi.¹⁶³

Or cette conscience de soi est différente de la conscience simple de soi-même, et inclue et requiert la connaissance réciproque entre différents êtres conscients. La subjectivité n'est possible que par l'intersubjectivité. Comme le dit Kierans, l'un des commentateurs de Hegel, « la volonté singulière des individus se caractérise par 'l'immédiateté' et, en tant que telle, est une actualité négative, une actualité contrastée avec le monde réel ».¹⁶⁴ Chez Hegel, la conscience de soi est une conscience sociale. « Attendu que [l'État] est esprit objectif, l'individu n'a lui-même d'objectivité, de vérité et d'éthicité que s'il en est membre. »¹⁶⁵ La vie éthique ne dépend pas des principes abstraits : car si ceci était le cas, le développement de l'esprit du droit abstrait ne serait pas nécessaire. La vérité ne peut être atteinte que par ce qui est, et c'est la raison pour que la coutume occupe une place importante pour comprendre le niveau de développement d'une société. Un individu quelconque se trouve dans la société, parmi les traditions et la coutume, et c'est seulement ainsi qu'il peut devenir un être éthique. De plus, la vie éthique ne dépend pas des volontés singulières des individus. S'il en était ainsi, un contrat entre les individus serait suffisant pour établir une société.

La vie éthique est la réalisation du droit abstrait, il est l'Idée de droit. Cette Idée se concrétise dans chaque étape de la vie éthique. « C'est le droit absolu de l'Idée de faire irruption dans des déterminations légales et des institutions objectives. »¹⁶⁶ Pour schématiser, la vie éthique est composée de trois moments : la famille, la société civile et l'État. La famille est un premier pas vers une vie éthique, c'est la première rupture avec la nature. Ce qui unifie la famille est l'amour ; la société civile, les besoins ; et ce qui unifie l'État, c'est l'autorité du souverain. La famille, bien qu'il inclue la forme

¹⁶³ Houlgate, G. W. F. *Hegel: The Phenomenology of Spirit*.

¹⁶⁴ Kierans, 'Absolute Negativity': *Community and Freedom in Hegel's Philosophy of Right*, p. 72.

¹⁶⁵ PR§258, p. 417.

¹⁶⁶ PR§350, p. 549.

naturelle de l'amour, est encore dans le tout éthique, et elle est subordonnée au tout éthique. Dans la société civile, les individus sont liés entre eux par les rapports commerciaux et les gens sont ségrégés à base de leurs états. Cette ségrégation dans la société civile est nécessaire, pour la satisfaction des besoins divers des citoyens, mais elle n'est pas une finalité. S'il était une ségrégation finale, il n'y aurait pas d'unité dans la société. Mais la citoyenneté unifie la diversité dans la mesure où l'individu ne peut se réaliser que dans la société.

Famille

La famille, pour Hegel, est la plus simple institution éthique, ainsi, elle inclut déjà l'élément de la totalité, elle n'est pas seulement pour la satisfaction des désirs des individus. Par exemple, se marier n'est pas une décision particulière mais un devoir éthique. « Le mariage... est l'un des principes absolus sur lesquelles repose le caractère éthique d'une communauté... Le mariage est une action éthique libre et non pas une union de la naturalité immédiate et des penchants. »¹⁶⁷ Dans la famille, les enfants sont élevés, et ce n'est pas seulement leurs besoins naturels qui sont satisfaits, mais aussi leur développement éthique qui est préparé. Ainsi, les enfants sont éduqués pour les aider à trouver leur place dans la société civile. Mais la famille est encore basée sur l'amour, un sentiment qui contient un élément naturel, qui a besoin d'être subsumé dans le tout éthique. Cette première détermination de l'Idée laisse sa place à la société civile, où les relations n'incluent pas l'amour.

Société civile

Nous avons indiqué ci-dessus que l'une des fonctions de la famille est l'éducation des enfants pour leur préparer au monde extérieur. Grâce à l'éducation, les enfants grandissent et deviennent adultes, qui cherchent à maximiser leurs intérêts privés. Cette maximisation n'est possible que par le travail, puisque c'est en travaillant que la personne se comprend dans son existence physique, qui est la première sphère extérieure pour la conscience. Or, il faut indiquer que cette conscience n'est pas la conscience d'un individu particulier, mais l'essence de conscience, la conscience en tant qu'elle-même, comme la société ne dépende pas des volontés singulières des individus. Par contre, les individus sont des moments dans la conscience.

¹⁶⁷ PR§167-168, p. 334-334.

Quand la conscience se pense, elle prend elle-même comme le concept, car elle fonctionne seulement avec les concepts. Quand la personne s'approprie en travaillant, et ainsi comprend ce qui est l'objet de sa conscience, elle se prend en tant qu'un concept réalisé, c'est-à-dire, en tant qu'une Idée. Cette appropriation de soi-même est en même temps l'appropriation de la nature. Quand celle-ci est reconnue par d'autres êtres conscients, ou bien, d'autres personnes, l'appropriation devient propriété. Quand tous les membres de la société civile reconnaissent la propriété des autres de cette manière, le marché vient à l'être. Le marché est le domaine d'interdépendance universelle des agents conscients comme des êtres physiques. Cette interdépendance des individus donne le fondement pour leur bien-être et leur sécurité. Donc, le marché est un premier pas vers l'universalité. Pourtant, cette satisfaction mutuelle des intérêts privés a un élément négatif. En ce qui concerne la réalisation de la justice, elle donne un aperçu à la personne de ce que c'est que d'habiter dans une société des hommes : la coopération est une appartenance à un tout plus grand que lui. Dans la société civile, les individus ont des moralités diverses mais ce n'est pas important puisque cette société est dans le domaine objectif. Ce qui est important est l'unification des fins particulières en une fin universelle.

Étant donné que la société civile donne la sphère extérieure où la liberté se réalise, il fournit le fondement pour la justice. À savoir, la subjectivité de la famille est objectivée, et la relativité devient plus proche à la totalité. Grâce à la société civile, les déterminations de l'Idée s'approchent plus vers la finalité qu'elles doivent accomplir. Ce ne sont pas les seules nécessités naturelles qui sont satisfaites par la société civile. Les nécessités naturelles sont dépassées par l'imagination qui crée des nouvelles nécessités, ces besoins ne sont donc pas naturels mais découlent des représentations conscientes. C'est en ce sens que « l'Esprit paraît descendre dans le monde du besoin »¹⁶⁸.

L'aspect universel de la société civile donne le premier domaine pour l'unification des fins particulières. Mais la société civile a aussi un aspect particulier. Dans la société civile, la personne est encore particulière, car les intérêts privés sont particuliers. Or, le particulier, sans l'État, serait le mauvais infini. Dans la société civile, l'État est « l'État de la détresse et de l'entendement »¹⁶⁹. Si la société civile était

¹⁶⁸ Dupire, « Famille, besoin, travail et société civile chez Hegel » dans *La société civile*, colligé par Jacques Chevalier, Presses Universitaires de France, 1986, p. 41.

¹⁶⁹ *PR*§183, p. 351.

suffisante pour la réalisation de la justice, l'État serait une nécessité extérieure. « Si l'État est confondu avec la société civile et si sa destination est située dans la sécurité et la protection de la propriété personnelle, *l'intérêt des individus singuliers comme tels* est alors la fin dernière en vue de laquelle elles sont réunis. »¹⁷⁰

État

La société civile donne une apparence de tout éthique, et l'État le développe davantage vers l'appartenance à la citoyenneté. La conscience du soi de l'individu n'est pas libre quand elle est isolée des autres êtres conscients. Dans l'État, la conscience du soi devient libre objectivement. C'est ainsi que l'individu comprend sa singularité dans la totalité de la vie éthique. La conscience individuelle devient la conscience universelle, le concept de la liberté est réalisé dans cette reconnaissance de soi-même dans le tout social qui est plus grand que la conscience singulière. Par le vouloir de la liberté, l'individu affirme les conditions qui lui fait possible, qui n'est que l'État.

L'existence de la famille et la société civile suppose l'existence de l'État. Car, alors que la famille est purement subjective, la société civile est purement objective. Étant donné que c'est dans l'État que le dépassement du purement objective et du purement subjective est possible, l'État est la seule catégorie qui peut établir la justice éternelle, la fin de la vie publique. Or, l'État est la réalité effective de l'Idée éthique. La vie éthique rend possible la réalisation du concept de la justice, et c'est ainsi que le domaine des choses devient le domaine de la rationalité. La liberté est concrétisée par l'État, c'est-à-dire, le concept de liberté et son objectivité sont unifiés. « L'État est le rationnel en et pour soi, » car il est « effectivité de la volonté substantielle »¹⁷¹.

L'État n'est pas un instrument mécanique de gouverner (rappelons l'enjeu de mécanisme et téléologie), mais le tout éthique en soi et pour soi contre la moralité. L'État rend l'Esprit objectif, autrement dit, l'État est l'existence de l'Esprit dans le monde des choses. –Ici, l'État est employé dans le sens de l'Idée de l'État, non pas des états politiques singuliers, qui ne sont que des apparitions de la rationalité qui se trouve dans l'Idée de l'État-. Le déroulement de l'Esprit, qui est l'enjeu principal de tout le système hégélien, est réalisé par l'État, dans l'histoire.

¹⁷⁰ PR§258R, p. 417.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 417.

L'État n'est pas le résultat du mécanisme naturel, dans lequel il n'y a que la motion, extérieur à la nature des choses. L'État est la finalité du mouvement qui est téléologiquement déterminée. Puisque l'État est le tout éthique en soi et pour soi, il est une nécessité extérieure et une fin immanente. Lorsque l'État est une nécessité extérieure, agir conformément aux lois est un devoir pour les citoyens ainsi que les gouverneurs. La fin de l'État étant le droit, tous les membres de l'État, soit citoyen, soit gouverneur ont des droits dans l'État.

CHAPITRE 3 LA SOUVERAINETE HÉGÉLIENNE ET LA LIBERTE

Hegel revendique que sa conception de souveraineté, c'est-à-dire, la relation entre le citoyen et l'État donne le fondement pour la liberté. Mais la souveraineté hégélienne rend-elle possible la liberté ? En essayant de répondre à cette question, nous analyserons dans un premier temps le développement de l'histoire qui se libère de la nature, le mouvement de l'affirmation de soi de la conscience, par lequel l'être conscient reconnaît la liberté. Cette analyse nous mènera dans un deuxième temps à l'évaluation du mouvement dialectique de l'État. Étant donné que la philosophie politique hégélienne est fondée sur son système de la logique, nous analyserons la relation entre le citoyen et l'État de la même manière que la relation entre particulier/universel et tout/partie. Et enfin, nous discuterons la façon dont cette relation est affectée par l'approche téléologique de l'histoire.

Section 1 Le développement de la conscience dans l'histoire

Chez Hegel, l'idée de la liberté est fondée sur la rupture de l'état de nature de l'être conscient. Or, étant liée à la pensée, la liberté, en tant qu'objet de l'esprit, n'est pas compris d'une manière partielle par l'entendement à travers l'affirmation et la négation de la volonté. La volonté, à ce niveau, peut s'abstraire de toutes les choses, elle est l'indétermination pure. La réflexion pure du « moi » à lui-même crée une distinction entre le « moi » et les choses extérieures, c'est-à-dire la nature. En conséquence, la volonté, comme la liberté, est au-dessus du mécanisme naturel. L'être conscient se libère de la nécessité mécaniste de la nature, et comprend que sa conscience ne lui est pas extérieure : il n'est pas ce qu'il n'est pas. Cette abstraction pure, cette abrogation de toutes les fins peut même mener l'être à l'abstraction de sa propre existence : par exemple, la notion de se donner la mort. Hegel revendique que l'animal n'a pas une telle notion, et l'abstraction pure appartient à l'être conscient.

Mais une volonté qui s'abstrait purement doit être abrogée car ses volitions n'ont pas un mouvement de soi à l'extérieur pour se réaliser. Les volitions sont objectivées. Pourtant, c'est juste une liberté objective, et il est indispensable que nous ne nous contentions pas de cette liberté de l'entendement, et que nous recherchions la liberté

de la raison, ce qui nécessite l'explication du développement de la conscience dans l'histoire. Sinon, la liberté restera en tant que non réalisée, en tant qu'une simple apparence de la liberté.

La liberté de la raison est une liberté réalisée, objectivée. Cette objectivation n'est possible que si la personne se donne une sphère extérieure dans laquelle elle approprie les objets extérieurs, et les autres personnes connaissent cette appropriation. Ces choses extérieures qui sont impersonnelles et dépourvues de la liberté et du droit sont introduites dans la sphère de la personnalité qui est une disposition pour interioriser le droit. La personne dépossède les choses extérieures de leurs qualités qui sont opposées à elle, et surmonte ainsi l'opposition du monde et approprie son contenu. Quand la personne se détermine à travers les choses extérieures, elles portent l'empreinte de son esprit (*Geist*). C'est ainsi que l'être est subsumé de son immédiateté, devient d'abord une possession, ensuite une propriété, et enfin l'Idée.

Dans l'ensemble, l'esprit est ce qui contient toutes les choses, naturelles et historiques. Dans la même façon que la substance spinozienne, l'esprit est la cause de soi, « il n'est que le mouvement de son activité »¹⁷². Or, les événements historiques sont le développement de l'Idée de liberté, commençant par le plus primitif et résultant par le plus développé. Chaque moment a sa propre réalité et est une totalité en soi, en tant qu'il est considéré dans la totalité en et pour soi de l'Idée. Cette Idée est la totalité de ses moments, qui forment leur contenu à travers les événements de l'histoire universelle du monde.

Le développement de l'histoire mondiale est fondé sur la dialectique en tant que présentée dans la logique hégélienne. D'abord la conscience se réalise (identité), et puis elle se nie elle-même en se donnant une sphère extérieure dans laquelle elle peut réaliser le concept de la liberté (différence) et abroger l'opposition du monde extérieur à la conscience (contradiction), et ainsi elle devient un principe plus haut. Bref, l'esprit est objectivé à travers les choses extérieures et la conscience apprend l'universalité de développement de l'esprit.

Le développement de l'esprit, affirme Hegel, a un caractère temporel. Or, comme nous avons indiqué au-dessus, la temporalité de l'histoire est différente de celle de la nature, même si les deux sont contenus dans l'esprit. Cette différence est énoncée

¹⁷² PR§352, p. 550.

par les concepts de moment et d'instant. Alors que l'instant est assujéti à la temporalité naturelle, le moment est médiatisé par la conscience. En conséquence, les instants deviennent des moments, et c'est le commencement de l'histoire et de la rationalité. S'il n'y avait pas de médiation, les instants suivraient les uns les autres, et par conséquent ils nieraient les uns aux autres. Il n'y aurait pas d'unité entre les événements, et ainsi les événements n'auront pas de sens. Dans ces conditions, l'homme ne s'abstrairait pas de ses conditions naturelles, et serait assujéti au mécanisme de la nature.

Le développement de l'histoire se révèle en quatre moments historiques, chacun étant préservé dans un moment plus haut. Ces quatre moments représentent les cultures et les coutumes dans le monde, qui sont toutes particulières, et par lesquelles l'esprit s'actualise par le développement de la conscience.¹⁷³ Ces quatre moments correspondent aux quatre principes de la libération de l'esprit. Le premier de ces moments est la révélation de l'esprit substantielle, à qui correspond le règne oriental, « le point de départ absolu de tout État dans l'histoire »¹⁷⁴. La médiation de la conscience dans le moment oriental est limitée, puisqu'il n'y a pas d'institutions établies entre les citoyens et le souverain, et que le gouvernement est soumis au caprice du souverain. Au deuxième moment, le moment grec, l'esprit substantiel est reconnu par la conscience, de la même manière indiquée plus haut. « Dans cette détermination, le principe de l'individualité personnelle se dresse, mais il n'est pas encore imbu de soi-même, il est au contraire maintenu dans son unité idéale. »¹⁷⁵ A ce niveau, la rupture entre la nature et la personne n'est pas encore accomplie. Au troisième moment, le moment romain, la vie éthique prend une forme négative dans laquelle l'individu est déchiré entre deux extrémités : l'intérêt individuel et la finalité universelle. L'esprit est dans son apparence, dans l'universalité abstraite. Dans le quatrième et le dernier moment, l'esprit atteint sa vérité dans son essence propre et en commençant par cette essence, vient enfin à l'existence. Ici, l'esprit est objectivé, la liberté est réalisée lorsque la nature divine et la nature humaine s'unifient. C'est le moment allemand dans lequel Hegel réclame que tous les autres moments soient finalisés afin de révéler la vérité immanente de l'esprit. La vérité est la liberté qui

¹⁷³ EN§548, p. 326.

¹⁷⁴ PR§355R, p. 553.

¹⁷⁵ PR§356, p. 554.

n'était pas comprise par les cultures qui précèdent. La vérité est objectivée dans le moment allemand.

C'est manifestement une approche eurocentrique à l'histoire. La culture européenne, et surtout la culture allemande, est représentée comme supérieure à toutes les autres, qui, selon Hegel, semblent figées dans le temps, et ne sont pas assez développées comme la culture chinoise. Le christianisme synthétisé avec l'identité nationale allemande fait la différence entre ce dernier arrêt de l'histoire et les cultures non chrétiennes ou non allemandes. Dès lors, comme l'État est primordial et supérieur à ses moments, le moment allemand est supérieur aux toutes les autres cultures, et ainsi est doté de droit de les soumettre. L'empreinte de l'esprit, l'inscription de Dieu lui-même laisse son empreinte sur les peuples du monde à travers les allemands. Les mots définitifs de l'histoire sont énoncés par les allemands.

La position finale de moment allemand dans le système politique hégélien est similaire à celle du moteur non mû d'Aristote : « tout changement est changement de quelque chose, par l'action du... premier moteur »¹⁷⁶. Le moteur non mû de Hegel, la substantialité de l'esprit, stabilise les moments précédents -et temporellement, et logiquement- dans une finalité, l'État moderne européen. La pensée hégélienne est celle d'une 'fin de l'histoire'. Une plus récente formulation de cette pensée trouve son énoncé chez Fukuyama, dans le livre largement contesté, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, qui se base sur la téléologie hégélienne. Fukuyama, de la même façon que Hegel, affirme que l'Idée occidentale est triomphante sur ses alternatives idéologiques. Il abandonne l'idée selon laquelle le communisme et le fascisme sont des alternatives solides au libéralisme occidental (pourtant, nous n'affirmons pas que Hegel serait un avocat de la démocratie libérale, étant donné qu'il définit la démocratie comme une « représentation *inculte* du peuple »¹⁷⁷), et ainsi réclame que l'homme a atteint la fin de son évolution idéologique. Fukuyama ajout que « les principes de liberté et d'égalité issus de la Révolution française... représentaient le point ultime de l'évolution idéologique au-delà duquel il était impossible de prolonger l'évolution »¹⁷⁸ c'est-à-dire, depuis la Bataille d'Iéna dans laquelle Napoléon vainquit la monarchie prussienne.

¹⁷⁶ Aristote *Métaphysique* 1069b35, p. 382.

¹⁷⁷ PR§279R, p. 476.

¹⁷⁸ Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, (trad. Denis-Armand Canal), Champs Flammarion, 1992, p. 93.

L'évolution idéologique que Fukuyama souligne et le développement de l'esprit chez Hegel sont des concepts similaires parce que tous les deux indiquent une fin réalisée. Tout est logiquement déterminé vers un moment précis. Nous avons indiqué que selon Hegel, l'être doit devenir une personne – un agent dans l'histoire, i.e. dans le développement de l'esprit pour qu'il puisse se réaliser en tant qu'être conscient. Pourtant, cette nécessité nous laisse avec la question suivante : dans la détermination téléologique comme celles de Hegel et de Fukuyama, y a-t-il une différence réelle entre le sujet et la personne ? N'est-il pas vrai que la personne est assujettie à la finalité de l'esprit et qu'elle perd ainsi la possibilité d'être libre ? Ne devient-elle pas une simple étape dans le développement de l'histoire ? Nous développerons cette discussion ci-dessous.

Même si la volonté est dans l'étape abstraite, son indétermination singulière est déjà déterminée par l'universalité. Ainsi, la volonté n'est jamais un être indépendant, sa valeur de vérité en visant le droit universel détermine la volonté en tant que moment de la totalité : la volonté singulière reflète la totalité. Si la qualité dialectique de la volonté est omise, le droit n'est que le droit abstrait par lequel seulement la préservation des individus est assurée. Bref, le droit abstrait est la liberté seulement dans le sens négatif.

Bien que le concept de la volonté soit d'abord abstrait, il enveloppe déjà les notions de l'universalité et de l'individualité, il est donc déterminé par ces notions. Pourtant, il n'y a pas de progrès ou de médiation dans cette première étape, et quand la volonté non déterminée est médiatisée par la volonté déterminée, la volonté devient l'être pour soi, c'est-à-dire la volonté individuelle, i.e. la personne. Dans la personnalité, le sujet se considère comme un objet, et ainsi se différencie des autres êtres. En d'autres termes, la personne persévère à se différencier de la nature. Cependant, ce n'est qu'un aspect de la personnalité. Après cette différenciation avec la nature, la personne essaie d'abroger cette négativité et de subsumer son essence au concept de la personne, autrement dit se réaliser dans le monde objectif. Cette définition nous indique que la personne est un concept déterminé par l'Idée universelle de droit. Une personne est, bien sûr, finie. À cause de cette détermination, elle se reconnaît en tant qu'universelle, libre, et infinie dans sa finitude.

La personne peut s'abstraire infiniment, mais elle est en même temps totalement déterminée. La personnalité a la tâche de rendre sublime quelque chose de mondaine.

Elle est la singularité du concept de la volonté, et ainsi « le moment où [elle] quitte son identité pour passer à l'être-autre »¹⁷⁹. La personnalité est une disposition pour interioriser le droit et pour que le sujet agisse vraiment selon le droit, il doit être « une personne et respecte les autres en tant que personnes »¹⁸⁰.

Le droit réalisé prend des différentes formes. L'une de ces formes est la propriété ; le droit qui s'énonce par la personne. Même si la propriété est indispensable pour l'Idée de liberté, quand elle est définie seulement en tant que satisfaction de détresse, elle n'est pas rationnelle en et pour soi. Elle ne peut trouver son aspect rationnel que si « la simple subjectivité de la personnalité s'abolit »¹⁸¹. La simple subjectivité est abolie, et elle est réalisée en tant que droit objectif. Cette réalisation n'est possible que dans la vie éthique, et cette objectivation est accomplie dans l'État hégélien. Cet État déclare qu'il élève les hommes du niveau des incultes à une société noble dans laquelle ils cherchent à protéger non seulement leurs propres intérêts, mais s'aperçoivent comme des acteurs éthiques dans l'histoire et agissent ainsi.

Ces acteurs éthiques, qui sont des individus, forment tous ensemble l'État politique, et chacun d'eux a des intérêts particuliers. Étant donné qu'ils ont un corps, leurs besoins et intérêts privés doivent être satisfaits, ce qui est accompli par la société civile. Pourtant, les individus ne sont pas seulement doués de corps, mais aussi de l'Esprit, qui selon Hegel est incommensurable avec le corps et supérieur au corps. Il est vrai que la société civile en général est formée par des individus, néanmoins l'ensemble de leurs corps serait une communauté, un agrégat, plutôt qu'une société. Dans ce cas, la société civile remplacerait la société, qui est basée sur le « chacun pour soi », et une société dans laquelle il n'y aurait pas d'unité. Toutefois, quand les individus forment une société en s'assujettissant au développement de l'Esprit, une vraie société vient à être. Cet assujettissement ne provient pas d'une nécessité extérieure, mais d'une fin immanente. Cette fin définit l'État en tant que domaine où l'Esprit tente de se réaliser, ou encore de réaliser la vie éthique. « L'homme cultivé, l'homme advenant à l'interiorité, veut être lui-même en tout ce qu'il met en œuvre. »¹⁸² Dans cette totalité qui est la vie éthique, l'individu se réalisera complètement et le fait de s'assujettir indiquera qu'il devient libre.

¹⁷⁹ *SL* 12.33, p. 272.

¹⁸⁰ *PR*§36, p. 183.

¹⁸¹ *PR*§41Add, p. 188.

¹⁸² *PR*§107Add, p. 642.

Section 2 La subsomption des contradictions

Dans l'argumentation susmentionnée, l'effort de Hegel pour écarter les dichotomies immanentes dans son système, qu'il nomme les contradictions, est évident. En se basant sur cette argumentation, Hegel revendique que les individus désirent nécessairement former la vie éthique, et instrumentalisent ainsi leurs singularités afin d'obtenir l'universalité de la totalité éthique. Les intérêts particuliers des citoyens, qui sont l'existence objective de l'État, et les modes finis de son unité substantielle, sont préservés et médiatisés dans les intérêts de l'État, qui est l'universel. L'individu qui a fait un pas vers l'histoire en se transformant d'un sujet à une personne, se libère nécessairement, vient d'apprendre l'être substantiel -l'esprit-, et ainsi comprend ce qui est fini en le comparant à l'esprit infini. Par cette reconnaissance, la personne atteint l'existence objective : elle performe ses droits comme des devoirs, et est prête à payer pour les services qui sont lui offerts par l'État. La personne reconnaît sa finitude en se comparant avec l'État, la réalisation du concept de droit. Le droit est en et pour soi seulement par cette reconnaissance des personnes, c'est-à-dire, quand les individus, en tant qu'êtres finis, sont les citoyens d'un État et s'assujettissent à cet État qui est l'être substantiel.

Par la suite nous retrouvons une discussion sur les dichotomies unifiées : quels sont ces dichotomies, et qu'est-ce que Hegel tente de faire en les unifiant ? Nous avons déjà fait l'exposition de la dialectique hégélienne qui est fondée sur une conception d'histoire téléologique. Dans ce cadre, nous analyserons les dichotomies de singulier/universel, et substantiel/fini. Quel type de société Hegel nous offre-t-il en résolvant ces contradictions ? Une synthèse de la méthode dialectique et l'historiographie téléologique peut-elle vraiment apporter la liberté ? La liberté est-elle pour tous, ou non ? Dans cette subsomption des contradictions, comment les oppositions suivantes sont-elles affectées : le devoir/le droit, le citoyen/l'État (ou le souverain), le service/la contrainte, et enfin la liberté/la nécessité ?

La conception de la souveraineté hégélienne se base sur un certain type de relation tout-partie. L'état politique est l'Idée de l'État actualisée, et tous les autres éléments dans l'État –la famille, la société civile, l'individu- sont des parties dans ce tout. L'État n'est pas formé par le rassemblement des éléments plus petits afin d'obtenir des plus grands. L'origine de la société n'est donc pas l'individu. Or, le tout

est l'universel. Ce qui est universel est nécessairement rationnel. Donc le particulier et le singulier deviennent universels, et les sphères particulières et individuelles sont subsumées sous l'universalité. Ainsi, la volonté singulière de l'individu doit s'assujettir à la loi universelle de l'État. Bref, l'État est doué d'une plus grande réalité que les particuliers qu'il inclut : la partie est à être examinée « dans sa relation avec le tout »¹⁸³.

État, le tout, est ce qui est substantiel, et les individus, les parties, sont finis. Dans le but de libérer de la nature et de l'immédiateté, les individus ont besoin de l'État. Sinon, ils resteraient dans la subjectivité, et ne pourraient pas objectiver leur propre essence.

Or dans l'État, les individus sont unifiés. Par contre, un agrégat d'individus forme la société civile qui n'inclut pas l'élément unifiant de l'État, et ainsi n'est qu'une nécessité extérieure. Il est clair que chez Hegel, l'élément fondateur de la société est quelque chose en dehors du désir des individus de vivre ensemble.

Hegel affirme que la personne se libère de la naturalité, mais cette libération ne dépend pas seulement d'elle-même. Enfin, les personnes, qui ne sont plus simplement des êtres naturels, ne sont que des personnes par une détermination extérieure : l'État, ou le souverain qui est l'incarnation de l'État. En conséquence, la fin de la société est en dehors d'elle-même : dans la volonté du souverain qui est exempt de toute contrainte. Cette volonté est logiquement supérieure aux volontés des citoyens, car elle est universelle – elle est la plus inclusive au-delà de toute particularité. Contre cette inclusion, les citoyens n'ont aucune autorité : « l'universel apparaît partout comme un déterminé, un particulier tout comme l'individuel n'arrive nulle à part à une véritable universalité »¹⁸⁴. L'État est le substantiel car il est l'universel.

La substantialité de l'État est l'esprit qui connaît et veut lui-même. L'individu, la famille et la société civile sont les moments de la connaissance de soi-même de l'Esprit, et ils existent dans la mesure où ils expriment la substantialité de la volonté. La famille en tant que la subjectivité simple et la société civile en tant que l'objectivité simple manquent l'unité de l'État et sont des modes finis du retour au soi de l'Esprit. Quant aux individus, ils ne peuvent entrer dans le domaine du droit que s'ils font partie

¹⁸³ PR§261R, p. 434.

¹⁸⁴ Marx, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », dans *Œuvres philosophiques* Volume I, (trad. J. Molitor), Éditions Champ Libre, 1981, p. 410.

de la famille et de la société civile. Donc l'individu est subordonné non seulement à l'État, mais aussi à la famille et à la société civile. Il ne peut que représenter le domaine du droit abstrait.

Même si c'est un droit pour l'individu de jouir des avantages de la citoyenneté, ces avantages sont aussi un devoir. Or, Hegel revendique que le concept de devoir n'est pas une simple obligation : seulement un citoyen libre peut avoir des devoirs, mais l'obligation peut appartenir à la fois à un citoyen et à un esclave car le devoir est la reconnaissance du droit et le respect pour le droit, et le droit n'est que l'objectivation de la liberté. Ainsi, l'identité du devoir et du droit indique la liberté de l'homme.

Pourtant, au cours du développement de l'Idée, c'est-à-dire, dans le domaine phénoménal, les catégories de droit et de devoir sont différentes : un devoir pour moi put être un droit pour un autre. Dans l'État, par contre, remplir les devoirs et atteindre les intérêts particuliers sont la même chose. Ainsi, le particulier devient l'universel. Cette chose que l'État exige de l'individu en tant que devoir, est aussi le droit de l'individualité.¹⁸⁵ L'individu est libéré par le devoir de : (a) ses impulsions naturelles ; (b) la liberté abstraite du domaine phénoménal qui tombe sous le droit abstrait, le domaine dans lequel ce qui est un droit pour moi est un devoir pour un autre ; (c) la moralité, ou bien ses affirmations morales sur le conflit entre l'obligation et le désir. Dans le domaine éthique par ailleurs, l'homme a des devoirs dans la mesure où il a des droits¹⁸⁶, et vice-versa.

L'objectivation du droit comme droit requiert la reconnaissance des sujets conscients. Le moment où la volonté particulière et la liberté abstraite obtiennent un caractère universel est le moment où la personne connaît ses droits en tant que ses devoirs. À partir de ce moment, gouverner est un devoir, et un droit pour le souverain, et être gouverné est un devoir et un droit pour le citoyen. En conséquence, la liberté abstraite et la volonté particulière sont subsumées par le devoir. La volonté arbitraire de la subjectivité et la volonté particulière de l'objectivité sont élevées au niveau de la volonté universelle du souverain. Le devoir est formulé comme la limitation de la liberté abstraite, il unifie la société en bannissant la volonté particulière d'agir au hasard. Ainsi, l'individu se libère en performant ses devoirs, et atteint la liberté substantielle.

¹⁸⁵ PR§261Add, p. 704.

¹⁸⁶ PR§155, p. 324.

Dans le premier moment où l'individu se libère de ses impulsions naturelles, le droit et le devoir sont abordés du point de vue phénoménologique : ce qui est un droit pour moi est un devoir pour un autre. Y a-t-il, pourtant, un devoir substantiel qui est la même pour tous, qui ne revêt pas des sens différents ? Dans *PR*§324, Hegel affirme que la préservation de l'indépendance et la souveraineté de l'État sont les devoirs substantiels des individus « par la mise en danger et le sacrifice de leur propriété et de leur vie ». Or, nous constatons ici que l'élément unifiant de la société n'est pas pour des individus, mais malgré des individus. La préservation des intérêts privés est annulée et le citoyen qui n'est que le mode fini est englouti par la totalité de la substance. Si la liberté des esprits et des corps singuliers est ainsi sacrifiée au tout éthique, autrement dit si l'État engloutit les citoyens, à qui appartient la liberté ? Le fait que les volontés des êtres singuliers sont ainsi écartées indique que la différence entre le devoir et l'obligation n'est pas essentielle, mais celle d'un degré. Le citoyen, contrairement à l'esclave, peut approprier des choses et jouir de quelques droits, mais ces droits peuvent être limités, même être annulés, en cas d'un conflit d'intérêts entre le citoyen et l'État. L'identité du devoir et du droit ne garantit que partiellement la réalisation de la finalité individuelle. Ce principe affirme certes la nécessité du citoyen de se positionner en visant les obligations forcées de l'extérieur par l'État. Donc, le citoyen n'est qu'un esclave ayant des chaînes plus longues. Il est moins limité, mais il n'est pas libre au sens hégélien : il ne peut pas se déterminer mais il est déterminé de l'extérieur, par l'État.

La catégorie de l'État chez Hegel est employée en trois sens : (1) L'État d'un peuple, (2) l'État politique qui entre en rapport avec d'autres États politiques, (3) l'État dans l'histoire du monde, comme l'Esprit du monde,¹⁸⁷ c'est-à-dire, l'Idée de l'État. La souveraineté n'est pas celle d'un État sur un agrégat des individus : elle est fondée sur le droit absolu, celui de l'Esprit du monde. Toutes les étapes dans le développement du droit sont subsumées dans cette totalité. Même les États politiques particuliers sont le résultat de « la progression de la conscience de soi de l'esprit du monde »¹⁸⁸.

Or, quant à Hegel, l'Idée de l'État doit s'actualiser par les particularités –la famille et la société civile– donc ils sont aussi des moments nécessaires dans l'État : « *l'existence* de la liberté dans une de ses déterminations propres »¹⁸⁹. L'Idée de l'État

¹⁸⁷ *PR*§33, p. 180.

¹⁸⁸ *PR*§347, p. 547.

¹⁸⁹ *PR*§30, p. 175-176.

est objectivée dans l'État politique, ainsi l'existence actuelle de l'Idée se retrouve dans les institutions et les parties de l'État. Par conséquent, il n'y a une existence actuelle de l'État que par la famille et la société civile. Si l'État politique est un organisme, ses parties sont le résultat du développement de l'Esprit comme actualité objective. Elles sont nécessaires, car l'Idée est objectivée à travers leurs existences. Pourtant, leur nécessité est celle d'une subordonnée, car elles ne sont que des déterminations de l'Idée de la liberté. L'État ne provient ni de l'individu, ni de la famille, ni de la société civile. Sinon l'Esprit serait rendu passif, car ce point de vue « conduit seulement à un assemblage [;] or l'esprit n'est rien de singulier, [il est] au contraire l'unité de singulier et de l'universel »¹⁹⁰. Cette phrase peut être plus correctement reformulée comme ainsi : 'L'individu est déterminé par l'universel, mais une petite place est réservée pour l'autodétermination. La famille est déterminée par la volonté arbitraire de l'individu. La position de l'individu dans la société civile est encore déterminée par sa volonté, à travers le choix de sa vocation. Mais ces déterminations n'ont qu'une valeur négative par rapport à la toute-puissance de l'État. Il y a plusieurs exemples pour cette affirmation dans le *PR*, parmi lesquels nous trouvons l'un qui est frappant : « Il faut vénérer l'État comme un divin terrestre »¹⁹¹. Cela signifie qu'il n'y a pas en dehors de l'État et de son développement, que la socialité est définie en visant la totalité et l'universalité de l'État. Les éléments de la socialité sont des étapes du retour au soi de l'État, le retour de l'État à sa propre conscience.

Les droits des individus sont subordonnés au droit de l'esprit du monde, c'est-à-dire, à l'Idée de l'État. La définition du patriotisme qui suit est la preuve pour cette affirmation : le patriotisme est « la disposition d'esprit qui... est accoutumée à savoir que la communauté est l'assise substantielle et la fin ».¹⁹² Cette approche globale et téléologique à la vie sociale montre l'importance accordée à la continuation de l'État sur celle des individus et des éléments de la socialité qui sont logiquement inférieurs. Dans le cadre de cette détermination, les fins particulières des citoyens ne sont pas des fins nécessaires, en et pour soi, mais au contraire, elles sont médiatisées en visant la totalité de l'État. Les individus ne peuvent atteindre ses propres fins qu'en se faisant « un maillon de la chaîne qu'est cette connexion »¹⁹³.

¹⁹⁰ *PR*§156, p. 325.

¹⁹¹ *PR*§272Add, p. 715.

¹⁹² *PR*§268R, p. 439.

¹⁹³ *PR*§187, p. 354.

En définitive, les individus sont coincés entre les extrêmes de l'universalité et de la singularité car la justice est universelle et l'union qui suit de cette universalité est son véritable but. Toutes les autres formes de l'activité ont pour fin cette union. En conséquent, les individus doivent désirer l'universel en cherchant leurs propres intérêts, du fait que la fin de l'État inclut les intérêts universels, et ceux du particulier. Or, même si Hegel revendique que la préservation des intérêts particuliers réside dans la préservation des intérêts de l'État, les intérêts particuliers peuvent être écartés quand il est nécessaire pour la continuation de l'État. La continuation des individus particuliers ne change pas les fins générales de l'État. « Tous les buts de la société et de l'État sont les propres buts des [individus] privés ».¹⁹⁴ Les individus doivent ainsi être déterminés comme des porteurs d'une finalité, dans laquelle ils ne sont que des entités réelles en et pour soi, mais existent en soi. L'élévation des individus au niveau de l'universalité est coûteuse : ils donnent leur existence réelle, et la position d'un mode fini leur est donnée en échange. Selon Marx, « Hegel part des prédicats de la détermination générale au lieu de partir de l'être réel (*hypokimenou*, sujet) ... Hegel ne considère pas l'universel comme l'essence réelle du réel-fini, c'est-à-dire de l'existant, du déterminé, ni ce qui est réellement comme le *vrai* sujet de l'infini »¹⁹⁵. Les individus se trouvent dans une impasse en tant que citoyens. Pour que les sujets entrent dans le domaine du droit, ils doivent devenir des personnes et ainsi se déterminer. Afin de réaliser leurs propres intérêts, ils doivent s'assujettir aux intérêts de l'État qui trouve son origine en dehors des citoyens.

Chez Hegel, « ce n'est pas le même individu qui développe une nouvelle détermination de son être social. C'est l'être de la volonté qui, soi-disant, développe des déterminations en les tirant de lui-même »¹⁹⁶. Donc, l'élément fondateur de l'État n'est pas les personnes mais le développement de la volonté universelle : c'est une volonté sans personnalité qui convainc les volontés singulières. En conséquence, ce n'est pas la volonté singulière qui détermine l'individu dans la réalisation de la liberté en lui-même. Même si l'acte volontaire est défini comme la détermination de soi-même pour être libre, la détermination du singulier par l'universel rend cette définition invalide. Partant, il n'y a pas des personnes singulières, mais seulement une personne absolue à laquelle les hommes participent partiellement. La personnalité perd son

¹⁹⁴ EN§486, p. 284.

¹⁹⁵ Marx, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », p. 395.

¹⁹⁶ Marx, « Critique de la philosophie de l'État de Hegel », p. 412.

caractère absolu. L'acte du « moi » qui se réfléchit est réduit à nul. En échange, « Je veux » du souverain détermine le « moi », et l'élève à la vie éthique. Bref, le « moi » est déterminé par le « je veux » du souverain, et la volonté individuelle est limitée par la famille et la société civile. Mais la détermination de la volonté individuelle ne détermine pas la forme et le contenu de l'État, et son existence est secondaire à la volonté du souverain.

À partir de la définition du droit comme devoir, nous pouvons affirmer que la relation entre le citoyen et l'État est déterminée par la continuation de l'État, mais pas par la continuation de la vie des individus. Quand les actions et les intentions des citoyens semblent contredire la finalité de l'État, elles peuvent être contraintes. La coercition de la part du citoyen est différente de celle de l'État. L'une est une violation du droit, tandis que l'autre, comme une seconde coercition, est la correction de la violation commise.

La coercition est basée sur la possibilité de la propriété. Dans la propriété, ma volonté est objectivée dans une chose extérieure. En s'objectivant ainsi, ma volonté a obtenu le caractère de la chose, et maintenant elle peut être assujettie à la nécessité extérieure. Dans ce cas, il peut être contraint. Pourtant la coercition n'est pas une simple force physique appliquée à la propriété et au corps d'un individu (étant donné que le corps est une autre propriété de la personne). Elle est une action contre le droit, comme la propriété est une première condition pour la réalisation du droit. Cette première coercition est annulée par une deuxième, qui est médiatisée par le droit.

La continuation de la coercition dans le sens de la violation du droit est un crime. Le crime est un acte qui lèse le droit, et ainsi réduit une chose à nullité. Dans ce cas, l'individu peut être puni par la loi. Or, la peine est l'abolition de l'infraction du droit.¹⁹⁷

Vu que la peine et la coercition sont médiatisées par le droit, elles sont dans le domaine de la volonté universelle. Le fait qu'elles sont médiatisées ainsi indique l'existence des lois et des magistrats, car faute de quoi, elles ne seraient que de la vengeance. Or, la vengeance est « l'action d'une volonté subjective »¹⁹⁸. Dans les sociétés qui manquent une loi, il n'y a que de la justice vengeresse. Mais dans les sociétés qui ont des lois, il y a la justice punitive. Dans ces sociétés, la volonté subjective est subsumée dans la volonté universelle. Quoique ceux soient les

¹⁹⁷ *PR*§95, p. 245 ; *PR* §97Add, p. 636 ; *PR*§98, p. 247.

¹⁹⁸ *PR*§102, p. 254-255.

magistrats qui décident l'injustice et la justice, leurs volontés singulières veulent ce qui est universel. Même dans une société avec les lois, si les lois manquent l'élément universel, ce n'est que la vengeance : par exemple, quand les individus décident de poursuivre quelqu'un – d'où suivent toutes les poursuites en justice sont des actions publiques. Si la volonté singulière est le seul élément qui demande la justice, la peine n'est que le droit en soi. La peine comme le droit en et pour soi est l'établissement de la justice, non seulement pour cette personne dont les droits sont violés, mais aussi pour le criminel.

Selon Hegel, y a-t-il un cas où le souverain est criminel ? Puisque le souverain est l'objectivation de la volonté universelle, il est « au-dessus de toute responsabilité »¹⁹⁹. Le fait que les citoyens puissent être punis, mais que le souverain ne soit pas, révèle l'impuissance des citoyens contre le souverain. Étant donné que le souverain ne subit aucun contrôle, les citoyens sont interdits du domaine politique. Enfin, le corps politique est le corps du souverain qui est dirigé par l'esprit du monde. Le corps du peuple est le corps en soi, et sa relation avec l'esprit est médiatisée par le souverain.

Les conséquences de toute cette argumentation sont récapitulées au-dessus.

Premièrement, la finalité de toute la vie éthique est la réalisation du concept de la liberté. Étant donné que la rationalité et l'universalité sont nécessaires, dans la vie éthique universelle, la liberté est nécessairement réelle. Chez Hegel, la liberté ne précise pas ce qui doit être mais ce qui existe déjà, il ne s'agit pas d'une existence quelconque, mais d'une existence universelle. Parmi tous les pays, et au long de toute l'histoire, c'est seulement dans le moment allemand que l'universalité est objectivée. La finalité et l'existence de cette société sont une et même chose. C'est la raison pour laquelle la société allemande est nécessairement libre.

Deuxièmement, l'État est rationnel en et pour soi, parce qu'il est « effectivité de la volonté substantielle »²⁰⁰. Quand la conscience particulière du soi est relevée au niveau de l'universalité, il est doué de cette effectivité. L'unité substantielle de l'État est une fin absolue et non mue, et dans cette unité la liberté obtienne son plus haut

¹⁹⁹ PR§284, p. 484.

²⁰⁰ PR§258, p. 430.

droit. Cette fin ultime est le plus haut droit des individus pour lesquels le plus important devoir est de devenir des membres de l'État.

Troisièmement, la liberté est toujours le résultat des actions rationnelles et volontaires. La liberté est sue et voulue par le sujet conscient, et est actualisée par l'action consciente du même sujet. Pour le sujet conscient, le principe d'agir est d'être éthique. Donc la liberté est actualisée comme l'être éthique par le sujet.

La rationalité consiste, de manière générale, en l'unité de compénétration de l'universalité et de la singularité [:] ici, considérée concrètement quant au contenu, elle consiste en l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté universellement substantielle, et de la liberté subjective, celle du savoir individuel et de la volonté cherchant [à atteindre] des fins particulières.²⁰¹

Quatrièmement, la conscience singulière de soi ne peut pas être la fondation de la liberté. Seulement l'essence de la conscience de soi peut l'être, qui n'est que la raison. « C'est la fin de la raison que la liberté soit effective. »²⁰² La raison s'effectue dans le monde comme la volonté par l'État qui est la fin de la raison. Donc, l'État est l'esprit, il est Dieu qui se matérialise dans le monde. L'État est l'infini et ainsi il est le rationnel en et pour soi.

Or, ces conséquences ne nous mènent pas à la liberté telle que Hegel définit. Même si l'acte éthique en tant que rationalité doit inclure les fins particulières et les fins universelles, quand les intérêts de l'État ne coïncident pas avec ceux de l'individu, l'individu doit céder ses intérêts pour ceux de l'État. En cas d'urgence, tous les intérêts particuliers se concentrent sur la continuation de la souveraineté, et ils sont ainsi sacrifiés. Mais comment l'acte volontaire peut-il être contre les propres intérêts d'un individu, s'il est la préservation des individus ?²⁰³ Si l'acte volontaire n'est pas en vue de la préservation de l'individu, elle serait réduite à nulle. L'acte singulier de l'individu est transformé à l'acte déterminé par la volonté universelle du souverain. La liberté subjective est absorbée dans la volonté du souverain. Comme Isaiah Berlin l'indique, cette approche de la liberté est une contradiction : « Il faut obliger l'être encore mineur et faible à admettre que seule la vérité libère et que la seule manière pour lui de la connaître est de faire aveuglément aujourd'hui ce que d'autres, qui la connaissent, lui

²⁰¹ PR§258R, p. 428.

²⁰² PR§258Add, p. 702.

²⁰³ PR§265R, p. 265.

ordonnent ou le contraignent de faire, convaincus que ce n'est qu'ainsi qu'il parviendra à une connaissance claire et deviendra aussi libre qu'eux »²⁰⁴.

Hegel réclame que la liberté subjective est un élément indispensable de l'État, et critique Platon sur ce sujet²⁰⁵ pour ne pas avoir permis le choix individuel. Premièrement, le manque de la propriété privée chez Platon est contre le droit : il n'y a pas de droit sans la propriété privée qui est l'acte originaire de la conscience éthique. Deuxièmement, le fait que « la répartition des individus entre les états est confiée aux dirigeants »²⁰⁶ indique l'exclusion de la particularité, et donc le déni de la liberté subjective.

En somme, choisir sa profession et obtenir la propriété, -et l'examen par une cour de justice- est plus ou moins tout ce Hegel offre aux citoyens concernant la liberté, c'est-à-dire, la capacité de se déterminer. Le citoyen semble avoir un droit de participer au pouvoir législatif, mais sa présence est seulement accessoire, et les bureaucrates d'État peuvent se passer d'eux. La liberté du citoyen n'est qu'une liberté limitée, elle n'est pas essentielle, mais particulière.

Dans l'État, l'Idée de la liberté est réalisée, pendant que l'individu est réduit à un moyen. Quand l'État est défini comme la « voie de Dieu dans le monde »²⁰⁷, l'individu est assimilé à la finalité de l'État. L'individu ne peut énoncer sa subjectivité que par la médiatisation de la constitution. Pourtant, la constitution est le résultat de l'acte de l'esprit qui veut librement. Comme Marx souligne, « L'homme n'existe pas à cause de la loi, la loi existe à cause de l'homme »²⁰⁸. Mais par la déification de l'État, les individus ne deviennent-ils pas les apparences finies de l'Esprit ? Comme Abensour remarque, « dans la monarchie nous avons le peuple de la constitution, c'est-à-dire non le peuple tel qu'il est dans son être, mais le peuple tel qu'il est posé, reconnu, identifié, bref déterminé par la constitution »²⁰⁹.

²⁰⁴ Berlin, *Éloge de la liberté*, (trad. Jacqueline Carnaud, Jacqueline Lahana), Calmann-Lévy, 1988, p. 199.

²⁰⁵ PR§46, p. 194 ; PR§185, p. 352-353 ; PR§206, p. 371-373.

²⁰⁶ PR§206R, p. 372.

²⁰⁷ PR§258Add, p. 702.

²⁰⁸ Marx, « Critique de la philosophie du droit de Hegel » dans *Œuvres philosophiques* Volume I, p. 401.

²⁰⁹ Abensour, *La démocratie contre l'état Marx et le moment machiavélien*, p. 66.

TROISIÈME PARTIE

L'ONTOLOGIE DE *PRO PATRIA MORI*

Isaiah Berlin, dans son livre *Éloge de la liberté*, rapproche Hegel et Spinoza au sujet du rapport entre la raison et la liberté : « La seule et unique façon de parvenir à la liberté est de faire usage de la raison critique, de discerner ce qui est nécessaire de ce qui est contingent... Tel est le crédo du rationalisme éclairé, depuis Spinoza jusqu'aux disciples les plus modernes... de Hegel »²¹⁰. Pourtant, la conception de la catégorie de la raison est différente chez les deux philosophes qui rend un tel rapprochement problématique. Chez Hegel, la rationalité consiste à l'objectivation de soi de l'esprit, et quand la conscience rejoint à cette objectivation, elle devient une partie de ce mouvement, c'est-à-dire, une affection qui imprime sa marque sur la conscience une fois pour toutes. L'homme devient rationnel d'une façon immanente quand sa conscience se développe dans la direction de l'esprit. D'autre côté chez Spinoza, l'être rationnel implique une concordance entre les affections actives et les affections passives. Cet état implique une balance temporelle, qui peut devenir déséquilibré. Spinoza nous avertit au sujet de déséquilibre, mais il ne garantit jamais la rationalité pour les hommes. Au contraire, un homme qui agit en se basant sur des causes adéquates est aussi capable d'être la cause inadéquate de ses actes. Ces deux approches de la rationalité indiquent une différence fondamentale entre les philosophies politiques, et ainsi la conception de la liberté chez les deux philosophes. La socialité chez Hegel est le résultat du mouvement de l'esprit, et quand l'homme rejoint ce mouvement, il devient un être éthique et libre, et la loi devient immanente à l'homme. D'autre côté chez Spinoza, la socialité est une somme des équilibres qui changent dans chaque moment, un conglomerat des éléments dissimilaires, « lutte de tendances qui ne porte pas en elle-même la promesse de sa résolution. Ou encore : unité de contraires, mais sans la négation de la négation »²¹¹. Par son interaction avec les éléments extérieurs, l'homme se définit en tant que libre ou non libre. Alors qu'il y a un rapport entre la liberté et la rationalité chez les deux philosophes, l'un adopte une attitude fataliste, et l'autre nie la nécessité de rationalité pour les êtres finis.

²¹⁰ Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 189.

²¹¹ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 258.

Dans cette dernière partie, nous discuterons le rapprochement et la différenciation des systèmes ontologiques de ces deux philosophes, particulièrement les passages dans lesquelles Hegel critique Spinoza dans *Logique de l'encyclopédie*, *Science de la logique*, *Principes de la philosophie du droit*, *Leçons sur le droit naturel*, et *L'Histoire de philosophie*. Dans ces textes Hegel prétend à subsumer la philosophie spinozienne dans son propre système. Mais pourquoi cette tâche est si importante pour lui ? Selon Hegel, le spinozisme est une philosophie de commencement, donc elle manque la perfection d'une philosophie développée. « C'est seulement en allant contre ce commencement, par le travail d'un négatif qui ne soit pas seulement négatif, que la pensée peut s'élever au-dessus de l'abîme de la substance... Il faut commencer par Spinoza, il faut passer par Spinoza, il faut sortir de Spinoza. »²¹² Le système de Spinoza est conçu parfaitement, mais il n'inclut aucun mouvement et ne peut pas créer l'histoire. Hegel réclame que son système fournit la force motrice à la substance spinozienne. Par la finalité dialectique qui fonctionne par la synthèse des opposés, ce système est subsumé à un niveau plus haut de vérité.

Premièrement, nous discuterons la légitimité de la catégorie de négativité chez Hegel. Une négation n'est pas une simple non-existence, mais un moment dans la totalité de concept. Dans la même façon que le prédicat -l'universel- dans un jugement détermine le sujet -le singulier-, l'État en tant que l'universalité, le tout éthique, détermine l'individu singulier. L'individu est premièrement déterminé positivement dans la famille, et deuxièmement négativement dans la société civile. Dans cette négativité ; l'universalité, la particularité et la singularité sont préservées. La négation hégélienne a des fonctions multiples : elle fait la médiatisation des éléments, elle est un moment dans la différence, elle préserve les différences dans une unité. Pourtant, elle ne peut pas être réduite à la diversité car elle est un moment de concept. Dans cette détermination absolue, chaque être singulier est réduit à un moment dans le développement téléologique de l'Idée.

Toute violence qui accompagne la négation est dédommée car elle est définie en tant qu'une force créatrice. L'aspect de privation est exclu de l'acte de nier. Donc la mort, qui est la négativité absolue pour l'individu, peut être exigée pour la continuation de l'État. La partie peut être sacrifiée pour le tout.

²¹² Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 39.

La privation est une catégorie concernant la nature des choses : elle est une diminution de puissance d'une chose de convenir par sa nature. Hegel, d'autre côté, souligne le fait que l'éthicité est possible seulement en se libérant de l'état de nature. Par conséquent, il n'y a aucune nécessité de protéger la vie de l'individu dans sa naturalité pour atteindre la vérité de concept de liberté.

D'autre part, la catégorie de privation met l'accent sur la convenance avec la nature d'une chose, qui implique la causalité, mais pas le mouvement de l'Esprit, en tant que la détermination. Chez Spinoza, cette catégorie, quand appliquée à la question de mort, implique que se donner la mort pour la patrie est la privation de la vie. La mort est incurable, donc elle est une violence. Si les parties de tout éthique sont continuellement sacrifiées pour le tout, ce n'est pas rationnel.

Nous ne pouvons pas comprendre l'essence d'une chose seulement par sa négation. L'essence d'une chose indique la limite de sa puissance. Or, la privation est un manque de la puissance, et rien du tout une force créatrice. Nulle finalité peut rendre la privation à une amélioration de la puissance de l'Esprit.

Deuxièmement, nous discuterons la critique de Hegel contre Spinoza concernant la qualité des attributs. Chez Hegel, l'impuissance qui résulte de la privation est subsumée par le devenir, une catégorie, selon Hegel, qui manque chez Spinoza. Le spinozisme est une pensée d'émanation, dans laquelle le néant reste le néant car il n'y a aucun devenir. Les contraires ne sont pas synthétisés, et tout ce qui est déterminé est évanouie dans la substance. Les attributs sont ainsi un retrait de la substance. Vu que la chose pensante ne détermine pas la chose étendue, elle reste dans la naturalité. Or, chez Spinoza, il n'y a aucune indication que les attributs sont opposés. De plus, les modes des attributs différents ne peuvent pas déterminer l'un l'autre. Il n'y a pas un moment de synthèse qui leur lie.

Les modes quant à elles, sont aussi un éloignement de la substance, et ne portent pas la vérité de concept. Ils sont des pures indéterminations. Ainsi, chez Spinoza, toute détermination est une négation. La catégorie de détermination chez Hegel est cruciale : chaque détermination est une figure qui signifie la série des concepts qui résulte de développement de l'Idée. Donc, la figure implique l'unité téléologique du concept. Pourtant, chez Spinoza, la figure est employée dans un sens étroit : la figure est une qualité des corps, mais pas de pensée. La téléologie, d'autre côté, est réfutée

explicitement, et la causalité est suggérée en tant que le principe ordonnant des éléments.

Troisièmement, nous présenterons les raisons pour lesquelles spinozisme n'est pas une pensée d'émanation et nécessitarisme. La détermination n'est pas le concept, ou la figure que le concept implique, mais la causalité. Dieu est la cause immanente, mais non transitive de toutes choses. Autrement dit, toutes choses sont en Dieu, il n'est pas extérieur à ses produits, comme ce fut le cas dans la pensée d'émanation.

La causalité est le rapport le plus élémentaire entre tout ce qui existe. Il y a deux différents types des causes chez Spinoza : l'un est entre le Dieu et ses produits (les modes), l'autre est entre les produits de Dieu. Dans le premier cas, le Dieu est la cause libre, et dans le deuxième cas, les modes sont des causes contraintes. Dieu détermine les modes finis seulement en tant qu'une cause première, mais pas absolument. Donc les événements historiques ne sont pas déterminés absolument. Il y a des lois qui déterminent l'existence des choses, mais l'effet de chaque action n'est pas déterminé par ces lois. Les modes finis peuvent affecter Dieu étant donné qu'il connaît tout ce qui est. Mais Dieu n'affecte pas les modes finis car affection est l'acte d'une cause contrainte, mais pas d'une cause libre. Puisque Dieu n'est pas une affection, il ne peut pas augmenter ou diminuer la puissance d'exister des modes finis. Le fait que Dieu est la cause libre n'indique pas qu'il a une volonté libre.

Les singularités ne sont pas déterminées par ce qui est l'universel. Les choses singulières ne sont pas les parties d'un mouvement totalisant. Par contre chez Hegel, les singularités sont déterminées dans cette mesure qu'elles n'ont pas la liberté de déterminer elles-mêmes.

CHAPITRE 1 L'ACCUSATION D'ÉMANATION

Afin de subsumer le spinozisme à son système, Hegel prétend à réduire le spinozisme à une pensée d'émanation. En vertu de cette affirmation, l'être pur chez les éléatiques correspond à la substance absolue chez Spinoza. En conséquence, la chose étendue n'a pas une vraie existence, elle disparaît dans l'être absolu de Dieu-substance. Puisque la chose étendue n'a pas une vraie existence, la substance n'inclut pas une finalité dans laquelle elle a un mouvement dont elle est à la fois le point de départ et le point d'aboutissement. Nous essayerons de réfuter cette réduction du spinozisme à une pensée d'émanation.

A cette fin, premièrement nous discuterons la vérité et la justification de la catégorie de négativité chez Hegel ; et deuxièmement nous chercherons à comprendre si les attributs chez Spinoza sont opposés l'un à l'autre, et troisièmement nous discuterons la causalité en visant le rapport entre le fini et l'infini dans le cadre de la causalité chez Spinoza.

Section 1 La validité du concept de négativité chez Hegel

La négation est une catégorie fondamentale dans l'ontologie hégélienne. C'est à travers la négation que la dialectique fonctionne : ainsi, l'esprit se transforme de l'être à sa négation, l'essence, et enfin à la négation de l'essence, au concept. En d'autres termes, une double négation mène au concept de l'être. Mais la négativité hégélienne, est-elle une véritable négativité ?

Hegel exige une nouvelle logique, et dans cette nouvelle logique, la catégorie de la négativité n'est pas utilisée de la même façon que celle dans la logique traditionnelle. Hegel déclare que la logique traditionnelle est une logique de représentation sans contenu, et cette formalité ne peut pas exposer le vrai sens de négativité. Le vrai contenu de la logique selon Hegel est la présentation du mouvement de l'esprit, le mouvement du concept à l'idée. Il critique même la structuration de la logique en utilisant les propositions comme 'A est B', car 'A' et 'B' sont amorphes et n'ont pas aucun sens.²¹³ Bref, la logique n'est jamais un système simplement formel.

²¹³ *SL12.61*, p. 310.

Or, étant un système complètement formel, la logique traditionnelle affirme la négation d'une négation qui résulte de la même chose. Mais chez Hegel, les opposés, qui se trouvent dans une relation de la négation, sont absolument extérieurs les uns aux autres. Cette extériorité empêche que le négatif d'un négatif soit la même chose. La négativité, sans la détermination du concept, n'est qu'en soi, une négation ne peut exister toute seule, mais toujours par rapport à une autre chose. Donc, la détermination par une autre chose est l'élément fondamental de la négation, et c'est ainsi que Hegel affirme que la négation d'une négation n'est pas la même chose. Puisque la négation de la négation ne résulte pas en identité, le principe du tiers exclu est nié, et la contradiction n'implique pas une existence impossible, mais une synthèse entre l'identité et la différence. Par conséquent, l'être qui est nié dans un premier moment, et devenu le néant, revient sur lui-même, il n'est plus l'être simplement mais le devenir. Le devenir unifie les éléments en les sauvant de leur négativité, dans laquelle ils ne sont qu'un conglomérat des déterminations.

Or, la contradiction inclut l'identité et la différence comme ses moments. La différence, à son tour, inclut la différence absolue et la diversité comme ses moments. Dans la logique hégélienne, la différence est une extériorité, il n'y a pas une différence réelle (une différence qui ne peut pas être subsumée à un moment plus haut qui est déterminé à son tour par le mouvement du concept, par le déroulement de l'Idée. Cette détermination est accomplie grâce à la négation). C'est par la négation que l'identité et la différence sont déterminées en tant qu'unifiées. La négation n'est pas seulement la négation d'une chose, mais elle est la négation relative de soi-même. Nous disons relative parce que toute négation est déterminée par le concept et fonctionne en visant le concept. Ainsi, la négation n'est pas définie comme une force destructive, mais comme une force créatrice. Pourtant, elle devient une force créatrice en détruisant sur quoi elle agit. Hegel réclame que cette destruction n'est pas une violence, mais une création par la synthèse des opposés. Or, la force destructive de la négation est ainsi réduite à un moment dans *Aufhebung* (relève).

La différence qu'implique la négativité est ainsi déterminée par le principe téléologique qui est le principe de toutes choses existantes. Or, la téléologie est la synthèse du mécanisme et du chimisme. Dans le mécanisme, les qualités qui différencient un objet de l'autre sont ignorées. Quant au chimisme, ils elles sont seulement prises par leur différence. Dans la téléologie, leurs différences ainsi que leurs relations mutuelles sont préservées. La négation et la différence qu'elle implique

sont déterminés par cet acte de préservation qui compense toute violence résultant du mouvement de l'Idée.

Pour mieux comprendre comment les éléments sont déterminés par le mouvement téléologique de l'Idée, nous examinerons le sujet de jugement dans *Science de la logique*²¹⁴. Le jugement est la synthèse du positif et du négatif. Cette synthèse est possible seulement par la détermination de l'Idée. Or, la Logique fonctionne par les déterminations et leurs négations : chaque fois qu'une détermination affirmative est présentée, sa négation est aussi présentée. Ces deux déterminations sont unifiées dans une première synthèse. Pourtant, cette synthèse ne détermine pas tout le système de logique, elle est une contradiction. Une autre détermination est ajoutée pour résoudre cette contradiction, qui apporte avec elle-même sa négation. Ces deux dernières déterminations sont unifiées dans une deuxième synthèse et le même processus continue jusqu'à l'Idée. La détermination du concept qui conduit du négatif en soi à la synthèse est le jugement. Cette détermination est posée dans le concept mais n'est pas le résultat d'une force extérieure. Le jugement est la détermination de soi du concept. Par le jugement, le concept se réalise en tant que l'être déterminé. Le jugement est la totalité qui unifie les moments déterminés par le concept.

Le mouvement général du concept dans la logique est la synthèse des déterminations et leurs négations. De la même manière que la proposition, le jugement aussi a un sujet et un prédicat. Toutefois, un jugement n'est pas simplement une proposition car dans une proposition, le sujet et le prédicat sont isolés, mais dans un jugement ils sont déterminés par le concept. Dans le jugement, le prédicat transforme le sujet qui est l'élément le plus immédiat, d'un simple nom au concept. Dans la logique traditionnelle il n'y a pas une hiérarchie ontologique entre le sujet et le prédicat, ils sont considérés comme des formes privées de contenu, alors que dans la logique hégélienne, le prédicat est plus universel que le sujet. Dans une proposition, le sujet et le prédicat sont considérés comme extérieurs l'un à l'autre : nous restons dans une perspective subjective. La manière subjective n'est qu'une combinaison extérieure du sujet et du prédicat. Pourtant, il s'agirait d'une perspective objective si on considère le jugement du point de vue de l'unité originelle du concept. C'est le point de vue de jugement, selon lequel le rapport entre le sujet et le prédicat est une détermination conceptuelle.

²¹⁴ *SL*12.53-70, pp. 299-321.

Dans cette détermination, les jugements positifs et négatifs ne sont pas des propositions qui sont simplement opposées l'un à l'autre, mais les moments du jugement d'existence. Le jugement d'existence a pour un premier moment le jugement positif (qui serait 'A est B' dans la logique traditionnelle). Il n'y a pas de négation ou de médiation dans cette étape, donc le jugement n'inclut aucune réalité, il est tout à fait abstrait. Le jugement négatif n'est pas seulement l'opposition du jugement positif, un simple 'A n'est pas B', mais il a une fonction de conservation de l'universalité, la particularité et la singularité. Or, quand on dit la rose n'est pas rouge, on ne nie pas l'universalité du prédicat car la sphère universelle, la couleur, est préservée. La rose a une couleur. De point de vue de l'universalité, le jugement est positif, car il affirme que la rose a une couleur. Donc, il n'est pas une négation totale. Par ce jugement, la particularité est aussi conservée : même si la rose n'est pas rouge, elle a une autre couleur déterminée, une couleur particulière comme blanche ou jaune. Et enfin, la singularité est conservée car la négation dans le jugement négatif est une négation de la négation, et ainsi elle est le retour de la singularité à elle-même. Le sujet est vraiment posé comme singulier, la négation est la médiation du sujet avec lui-même.

Par le susdit, nous verrons que la négativité a une fonction multiple, elle est une négation spéciale. Elle est la médiation, la préservation, la différenciation dans l'unité. Elle est déterminée par le concept. Elle n'est pas une simple non-existence, mais une étape nécessaire dans le développement du concept. Même, dans le jugement négatif, elle rend l'extériorité des éléments une apparence et les unifie. Elle réalise le sujet dans une proposition par le retour en soi via la double négation. Or, est-ce la négation hégélienne une vraie négation ? Une catégorie douée de telles qualités, peut-elle être nommée légitimement l'acte de nier ? Le caractère inconnaissable de la négativité, comme elle est déterminée par le concept, est rendu connaissable. Dans cette détermination absolue, chaque être singulier est réduit à un moment dans le développement téléologique de l'Idée, où l'extériorité et l'opposition sont abrogées.

Hegel détruit l'inquiétude qu'invoque la négation en la réduisant à un moment. Toute violence résultant du mouvement de l'Idée est dédommagée, et la négation est rendue une force créatrice. Si cette catégorie a bien des fonctions dans le système, cela implique qu'elle peut être remplacée par ces fonctions, par les autres catégories. Mais qu'est-ce que la négativité, vraiment ? Sa vérité se trouve dans la question de la mort : pour l'être conscient, la négation absolue est sa mort. Dans *PR*§70, la vie est définie comme immanente à la personnalité, et le sacrifice de la vie comme son contraire. La

mort et le sacrifice de la vie sont la négation absolue de la vie. Dans ce passage, la négativité est prise au sens propre du terme, elle implique l'impossibilité de rétablir la vie suivant l'évènement de mourir. Pourtant, si ce sacrifice est réalisé afin de protéger la continuation de tout éthique, elle devient un acte raisonnable. Par conséquent, la vie et la mort des personnes sont réduites aux moyens pour la fin absolue qui est l'État. Un autre résultat qui suit est que la rationalité n'exige pas la continuation d'existence des êtres particuliers. Par contre, elle n'appartient pas aux sujets singuliers, elle apporte un sens plus grand qu'eux, l'unité de concept, et le développement de l'esprit qui détermine les choses inférieures.

En fait, les fonctions multiples de la négation masquent une différence entre la négation et la privation. Voyons cette différence dans le Chapitre X *des Catégories sur l'interprétation*, dans lequel Aristote fait une distinction entre propositions 'A n'est pas B' et 'A est non-B'. La première est une négation, et la deuxième est une affirmation avec un prédicat négatif. L'importance de cette différence est qu'elle résulte en deux négations différentes dans les propositions universelles. Par exemple, la phrase « Est-en-bonne-santé tout homme » a deux négations possibles. La première est la négation universelle, « N'est-pas-en-bonne-santé tout non-homme » ; et la deuxième est la privation, une négation particulière, « Non tout homme est en bonne santé ». Dans *Métaphysique* V 22, Aristote donne l'exemple de l'homme aveugle pour le deuxième type de proposition. Un homme a la vision par sa nature, mais l'homme aveugle est dépourvu de sa qualité naturelle : non tout homme a la vision. En comparant son état passé avec son état actuel, nous comprenons qu'il a naturellement la capacité de voir. Donc, la privation est l'incapacité d'un homme de convenir avec sa nature, et enfin elle est une violence. Pourtant, Hegel omit la temporalité qui est en acte dans la privation. D'autre part, la convenance avec la nature implique une causalité, et Hegel réfute cette causalité au sujet de la négativité. Donc, toute privation est réduite à la négation, qui est déterminée par le mouvement téléologique de l'Idée.

La légitimation de martyr sous la forme de se donner la mort est ainsi un résultat de l'omission de la catégorie de privation. L'homme, quand il se donne la mort, est dépourvu de quelque chose qui lui est indispensable. Les sujets conscients sont abandonnés dans le développement de l'esprit qui se réalise comme le tout éthique dont le contenu premier est l'État. Les sujets sont privés de leur vie pour assurer la continuation du tout éthique, cette privation étant une négation absolue semble être en

faveur de l'État. Or un État qui demande le martyr pour assurer sa continuité, est un État irrationnel et violent.

La légitimation de la continuation de tout éthique en se basant sur le martyr des citoyens est le résultat de la réduction des êtres singuliers à un moment. Mais cette réduction est une violence, qui est dépourvue de son sens, de sa destructivité, et enfin prise comme une force créatrice chez Hegel. Donc, toute violence qui résulte du développement de l'esprit dans l'histoire est rendue légitime. Mais ce développement ne peut pas se débarrasser de la mort qui est la négation absolue de la personnalité. Si la mort est la négation absolue de la personnalité, elle est une extériorité. Donc, ce qui nie l'existence de la personne est une extériorité, similairement à ce que nous retrouvons chez Spinoza. L'enjeu de la mort dévoile toute la mystification de violence étatique (*Gewalt*), et le vrai sens de la négativité pour l'homme est ainsi communiqué : une privation absolue de la puissance d'exister.

La privation et la négation chez Spinoza

Pourtant, chez Spinoza, les catégories de privation et de négation occupent leur juste place dans le système, d'une façon similaire à celle d'Aristote : la privation est le « nier d'un objet quelque chose que nous croyons appartenir à sa nature »²¹⁵. La nature de l'homme contient l'effort de se persévérer dans son être. Or, se donner la mort est la privation de la vie. Donc, cet acte est une violence, et une violence ne peut être qu'irrationnel.

Or, l'homme vit en fluctuant entre la positivité et la négativité, c'est-à-dire, sa puissance est augmentée ou diminuée continuellement. Étant donné que le désir pour la continuation de la vie appartient à la nature de l'homme, quand sa puissance est diminuée, l'homme est dans la privation. Même s'il augmente sa puissance, il ne peut pas transformer la négativité de la négation. Ce qui est nié dans l'individu reste en tant que nié, il n'obtient pas une qualité supérieure en visant une vérité plus grande. La pensée spinozienne qui est une philosophie qui se concentre sur la vie, ne peut affirmer que l'incurabilité de la mort. Chez Spinoza, même si l'individu meurt pour une fin éthique, il meurt et rien de plus. Par ailleurs, ce qui est nié n'est pas simplement l'homme en tant que sujet d'une proposition, mais la rationalité elle-même. Si l'État est protégé grâce au martyr des individus, ce n'est pas un État puissant et rationnel.

²¹⁵ Spinoza, *Lettres* Lettre 18, p. 39.

Pourtant, chez Hegel, la synthèse de la vie et de la mort nous mène à la continuation de l'État si elle vise la sécurité de l'État. La mort des individus ordonnée par celui qui gouverne en cas de lutte est nécessaire pour que les autres individus se sentent unifiés. Or, chez Spinoza, c'est en temps de la paix que les individus dans une société se sentent le plus unifiés et sont inclinés à approprier la société comme le leur.

Convenir avec la nature est abroger la privation. Puisque tous les êtres s'efforcent de persévérer dans leurs essences, la privation qui s'applique à chaque être implique la diminution ou l'épuisement de cet effort. Il est impossible que la nature d'une chose enveloppe l'abrogation de cet effort, qui serait une impuissance, mais cette impuissance est toujours le résultat d'un affect extérieur. L'impuissance qui n'est que la destruction et la mort. La négation chez Spinoza, par sa définition, est une différence entre les objets. Pourtant, la négation 'A n'est pas B' est une différence unilatérale, et même si une infinité de propositions négatives était donnée, la nature de A ne serait pas claire. La négation, en tant que la différence, est la limite de la puissance d'une chose, et elle ne peut pas déterminer cette chose qu'extérieurement.²¹⁶ La différence et la convenance entre les deux choses sont déterminées par leurs puissances respectives, mais pas par l'impuissance, qui est une privation. La privation est une violence, et par conséquent, elle n'est pas une force créatrice. Elle est un affect extérieur qui diminue la puissance d'une chose. La privation implique un état passif, car, si quelque chose qui appartient à la nature d'un objet est niée, elle est comme une passion pour lui. Si une chose est passive, elle est la cause inadéquate de ses actes. Donc, la négation comme privation n'a aucune détermination au-delà de l'inadéquation. Pourtant, chez Hegel, le sujet perçoit lui-même premièrement en niant son identité avec un autre, ou bien, en admettant son impuissance. Hegel croit qu'il nie l'impuissance du sujet dans cette première négation, et affirme l'existence d'une autre fonction pour la négation. Par le jugement négatif, il déclare que l'universalité, la particularité et la singularité sont préservées, car dans cette négation, elles sont déterminées par la finalité du mouvement de concept. Pourtant, chez Spinoza, une chose ne peut pas être définie clairement et distinctement en se basant sur l'impuissance. Les choses qui sont contraires de nature ne peuvent pas exister dans le même sujet. Si elles existaient, l'une détruirait l'autre.²¹⁷ Pourtant, selon Hegel, les contraires peuvent exister dans un même sujet, effectivement, l'unité des contraires

²¹⁶ EIVp32, p. 429 ; EIIIp3s, p. 227.

²¹⁷ EIIIp5, p. 230.

dans un même sujet résulte de développement du sujet. L'unité des contraires qui est déterminée en tant qu'unité par le développement de l'esprit constitue la nature du sujet car c'est en passant par le devenir que l'esprit s'accomplit dans le sujet, et fait une personne d'un simple sujet. Vu que la catégorie de privation est omise, la contradiction peut synthétiser l'identité et la différence. Le mouvement téléologique qui unifie l'identité du mécanisme et la différence du chimisme détermine toute négation qu'agit sur le sujet. Par contre chez Spinoza, la nature des individus reste la même car il n'y a pas de mouvement d'élévation à une plus grande vérité et existence. Les individus, comme toutes les choses existantes, sont déterminés par la causalité, et non pas par la finalité.

Chez Hegel, l'impuissance du sujet qui résulte de la privation est abrogée par le devenir. Hegel critique le spinozisme,²¹⁸ car il manque la catégorie de devenir, et se base sur une substance figée. Il commence à critiquer Spinoza en le rapprochant à Parménide. Spinoza affirme le principe éléatique '*Ex nihilo nihil fit*'. Quant à Hegel, ce principe omet la catégorie de devenir, ou le mouvement même. Mais en cas de l'absence du devenir, le néant reste le néant. Donc Dieu n'a pas créé l'univers du néant : C'est le point de vue d'acosmisme de Spinoza et des Éléatiques, qui sont des systèmes d'identité, mais pas un système qui synthétise les contraires. Ce rapprochement vise à réduire Spinoza à une pensée d'émanation, comme celle de Plotin dans laquelle la lumière primordiale de l'absolu est la plus parfaite, sans devenir. Le devenir qui mène à la particularité fait obscurcir cette lumière, il n'est qu'une perte de la perfection. Donc les attributs et les modes ne sont qu'une continuation moins parfaite de la substance.

Bref, Hegel prétend que chez Spinoza toute la détermination soit évanouie dans la substance, et ce principe est le fondement pour l'unité absolue de la substance. Vu qu'il n'y a pas de négation qui se nie, la négation ne peut pas être annulée. Donc la substance spinozienne ne contient pas une forme absolue et sa connaissance est extérieure. La substance contient la pensée, mais seulement comme unie avec l'étendue. Donc la substance ne détermine pas l'étendue et par conséquent, la nature n'est pas déterminée par l'esprit, et on reste dans l'acosmisme et le mécanisme : « La réalité, l'existence du fini ne se pensent en quelque sorte que par différence, par

²¹⁸ *SL21.71*, p. 74 ; *SL21.82*, p. 87 ; *SL 21.86*, p. 92 ; *SL21.101*, p. 109 ; *SL21.376-380*, p. 430-435 ; et *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, pp. 368-410.

soustraction, par rapport à l'absolu de la substance »²¹⁹. La substance reste immédiate, comme elle n'est pas déterminée par l'esprit dans la médiation dialectique. Pourtant, la substance, dans son développement nécessaire, ne peut pas rester substance comme chez Spinoza, car la seule détermination de cette dernière est la détermination négative qui absorbe tout. Toutes les catégories du spinozisme sont opposées à l'être et à la vérité : l'attribut, le mode, l'étendue, le mouvement, l'entendement, la volonté, etc. Du fait qu'il n'y a aucun devenir dans ce système, il n'y a pas de singularité synthétisée du particulier et de l'universel réduisant ces catégories aux pures abstractions. Spinoza renonce à tout ce qui est déterminé et particulier, et n'affirme que l'Un, la substance.

Puisque la philosophie spinozienne est loin de la négativité dialectique, elle ne participe pas au mouvement dialectique. Hegel affirme que dans son système, le concept dans son existence semble être fragmenté, mais tous les détails particuliers retournent dans le concept de l'universel.²²⁰ Le spinozisme est une philosophie de commencement, et le système de Hegel est son accomplissement.

Pour élargir la discussion sur la critique de Hegel concernant la vérité chez Spinoza, nous mettrons en question l'enjeu des attributs 'opposés'. Dans la section suivante, nous discuterons si les attributs chez Spinoza peuvent être pris comme des opposés, et les conséquences de ce commentaire de la part de Hegel.

Section 2 La diversité des attributs

Dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel présente son commentaire sur l'ontologie spinoziste. Il prend la substance comme universelle, l'attribut comme particulier et le mode comme singulier. Vu que le singulier est la synthèse du particulier et de l'universel, et le mode spinoziste n'inclut aucune synthèse, il est réduit à une fausse existence. Il est un simple retrait de l'universel, de la substance. Donc, le rapport entre la substance absolue et les modes chez Spinoza ainsi que l'idée 'orientale' d'émanation sont les mêmes. L'absolu est la lumière immuable et ses émanations éloignent de plus en plus de sa clarté, et ainsi elles sont simplement des êtres moins parfaits que la lumière primordiale. Dans cette description, il n'y a pas de devenir. Les modes restent une négation indéterminée. Si la substance est la lumière

²¹⁹ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 144.

²²⁰ *PR*§32, p. 178-179.

absolue, le mode sera la nuit, le négatif qui ne retourne pas dans la lumière primordiale. Par contre, Hegel déclare que la vraie singularité n'est pas un retrait, mais l'être en et pour soi qui détermine elle-même.

Du fait que la substance est complètement indéterminée, les attributs particuliers, qui doivent être des moments de la substance universelle n'ont pas l'existence particulière. Puisqu'ils ne sont pas des moments de la substance, ils sont simplement un éloignement de la substance. Donc, leurs sens ne sont pas déterminés par la nécessité immanente de la finalité, mais par une raison extérieure. Or, si une chose est extérieure, elle n'est pas absolue. Par conséquent, la raison chez Spinoza n'est pas absolue, c'est-à-dire, elle ne comprend pas la vérité. Étant donné que l'existence particulière inclut le mode et les attributs, ils n'ont pas de la vérité. D'après *EId4*, l'attribut dépende de l'entendement, comme il est « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ». Pourtant, selon Hegel, l'entendement chez Spinoza est extérieur à la substance. Donc les attributs sont des déterminations extérieures, et leur définition contient un être-autre, et ainsi ne peut être compris tout seul. En se basant sur cette affirmation, Hegel prend les deux attributs, la pensée et l'étendue, comme des opposés qui sont unifiés dans la substance, même s'il n'y ait pas aucune indication chez Spinoza qu'ils sont opposés. Hegel réduit les attributs aux formes inessentiels.

Voyons dans quelle mesure ces allégations sont vraies. Hegel prend les deux attributs comme opposés qui ne déterminent pas l'un et l'autre. Par conséquent, la chose étendue reste dans la naturalité, l'immédiateté. Pourtant, Spinoza fait une distinction entre la pensée et l'étendue, mais ne les oppose pas. De plus, les attributs sont infinis en nombre, mais nous ne pouvons concevoir que la pensée et l'étendue. Étant donné que la diversité infinie des attributs implique l'infinité de leurs essences sans opposition et en leurs genres, l'unité de substance est ainsi vérifiée.

En se basant sur l'opposition des attributs, Hegel réclame que le système de Spinoza a deux axes. Ces deux axes ne sont pas unifiés par le mouvement dialectique de l'esprit. Il ajoute au système le troisième axe manquant : la synthèse. Hegel conçoit ces deux attributs comme deux substances cartésiennes. Puisque la substance est la cause de soi par définition, deux substances seraient deux êtres opposés qui nieraient l'un l'autre. Ainsi, la substantialité n'a pas de vérité en et pour soi, mais seulement pour soi : « le rapport de substantialité, envisagé en-soi-et-pour-soi, se déplace vers

son contraire, vers le concept »²²¹. Ce déplacement est achevé par la téléologie, ce qui manque chez Spinoza. Selon Hegel, la cause de soi n'est plus la seule cause de soi, elle se libère dans le concept réalisé. L'unité de deux substances est ainsi réalisée dans le concept « de telle sorte que ces substances font désormais partie de la liberté »²²².

« La substance spinoziste n'est, d'après Hegel, qu'une unité d'opposés »²²³. Mais cette unité n'est pas celle que Hegel propose. Elle est un simple conglomerat d'opposés, qui nie les opposés comme des opposés, et leur réduit aux choses diverses. Or, l'opposition chez Hegel détermine les moments de la contradiction, qui est le mouvement même de la dialectique. Dans ce mouvement, chacun des éléments de la dialectique est découvert en tant que vérité de l'autre, et ainsi produit comme les moments d'un processus. Pourtant, l'opposition est un rapport figé entre des termes différents, dans laquelle la différence est extérieure mais elle n'est jamais synthétisée par la détermination de l'esprit. Une telle conception de la contradiction, qui rejette la coexistence des contraires dans un même sujet ne peut pas être trouvée chez Spinoza. Comme nous avons montré plus haut, ce qui est une contradiction chez Hegel n'est qu'une privation chez Spinoza.

Pierre Macherey attire l'attention sur le thème *diversa sed non opposita* (non opposés, mais divers), qui est fréquemment attribué à Spinoza, alors qu'il se trouve réellement dans la correspondance entre Descartes et son élève Regius.²²⁴ Regius utilise ce thème pour expliquer l'unité des deux substances, l'étendue et la pensée dans le même sujet. Il affirme qu'ils sont différents mais pas opposés, et ainsi enlèvent une contradiction apparente. Chez Spinoza, au lieu de deux substances, il y a deux attributs -qui sont connus par nous- d'une même substance. Les attributs sont en nombre infini et leur rapport est déterminé par la diversité mais pas par l'opposition. Ils ne sont pas des contraires non plus. Nous pouvons affirmer que Spinoza adopte l'approche *non opposita sed diversa* en ce sens qu'il n'y a pas d'opposés qui sont unifiés dans le mouvement téléologique de l'Esprit. Or, chaque concept chez Hegel enveloppe deux éléments opposés en tant que leur synthèse supérieure. Si nous devons donner un exemple de la physique, une force centripète détermine la distance de tous les éléments par rapport à lui dans le système. Chez Spinoza, par contre, les concepts n'ont pas

²²¹ *SL* 12.15, p. 248.

²²² *Ibid.* 12.15.

²²³ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 151.

²²⁴ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 199.

besoin d'un rapport d'opposition, les éléments sont divers mais pas opposés. Chaque chose dérive sa force de sa propre nature et non pas d'un mouvement qui lui est extérieur.

La figure (Gestalt) et 'omnis determinatio est negatio'

Selon Hegel, le mode qui est l'affection de la substance ou l'un de ses attributs, est la détermination déterminée, c'est-à-dire qu'il est ce qui est dans un autre et ne peut être compris qu'à travers cet autre. Le mode est une réflexion extérieure. Puisque l'extériorité chez Spinoza n'est pas déterminée par la finalité de concept, la différence entre les objets singuliers qui sont des modes finis est réduite à l'identité absolue. Autrement dit, la différence est complètement omise et l'identité absolue est la seule détermination de toute existence. Ainsi, les choses particulières ne sont pas réalisées par le devenir, elles disparaissent dans la substance.

Ce qui est fini est un mode. Hegel réclame que les choses finies chez Spinoza sont extérieurement déterminées, c'est-à-dire qu'elles sont le produit d'une pensée d'émanation et il n'y a pas un système cohérent qui leur détermine et leur élève à un niveau plus haut. Puisqu'elles ne sont pas déterminées par le concept, et il leur manque un contenu particulier, elles sont des pures indéterminations. Sans la croissance de l'être (la substance absolue) aux modes, les êtres singuliers restent dans la négativité absolue. Bref, les choses finies, la détermination de l'attribut et le mode, disparaissent sans étant subsumées à une unité réelle. D'où le critique de Hegel à Spinoza : « *omnis determinatio est negatio* »²²⁵, mais il cite cette phrase incorrectement.

Chaque détermination chez Hegel est une figure (*Gestalt*). Le sens et la fonction de la catégorie de la figure chez Hegel sont différents de celle de Spinoza. Pourtant, Hegel tire parti de cette catégorie en critiquant la modalité spinozienne, comme si les deux philosophes l'emploient dans le même sens. Il affirme que la philosophie spinozienne manque toute détermination que ce soit. D'après la justification de cette critique Spinoza affirme que, « La figure est une pure négation et non pas quelque chose de positif »²²⁶. La figure (*Gestalt*) chez Hegel pourrait signifier l'apparence, la forme, le type, la représentation,²²⁷ donc elle a une signification plus large qu'une simple catégorie de l'extension. « Les déterminations [qui interviennent] dans le

²²⁵ « Toute détermination est une négation. » *EL*§91Add, p. 525.

²²⁶ Spinoza, *Lettres* Lettre 24, p. 54.

²²⁷ Voir Michael J. Inwood, « Détermination, Determinacy », *The Bloomsbury Companion to Hegel*, p. 222.

développement du concept sont... elles-mêmes des concepts, » et « le concept est essentiellement idée » ; et la série des concepts qui résulte du développement de l'Idée est une série des figures.²²⁸ Autrement dit, les choses existantes et leurs concepts sont aussi des figures, par exemple le droit de la propriété, le contrat, la moralité, etc. En conséquent, la détermination qui est un élément central dans le fonctionnement de la Logique, est d'avoir une figure. C'est ainsi que Hegel affirme que les choses particulières chez Spinoza n'ont pas de réalité : vu que les choses existantes sont des modes, les modes ne sont qu'une pure négation et n'ont pas de réalité.

Pour Hegel, les concepts sont des figures qui semblent être fragmentées dans la diversité de l'existence. Mais cette semblance est subsumée dans l'Idée unifiée. Les modes chez Spinoza sont comme des figures, mais ils sont vraiment fragmentés, ils ne sont pas unifiés, et ainsi ils n'ont pas de vérité, mais ils perdent toute possibilité d'unification dans la diversité absolue. Par cette critique, l'objectif de Hegel était de marquer une différence entre son système et celui de Spinoza.

Pourtant, la figure de tout l'univers chez Spinoza n'est pas une partie d'une Idée plus grande, il contient tout ce qui existe sans les unifier dans une totalité. Or, la figure est prise dans un sens très étroit. Premièrement, chez Spinoza, la figure n'appartient qu'aux corps particuliers et finis. La figure se trouve dans l'imagination, et non pas dans l'entendement. Donc, elle n'est pas une idée adéquate. L'attribut de l'étendue n'a pas de figure car la figure n'appartient qu'à ceux qui peuvent avoir des parties, et les attributs n'ont pas de parties, comme ils sont infinis par leur nature. « Pour appréhender l'étendue, [l'imagination] la détermine ou elle la divise. »²²⁹ La détermination de figure n'appartient pas à la nature de la chose. Spinoza refuse de déterminer l'étendue par la figure, et comprend la figure comme un résultat du fonctionnement de l'imagination, et rien d'autre. Deuxièmement, la figure appartient seulement aux corps, et non pas aux pensées. Alors que chez Hegel, la catégorie de la figure enveloppe les limites de toutes choses existantes. La hiérarchie des formes chez Hegel aboutit au concept qui unifie les éléments. La figure est donc la détermination (*Bestimmung*). Or, *Bestimmung* n'est pas simplement une détermination, le terme signifie aussi 'la destination, le destin'. Hegel fait aussi usage de ce sens de *Bestimmung*, car, en fin de compte, les éléments sont déterminés par l'Idée. Donc, la

²²⁸ PR§32, p. 178.

²²⁹ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 162.

figure est la destination finale des éléments. La figure est un concept qui implique l'unité téléologique du concept, que Spinoza élimine par la causalité infinie.

Section 3 La causalité et l'affection

Qu'est-ce que la détermination chez Spinoza si elle n'implique pas le concept ? Nous réclamerons que la détermination est la causalité et en se basant sur cette affirmation, nous rechercherons une manière de sauver le spinozisme de l'accusation d'émanation. A cette fin, nous discuterons sur l'importance des catégories de l'immanence et de l'affection, et leurs relations avec la causalité infinie.

Dans l'Appendice à *EI*, Spinoza critique le finalisme. Il affirme que l'enchaînement des événements singuliers ne peut pas être compris dans sa totalité, mais les supporters du finalisme essaient de résoudre ce problème par l'introduction des causes finales. C'est comme si Spinoza avait critiqué la téléologie hégélienne bien avant que cela naisse réellement. Une fin qui détermine toutes les choses ne peut pas expliquer le rapport entre le fini et l'infini. L'idée de la finalité semble engendrer l'infini par le fini, or étant donné que ce qui est fini ne peut pas engendrer l'infini, l'idée de finalité est une fiction formelle. Donc, concernant le savoir, il faut se limiter aux choses immuables et éternelles, et à leurs lois. Il faut procéder de l'infini au fini, et non pas de l'inverse. Voici l'ordre de la causalité infinie.

Pour expliquer la causalité, le rapport tel que Spinoza décrit entre la substance et ses modes doit être justifié. Or, toutes les choses dépendent de Dieu.²³⁰ Si une chose est en autre chose, elle dépend de lui et elle est déterminée par lui. Mais dans quelle mesure le mode est-il déterminé par la substance ? Nous avons déjà élaboré que Dieu est la cause de toutes choses et qu'une infinité de modes suit de Dieu. Mais Dieu détermine-t-il absolument chaque chose singulière ? Si Dieu est la cause première, et détermine absolument chaque élément dans le système, comment la cause première ne se transforme-t-elle pas en une cause finale -et le spinozisme en hégélianisme ? Est-il légitime d'affirmer qu'il n'y a pas de prédestination chez Spinoza ? Dans quelle mesure l'enchaînement des choses et des idées est-il différent de la détermination de

²³⁰ *EIp16c1*, p. 44 ; *EIp16c3*, p. 45 ; *EIp25c*, p. 60 ; *EIp25sc*, p. 60.

l'Idée hégélienne ? Autrement dit, comment la finalité se distingue-t-elle de la causalité, et le nécessitarisme du déterminisme ?

Pour répondre à ces questions, nous devons distinguer premièrement la cause immanente et la cause transitive. Une cause transitive produit des effets en dehors de soi-même, et une cause immanente produit des effets en elle-même. « Toutes les choses qui sont, sont en Dieu et doivent être conçues par Dieu ; et par conséquent Dieu est cause des choses qui sont en lui... Dieu est la cause immanente, mais non transitive de toutes choses. »²³¹ Dieu est la cause de toutes choses de telle manière que ces choses sont en Dieu. Les effets de Dieu sont encore en Dieu. Pourtant, dans la pensée d'émanation, Dieu est la cause transitive de toutes choses. C'est d'ailleurs pour cette raison que selon Hegel les choses s'éloignent de Dieu à chaque moment, l'attribut s'éloigne de la substance, et le mode de l'attribut. Les modes sont en dehors de Dieu, et donc ils n'ont pas de vérité. Ils sont des simples illusions de l'être absolu. Pourtant, Spinoza affirme la vérité des modes en les plaçant à l'intérieur de la substance, et en niant l'extériorité de la substance. Par conséquent, l'idée de Dieu immatériel qui est radicalement différent et supérieur du monde matériel est abrogée.

Pourtant, la question de nécessitarisme reste encore à expliquer. Pour commencer à discuter cette question, nous présenterons le rapport entre les attributs et les modes dans le cadre de l'infinité. Or, Spinoza fait une distinction entre l'attribut et le mode ; l'attribut n'a pas de parties, alors que les modes s'expriment par la relation de ratio qui se retrouve entre les parties. Les modes aussi à leur tour sont divisés en deux : les modes finis et les modes infinis. Les modes infinis suivent de la nature absolue de Dieu. Si une chose suit de la nature absolue, c'est-à-dire, si elle suit nécessairement de cette nature, elle existe nécessairement. Donc, les modes infinis existent nécessairement. Les modes infinis sont subdivisés en deux : mode infini immédiat et mode infini médiat.²³² Le mode infini immédiat est produit immédiatement par Dieu, donc il partage quelque chose de commun avec la nature de Dieu. Or, sous l'attribut de la pensée, le mode infini immédiat est l'entendement absolument infini ; sous l'attribut de l'étendue, il est le mouvement et le repos. Le mouvement et le repos sont des lois de la nature selon lesquelles toutes choses corporelles s'organisent. Selon Lemme 2 de EIIp13, « Tous les corps conviennent en

²³¹ EIp18, p. 51.

²³² EIp21-23, p. 54-58.

certaines choses, » c'est-à-dire, en extension, qui s'exprime immédiatement dans le mouvement et le repos. Le mode produit par l'intermédiaire de quelque modification infinie, c'est-à-dire le mode infini médiat, est la figure de tout l'univers. Or, du mouvement et du repos suivent une infinité de choses mais la figure de tout l'univers reste toujours la même, quoiqu'elle change « *d'une infinité de façons* ». ²³³ La figure de tout l'univers est la nature naturée, la nature dans laquelle nous vivons. Elle change d'une infinité de façons. Cet infini est l'infini modal. Donc, ce sont les modes finis qui changent. Toutes les déterminations des modes, toutes leurs interactions infinies sont des façons différentes d'exister.

Bref, il y a deux infinis différents définis par Spinoza. Le premier est l'infini par la vertu de son essence, ou par la seule force de sa définition c'est-à-dire de sa nature, et le deuxième est l'infini par la vertu de sa cause immédiate (ou sa cause contrainte), mais non pas par la vertu de son essence. Le premier infini est l'infini substantiel, il n'a pas de parties et ainsi il n'est pas divisible. Puisqu'il n'a pas de parties, il ne peut pas être expliqué par la catégorie de nombre. Cela est l'infini absolu. Par ailleurs, le deuxième est composé de parties, il est donc divisible. Il s'agit de l'infini modal, autrement dit, l'infini en son genre. Ce qui est infini par la vertu de son essence a une puissance infinie d'exister. Par contre, les choses singulières n'ont pas une puissance infinie d'exister, elles existent dans d'autres choses, autrement dit, elles ont d'autres choses comme leur cause. Seulement Dieu est la cause libre, toutes les choses qui suivent de Dieu sont des causes contraintes. ²³⁴

La causalité est le rapport le plus élémentaire entre tout ce qui existe. Autrement dit, chaque chose finie soit détermine une autre en tant que sa cause, soit est déterminée par une autre en tant que son effet. La détermination des choses finies par Dieu à produire un effet ²³⁵ n'est pas la même détermination des choses infinies par Dieu, comme les choses finies sont seulement médiatement déterminées par lui à produire un effet d'une certaine façon. Les choses finies ne sont pas absolument déterminées par Dieu. Si c'était le cas, les modes finis existeraient absolument, sans commencement ni fin, avec une puissance absolue, ce qui serait une contradiction.

²³³ *Elp32c2*, p. 36. Italiques ajoutés.

²³⁴ Il y a aussi la cause par accident, qui est utilisée seulement concernant les sentiments. Une cause par accident est douée de la puissance seulement car il se trouve avec ce qui crée un affect dans l'esprit humain, et est conçu comme une cause par soi, pendant qu'elle ne soit pas. Mais cause par accident n'est qu'un manque des idées adéquates.

²³⁵ *Elp26*, p. 61 ; *Elp28*, p. 62 ; *Elp31*, p. 68 ; *Elp32*, p. 69 ; *Ela3*, p.12.

Puisque Dieu détermine les modes finis seulement en tant qu'une cause première, les causes proches des êtres finis ne sont pas déterminées par Dieu. Autrement dit, les événements dans la vie humaine ne sont pas déterminés par Dieu d'une façon absolue. Dieu ne détermine pas chaque événement singulier, mais donne seulement les lois selon lesquelles les événements sont faits. Les modes finis agissent conformément aux lois du mouvement ou de la pensée, sans intervention extérieure. La détermination, ou la causalité a des lois, mais le résultat des actions n'est pas déterminé absolument. Les modes finis sont affectés dans le sens qu'ils sont affectés par les autres modes finis. Ils sont aussi déterminés par les lois de la nature et de la pensée. A condition que les modes finis aient des idées adéquates, i.e. ils puissent se déterminer, ils peuvent être libres. Dieu, en tant que la cause efficiente, détermine les choses à produire un effet d'une infinité des façons. Toutes ces choses qui sont des modes finis sont contraintes. Tous les modes finis sont les causes, mais ils ne sont pas des causes libres, car ils sont déterminés par un autre à produire un effet « selon une raison certaine et déterminée »²³⁶.

Mais comment Dieu détermine-t-il les choses à produire un effet ? Qu'est-ce que cette raison selon laquelle les choses sont déterminées ? Les choses infinies sont déterminées par sa nature absolue. Mais les choses finies sont déterminées par Dieu en tant qu'il est leur cause efficiente. La cause efficiente, chez Aristote, est la cause principale de changements.²³⁷ Par exemple, la cause efficiente d'une statue est l'art de moulage de bronze. La cause efficiente est le principe du changement, autrement dit, elle est l'ordre et la connexion des choses et des idées. L'enchaînement des événements dans la causalité infinie est nommé la connexion. Dans *L'Éthique*, la phrase « exprimer la nature de Dieu d'une façon certaine et déterminée » est utilisée fréquemment. Cette phrase peut être interprétée comme 'exprimer la nature de Dieu par ordre et connexion des choses et des idées'. Une cause déterminée est déterminée par l'ordre et la connexion des choses et des idées. Donc, le tout de l'ordre et la connexion des choses et des idées est le principe de causalité. Mais Dieu ne s'effectue pas un changement directement dans les modes finis, car toute chose finie ne peut être « déterminée à produire un effet si elle n'est déterminée à exister et à produire un effet par une autre cause, qui est finie aussi » ; un effet « a dû suivre de Dieu ou de quelque attribut de

²³⁶ *Eld7*, p.11.

²³⁷ Aristote, *Métaphysique* 1013b6-9, p. 181.

Dieu, en tant que cet attribut est considéré comme affecté de quelque mode »²³⁸. Donc, les modes finis peuvent affecter Dieu, mais Dieu/substance n'affecte pas les modes finis. Il est la cause *efficiente* des modes finis en tant qu'il est le principe de changement des modes. L'ordre et la connexion des choses, c'est le rapport entre le fini et l'infini.

Le fait qu'il y a un ordre qui détermine les choses est nécessaire. Mais l'existence de chaque mode fini ne suit pas de l'ordre des choses. L'ordre n'est pas une forme supérieure qui détermine chaque chose singulière. L'existence des choses finies n'est pas déterminée absolument, car une chose finie peut seulement suivre d'une autre chose finie. Ces déterminations affectent Dieu, mais non pas en tant qu'une cause libre. La somme de toutes ces déterminations est enveloppée dans la nature absolue de Dieu.

D'après le principe de la causalité, pour qu'une chose soit l'effet d'une autre, elle doit avoir quelque chose de commun avec cette autre. Ainsi, les choses particulières, le multiple, doivent avoir quelque chose de commun avec Dieu afin d'affirmer Dieu comme leur cause. Même si les choses singulières ne sont pas absolument déterminées par Dieu, il y a une connexion entre Dieu et ses produits. Mais un autre problème est évoqué ici : comment Dieu, qui est infini et immuable, peut avoir quelque chose de commun avec des êtres finis et muables ? Cette chose commune est appelée l'affection. Plus haut, nous avons affirmé que la causalité est le rapport primordial entre les choses. Vu que toute causalité s'effectue en Dieu, les affectes sont aussi des causes. L'affection de Dieu est Dieu déterminant lui-même, et il détermine lui-même en tant que la cause contrainte, mais pas la cause libre. Les affections sont des causes contraintes. C'est bien sûr dans les limites de l'ordre et la connexion des choses et des idées que les entités particulières produisent des effets. Les affects peuvent augmenter ou diminuer la puissance des êtres finis en tant que leurs causes. Pourtant, l'affection et la cause efficiente ne sont pas la même. Car un mode fini peut affecter le Dieu (en visant l'ordre et la connexion des choses et des idées), mais Dieu n'affecte pas les modes finis, puisqu'affecter une chose finie est être la cause contrainte de cette chose, et comme Dieu est cause par soi, il ne peut pas être une cause contrainte. Par conséquent, les modes finis peuvent affecter les uns les autres de telles façons qu'il y ait trois possibilités pour les séries des modes²³⁹ : (1) Il aurait pu y avoir une

²³⁸ Elp28, p. 63.

²³⁹ Voir Samuel Newlands, « Spinoza's Modal Metaphysics » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Hiver 2013, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/spinoza-modal/>.

collection différente de modes, avec des membres entièrement différents ; (2) Pour au moins un membre individuel de la collection de modes existants effectivement, il y aurait eu un autre mode existant à sa place ; (3) Au moins un des modes qui existent pourrait avoir des caractéristiques différentes de ce qu'il a actuellement.

Les lois naturelles déterminent toute la nature, sans recours à une intervention extérieure. A part la substance et ses affections, rien n'est donné dans l'entendement. Autrement dit, le mouvement et le repos fonctionnent absolument sur les modes sans regard à une fin. Dans la scolie de Lemme VII de *EIIp13*, les lois de la nature -le mouvement et le repos- sont premièrement appliquées aux choses le plus simple, et après, aux choses complexes -qui incluent des choses simples- et enfin, à la chose corporelle dans sa totalité. De ce fait, toute la nature est comme un individu singulier, et les corps qui lui constituent sont des modes qui varient infiniment, sans changer l'individu dans sa totalité. La nature corporelle se compose d'une multitude de déterminations inépuisables, et en même temps préserve sa forme identique. L'identité de la nature à elle-même n'implique pas l'abrogation du mouvement et du changement.

Même si Spinoza définit la figure de tout l'univers comme la nature en tant qu'un individu,²⁴⁰ cela ne signifie pas que le fonctionnement des choses dans la nature implique une totalité unifiée comme chez Hegel. Il n'emploie pas le rapport téléologique selon lequel chaque partie de la nature est une partie de la nature considérée comme une apparence (figure) de tout. La nature ainsi totalisée détermine ses parties comme une cause finale. Par contre, chez Spinoza, la figure de tout l'univers est un résultat de coexistence des choses particulières. Elle est « un ensemble qui n'est pas totalisable »²⁴¹. Bien que la nature soit tout ce qui est, elle ne constitue pas une totalité. Une philosophie de la totalité comme celle offerte par Hegel est un cosmisme, alors que Spinoza refuse toutes aspirations à un cosmisme, car il refuse la finalité déterminant l'ordre et la connexion des choses particulières. Hegel affirme que le spinozisme est un acosmisme. Or, si le cosmisme est la détermination de chaque chose par l'absolu, c'est une vraie affirmation. Toutes choses finies peuvent seulement produire un effet si elles sont déterminées à produire un effet par autre cause. Puisque le fini ne conduit pas à l'infini, une série infinie de causes finies ne conduit pas non

²⁴⁰ *Lettres*, Lettre 64, p. 63 ; *EIIp13Lemme7sc*, p. 136.

²⁴¹ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 219.

plus à l'infini, unifié sous forme de totalité. L'infini qui n'a pas de limites, le mode infini fonctionne sur la causalité infinie, pas sur la totalité téléologique.

Bref, Dieu est la cause efficiente et la cause première des choses, mais comme il n'est pas un affect, il ne peut ni augmenter ni diminuer leurs puissances d'exister. Dans *EIIp3s*, Spinoza critique ceux qui entendent par la puissance de Dieu « le pouvoir de tout détruire et de tout réduire à néant ». Pourtant, « Dieu agit par la même nécessité qu'il se comprend ; c'est-à-dire que, de même qu'il suit de la nécessité de la nature divine ». Le fait que Dieu est la cause libre n'indique pas qu'il a une volonté libre. Car la connexion entre la volonté et la substance est la même que la connexion entre la motion et le reste, et la substance. Le premier est lié à la substance sous l'attribut de la pensée, et la deuxième sous l'attribut de l'étendue. Être la cause libre est être la cause première. La cause libre n'agit que par sa nature absolue mais pas par quelque chose de produite.

Chaque chose et chaque changement sont une modification de chacun des attributs de Dieu. Ils sont tous en Dieu. L'enchaînement des événements singuliers n'a ni commencement, ni fin, il a des parties mais il ne peut pas être compris à partir de ses parties. Même si les lois de la nature ne changent pas, il est impossible d'envelopper tous les événements singuliers dans la totalité d'une fin. Autrement dit, la substance ne détermine pas absolument les affections entre les choses. Il y a des lois, mais les événements auxquelles ces lois s'appliquent ne sont pas déterminés par une seule cause absolue (la substance), ils se trouvent dans un enchaînement des causes infinies. C'est ainsi que la substance infinie et sans parties s'exprime dans le mode qui est composé de parties : les modes forment un désordre ordonné. C'est ainsi que la hiérarchie ontologique est niée, la détermination est sauvée de la négation et sa propre place est donnée dans le système : la détermination est la causalité.

Si la liberté n'est pas possible quand les choses sont absolument déterminées, devons-nous dire que la liberté est un manque de la détermination ? Chez Spinoza, la détermination peut être non absolue. De la même façon qu'il y a des causes contraintes, il y a des déterminations contraintes. La liberté pour les modes finis est ainsi possible.

Puisque l'existence des modes finis est déterminée de manière contrainte, la liberté est possible : si toutes choses étaient déterminées par une seule cause supérieure, elles existeraient absolument. Mais comme elles ont une puissance d'agir qui peut être augmentée ou diminuée, elles peuvent déterminer l'un l'autre, sans être

affecté par Dieu. Or, ce qui est libre est la cause adéquate de ses actions, car il agit par sa propre nature. Donc, les choses finies peuvent être libres, en tant qu'ils agissent par leur nature.

La figure de tout l'univers est déduite du mouvement et du repos. Mais cela ne signifie pas du tout que les singularités sont destinées à une fin par l'universel. Les choses singulières visent autres choses singuliers, et elles ne sont pas les parties d'un mouvement totalisant. Ici, il convient de critiquer Hegel avec le même criticisme qu'il adopte contre Spinoza : chez Hegel, les singularités sont déterminées dans la mesure qu'elles n'ont pas la liberté de déterminer elles-mêmes, et de créer un enchainement de causalité. Elles sont presque dépourvues toute possibilité de changement. Nous irions jusqu'à dire que les choses singulières ne sont pas vraies puisqu'elles sont réduites aux moments de l'Idée.

En résumé, les modes finis sont déterminés de deux manières différentes : la substance leur détermine comme une cause première. Et ils sont aussi déterminés par d'autres modes comme des causes contraintes. Mais puisqu'un effet doit avoir quelque chose en commun avec sa cause, ils ne rejoignent pas à l'infini substantiel. En revanche, ils forment l'infini modal par la succession des événements singuliers. La puissance des choses finies n'est affectée ni par Dieu, ni par un attribut absolu de Dieu. Pourtant, ceci n'implique pas l'attribut a une réalité plus haute que le mode car il n'y a pas hors de la substance et ses modifications. Étant donné que l'attribut est ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence, il n'y a pas un attribut qui détermine les modes extérieurement. Par contre, dans la dialectique hégélienne, les éléments sont dans un rapport hiérarchique, et ils sont unifiés dans le concept. Spinoza, quant à lui, élimine l'ontologie hiérarchique. Les attributs ne sont pas supérieurs l'un de l'autre. Donc, la pensée n'est pas supérieure au corps. Par contre, chez Hegel, l'Esprit est supérieur au corps. Du fait que les choses corporelles sont des manifestations de l'Esprit, une hiérarchie des formes sont affirmées dans le mouvement de l'Idée. C'est par cette hiérarchie que la téléologie hégélienne fonctionne.

Le changement est possible au niveau des parties, mais pas au niveau de substance, car il n'y a pas une fin visée par une totalité, et il n'y a pas un esprit qui se réalise dans le singulier par la finalité. La nature et l'histoire ne se développent pas en

visant une fin. La réalisation de la nature infinie n'enveloppe pas un changement vers ce qu'elle n'est pas, car Dieu n'est pas la cause transitive, mais la cause immanente.

En revanche, ce que Hegel nomme *infinitum actu* (réellement infini) nécessite le changement de la substance de soi-même à ce qu'elle n'est pas, à la conscience. Toutes choses singulières sont assujetties à ce changement. Pourtant, chez Spinoza, ce n'est pas les choses singulières elles-mêmes, mais leur ordre et leur connexion, en tant que principe de mouvement qui sont déterminés par la substance infinie. Pourtant, cette détermination n'indique pas la fin à laquelle le mouvement parviendra. Chez Hegel, quand les événements sont pris dans leur totalité, ils sont déterminés par l'esprit, donc ils existent nécessairement. Le monde réel chez Hegel est déterminé par Idée en tant que la cause finale. Donc, hégélianisme est un nécessitarisme. Donc, les choses finies ne sont pas libres réellement. Les choses qui sont et qui ont été, le sont nécessairement.

Chez Spinoza, toute différence est diversité, et non pas l'unité des opposés. Dans cette annulation de l'opposition comme le déterminant substantiel des choses singulières, la synthèse serait un résultat de l'ordre modal, donc non absolue, et non prédéterminé par l'Esprit. Si l'Idée est l'actualisation du concept, elle sera créée dans chaque moment, en visant l'enchaînement des éléments, comme l'ordre et la connexion des choses corporelles et même que l'ordre et connexion des idées.

Le rapport entre la substance, ses attributs et ses modes n'est pas une progression de l'absolu vers l'inessentiel, comme Hegel l'avait réclamé. Il n'y a pas un devenir déterminé par le mouvement téléologique de concept. La substance n'est pas figée non plus comme Hegel l'affirme. Le mode n'est pas la négation se niant, il ne revient pas à l'identité première pour lui faire l'identité vraie. De plus chez Hegel, tous les mouvements des choses sont réduits à un moment. En conséquence, la substance corporelle est dépourvue de ses affections.

Les choses singulières sont vraies non par leur nature, mais parce qu'elles se trouvent dans l'enchaînement de la causalité infinie. Aucune d'entre eux, prise isolément, n'implique l'infinité ; chacune a une place dans la causalité infinie. Et par leur nature, elles désirent continuer d'exister dans cette place.

Parmi les deux types de négativité chez Spinoza, la négation est celle qui nie quelque chose d'un objet qui n'appartient pas à sa nature. Donc, la négation correspond aux jugements universels de Hegel. Le fait que la question de la négativité est discutée

sous la catégorie de la nature implique l'affirmation de la causalité comme le principe ordonnant, et le refus de la finalité comme un déterminant réel.

Hegel, avant de commencer sa critique de Spinoza dans son *Histoire de la philosophie*, affirme qu'une critique sur un système philosophique doit s'adresser à ses nécessités intérieures. Pourtant, sa critique de Spinoza à propos de la figure ne s'adresse pas aux nécessités intérieures du spinozisme. La proposition « *determinatio negatio est* », qui ne peut pas s'appliquer sur tout le système, est déformé en « *omnis determinatio est negatio* ». Or, l'ajout de 'omnis' n'est pas une simple erreur de citation. Il en résulte une distorsion de sens d'ontologie spinozienne. Hegel déforme le sens authentique du texte en affirmant la figure comme le mode, et la figure de tout l'univers comme une totalité. Bref, la critique de l'ontologie spinozienne par Hegel n'est pas valide.

CONCLUSION

Dans les parties qui précèdent, nous avons démontré que les philosophies politiques de Hegel et de Spinoza se fondent sur leurs systèmes ontologiques. Ainsi, nous avons d'abord présenté leurs différents systèmes ontologiques puis répondu à la critique de Hegel sur l'ontologie spinozienne à travers les textes de Spinoza. Dans cette dernière section, nous analyserons les résultats de cette comparaison ontologique dans le plan politique.

Dans ce contexte, nous discuterons premièrement la naturalité spinozienne ainsi que l'historicité hégélienne, et la façon dont la première est liée à la substantialité, alors que la deuxième à la subjectivité. Par la substantialité, nous entendons l'essence du social déterminée par le rapport entre la substance et ses modes ; et par la subjectivité, la socialité indiquant une rupture de l'état naturel afin de passer à état civil (état historique). Pour conclure, nous exposerons les raisons pour lesquelles Spinoza affirme la démocratie qui assure la protection de la vie comme l'essence de la socialité ; alors que chez Hegel la socialité est l'expression de soi de l'esprit qui est considérée comme une vérité plus haute par rapport à la continuation de la vie.

La différence fondamentale entre la philosophie politique de Spinoza et celle de Hegel est que l'un construit son système en se basant sur un passage de l'état de nature à l'histoire, et l'autre explique la socialité comme un mode de la Nature. Dans les paragraphes de l'introduction de *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel marque la différence entre le mouvement dans la nature et dans la raison : « La raison consciente d'elle-même qui nous appartient [est] le résultat du travail... de toutes les générations antérieures du genre humain ».²⁴² Contrairement à la nature, la raison ne fait pas une copie de ce que lui précède, mais se crée d'une manière efficiente : « Sa vie est action ». Le passage à l'histoire est accompagné par la finalité que l'Esprit s'impose aux choses historiques. D'autre part, le refus d'un tel passage chez Spinoza est soutenu par les rapports modaux qui sont déterminés par la causalité.

Ce passage est la détermination de l'homme par le mouvement de l'Esprit. Le système hégélien désigne cette détermination sous forme d'une historiographie philosophique qui tente de trouver l'unité dans les événements historiques, en les

²⁴² Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 25-26.

situant dans le développement de l'Idée en tant qu'éléments déterminés. Si l'histoire est une totalité, ses moments seront ses parties. Vu que chez Hegel la partie est déterminée par le tout ; ce qui existe à ce moment est déterminé par le tout.

La transformation de la conscience de l'homme est le résultat du développement de concept dans l'histoire. Similairement, toutes choses existantes sont déterminées par ce développement, non comme une somme d'évènements particuliers, mais comme une totalité. La finalité du mouvement de l'esprit est la détermination des parties par le tout, qui est tout simplement absolu. En réalité, Sidney Hook critique Hegel²⁴³ pour avoir condamné toute critique sur l'histoire comme subjectivisme et impiété. Il n'a pas tort, car Hegel affirme que la philosophie est « une autre façon d'avoir foi en la Providence »²⁴⁴. Partant, questionner ce qui serait passé aujourd'hui si les évènements avaient eu lieu autrement, ce serait suggérer à l'Esprit ce qu'il peut faire de mieux, et donc affirmer une conscience extérieure à l'Esprit : une hérésie déplorable.

Si le concept est actuel ou alors une simple apparence peut être connue seulement après coup : c'est l'épreuve du temps qui nous dévoilera la vérité de ce que nous arrive aujourd'hui, et « pendant ce temps on attend, et on attend avec le statu quo »²⁴⁵. Bref, la socialité est déterminée par l'historicité d'une telle façon que la justice et l'injustice sont des déterminations extérieures aux consciences individuelles.

Au contraire, chez Spinoza, la socialité, ou l'effort rationnel pour la préservation de la vie n'inclut pas un mouvement fixé par une fin supérieure et extérieure. C'est ce que nous appelons la naturalité spinozienne. Le refus de la finalité indique qu'il n'y a pas de mouvement dans la Nature/substance qui inclut à la fois son point de départ et son point d'aboutissement, comme ce fut le cas chez Hegel. La substance est le point de départ pas dans le sens de création *ex nihilo* mais dans le sens de cause efficiente. Le point d'aboutissement reste inconnaissable, puisque chaque évènement historique est une fin par lequel le mouvement historique ne finit pas.

Pourtant, Hegel affirme que la substance spinozienne est une affirmation absolue, immobile, rigide et 'parfaite' : Or, chez Spinoza, il n'y a pas la catégorie de négation qui nie l'être. De plus, il n'y a pas un devenir qui unifie les éléments en les

²⁴³ Hook, « Hegel & His Apologists » dans *Hegel's Political Philosophy*, ed. Walter Kaufmann, 2010, Transaction Publishers, pp. 88.

²⁴⁴ *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 44.

²⁴⁵ Hook, op. cit. p. 92.

sauvant de leur négativité dans laquelle ils ne sont qu'un conglomérat des déterminations. Le système spinozien manque le devenir qui vise une fin. Nous avons déjà indiqué que le mouvement en vue d'une fin est une détermination absolue des choses finies. Effectivement c'est chez Spinoza que l'histoire et le futur ne sont pas fixés et garantis par une fin. C'est le véritable changement, qui ne totalise pas les événements particuliers dans le cadre d'une fin absolue. Effectivement, l'histoire chez Spinoza est la somme des modes finis. Vu que les modes finis peuvent être déterminés non absolument par d'autres modes finis qui sont des causes contraintes, Spinoza est sauvé du nécessitarisme. Mais quelle est la signification de cette affirmation ? Puisqu'il n'y a pas de vérité plus haute qui détermine l'histoire, nous nous retrouvons dans un contexte complètement séculaire, dans lequel l'histoire est vraiment créée par l'homme, sans égard à une fin ou une détermination absolue. En somme, le sens du véritable changement n'est que la sécularité.

Étant donné que le devenir chez Spinoza n'est pas déterminé par une fin, la tension qui accompagne les changements n'est pas résolue une fois pour toutes. Du fait que les relations entre les gouvernants et les gouvernés sont déterminées par la causalité modale, mais pas par une extériorité qui garantit la résolution de toutes les méchancetés, elles peuvent être assujetties au changement. Par conséquent, cette tension ne sera jamais résolue absolument.

C'est dans le cadre du sécularisme que Spinoza critique la finalité, et suggère un autre type de causalité entre les modes finis, qui n'est pas déterminé absolument par Dieu. D'où il refuse l'idée selon laquelle Dieu agirait pour le bien des hommes.

Alors que l'idée de la détermination de la société par une fin extérieure est complètement abandonnée chez Spinoza, Hegel réintroduit cette idée dans sa conception de la socialité. Dans la section précédente, nous avons vu que la négativité hégélienne omet la privation comme une forme de négation, et ainsi supprime la violence qu'une telle négation implique. Similairement, la possibilité de corriger la privation dans la société, qui est une impuissance de maintenir un gouvernement rationnel, est totalement abandonnée, puisque ce qui est nié est toujours subsumé à un niveau plus haut d'être dans l'histoire. Les problèmes d'aujourd'hui sont ainsi envoyés à une extériorité dans la forme de la finalité de l'histoire.

Cette omission est le résultat d'une affirmation : l'éthicité ne peut se développer que par la négativité. Pour connaître ce qu'est la vertu, nous devons premièrement

découvrir le vice. La vie de l'esprit se distingue de la vie naturelle en connaissant le vice comme une première négation qui est l'apparence de la vertu. Cet état est une scission, qui ne contient pas l'actualité de l'éthique. La pensée s'actualise seulement une fois que la scission est subsumée et l'esprit s'unit avec soi-même. Mais comment distinguer l'apparence de l'actuel ? La réponse est l'épreuve du temps, dans lequel on attend avec le statu quo.

La hiérarchie entre ce qui est actuel et ce qui est apparent qui subsume la négativité et lui transforme en une force créatrice va de pair avec une pensée politique non séculaire. La finalité de cette hiérarchie rend le système politique immobile : Hegel qui critique Spinoza d'avoir structuré une ontologie figée fait la même erreur. Alors que la rationalité chez Spinoza indique un état d'équilibre, et donc la société rationnelle indique un équilibre entre les éléments diversifiés, la socialité chez Hegel est inférieure à l'absolu. Donnons un exemple de l'histoire de la philosophie : le but de l'étude de l'histoire de la philosophie est de découvrir la façon dont l'absolu se réalise par la pensée. Lorsque cette réalisation indique une fin, l'histoire de la philosophie comme Hegel la présente est une « interprétation unitaire et progressive »²⁴⁶. Les philosophies singulières sont assujetties à la totalité de l'histoire de la philosophie. De façon similaire, les citoyens d'un État sont assujettis à l'Idée du tout éthique, et les corps à l'Esprit. Pourtant, chez Spinoza, puisque les idées n'ont pas une fonction régulatrice sur les corps, et que les événements historiques ne sont pas déterminés par une Idée, et comportent donc en eux la possibilité de ne pas être résolus. Par ailleurs, aucun élément historique (ni l'homme, ni l'évènement) ne porte la vérité de tout dans sa singularité. Bref, les citoyens ne sont pas assujettis à une idée, car les idées ne sont pas supérieures aux corps quant à leur rapport à l'absolu.

Le fait que chez Hegel l'homme est opposé à la nature indique une extériorité qui doit être dépassée pour que l'homme devienne conscient et participe au développement de l'esprit, autrement dit à l'histoire. A cette fin, l'homme doit se libérer de la nature en mettant sa volonté dans les choses naturelles extérieures qui deviennent ainsi des possessions d'un être conscient et perdent leur caractère immédiat. Les choses sont des extériorités mais la conscience est l'issue d'une immanence qui subsume ces extériorités. Cet acte de possession doit être connu par

²⁴⁶ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 13.

d'autres individus pour que les individus fassent un premier pas pour devenir des sujets.

Par la conscience naturelle, l'homme prend les choses seulement dans leur extériorité. La pensée immédiate est médiatisée par la raison dans laquelle la pensée est élevée à sa vérité et les choses extérieures deviennent immanentes à la raison. Pourtant, ce passage de l'immédiateté à la médiation est déjà déterminé par le mouvement immuable de l'Esprit : « le commencement de la philosophie est ce qui persiste et est présent à toutes les phases du développement, la base immuable qui reste immanente à toutes les déterminations ultérieures »²⁴⁷. Cette persistance est la Logique dans le domaine de la pensée et l'histoire dans le domaine des choses.

D'autre part, chez Spinoza, l'homme n'est pas opposé à la nature, puisqu'il est un mode fini comme toutes les autres choses naturelles. L'homme est conscient de lui-même (il appartient à sa nature d'avoir l'idée de son corps) sans mettre sa volonté en quelque chose d'extérieure, pour interioriser cette chose. L'individu et les choses forment des rapports modaux, par lesquelles leurs puissances améliorent ou diminuent. Ce changement dans les puissances n'indique pas une transformation de leur nature. Par conséquent, le rapport de propriété ne change ni la nature de ce qui est approprié ni la nature de ce qui l'approprie. Il n'y a pas de rupture entre le propriétaire et la propriété, tous les deux restent des choses naturelles car la puissance du propriétaire d'affecter la propriété est limitée par l'aptitude de la propriété d'être affecté. Il y a une cohérence entre l'histoire et la nature, sans que la nature détermine l'histoire absolument. Il n'y a pas un développement téléologique de l'état de nature qui manque tout droit, vers l'état civil où l'esprit introduit des droits car le droit est déjà dans la naturalité. En fait, c'est en visant la nature d'une chose qu'on peut affirmer le droit concernant cette chose. Pour un individu, être rationnel est la même qu'agir conformément à sa propre nature.

Pourtant chez Hegel, la conscience est d'abord une extériorité pour l'homme, qui doit se réaliser dans les choses extérieures pour se sauver de la substantialité et devenir une personne. D'où l'importance de la propriété qui n'est pas une simple satisfaction des besoins mais la subsumption de la simple subjectivité de la personne dans la subjectivité rationnelle. Étant donné que l'action de mettre la volonté à quelque chose d'extérieure est déterminée par l'Esprit, la raison n'est qu'un énoncé du

²⁴⁷ SL 12.54, p. 301.

développement de l'Esprit dans l'homme. La dialectique qui exprime le mouvement de l'Esprit a une « puissance universelle irrésistible devant laquelle rien, quelque sûr et ferme qu'il puisse paraître, n'a le pouvoir de subsister »²⁴⁸.

L'extériorité de la dialectique est intériorisée par le sujet qui conçoit la négation comme l'élément nécessaire de mouvement de l'Esprit. Il le conçoit par une première négation, la négation de soi-même : la nature. La nature est la négation du moi : elle est le non-moi. L'individu subsume cette négation naturelle dans sa conscience en se basant sur le mouvement de l'Esprit. La négation de la négation n'est pas l'identité d'une chose à elle-même. Par cette double négation, qui est en même temps une négation et une affirmation, c'est-à-dire, une contradiction, le moi simple et immédiat devient un être conscient. Ce n'est pas l'entendement qui peut concevoir que la contradiction n'est pas seulement un état réel, mais aussi nécessaire pour le développement de la conscience. L'entendement ne peut pas concevoir la détermination téléologique des éléments opposés, c'est seulement par la raison que les oppositions sont subsumées en visant une fin. L'entendement peut seulement comprendre le mécanisme et la causalité, qui désignent la motion aveugle qui est déterminée extérieurement, il est paralysé par les dichotomies. Les éléments opposés sont unifiés dans la totalité quand les moments du mécanisme et du chimisme sont unifiés dans la pensée spéculative (la raison). Alors que l'entendement peut seulement comprendre d'un point de vue fini, et ainsi néglige les différences et les rapports entre les choses, la raison sait ce qui est absolu et total. C'est seulement par la pensée spéculative que nous pouvons former des concepts qui résolvent les oppositions.

Selon Hegel, lorsque la subsumption de la double négation est manquée chez Spinoza, le moi reste un simple être immédiat naturel, et ne rejoint pas le mouvement dialectique de l'histoire. Le moi ainsi disparaît et le sujet est englouti par la substance. « La *causa sui* reste un principe substantiel auquel 'manque le principe de la personnalité'. »²⁴⁹ Le système ontologique se développe pour subsumer la substantialité et l'objectivité à la subjectivité et c'est la vraie réfutation du spinozisme pour Hegel.

Or, chez Spinoza, ce qui détermine toute l'histoire est l'effort des êtres conscients de persévérer dans leurs êtres. Cet effort est réalisé en conformité avec leur

²⁴⁸ EL§81Add, p. 86.

²⁴⁹ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 23.

propre nature, qui est d'être la cause adéquate de leurs actes. La rationalité est actualisée par des idées adéquates qui se trouvent dans l'entendement. Par contre chez Hegel, il y a une rupture entre la nature (l'immédiateté) et l'histoire (la médiation). L'entendement est supérieur à la volonté naturelle puisque la volonté doit être projetée à une chose extérieure et que cette projection est déterminée par l'Esprit. La raison, à son tour, est supérieure à l'entendement puisque ce qui est nié dans la dialectique doit retourner au sujet. Alors que l'entendement est inférieur à la raison, la volonté et la rationalité sont intimement liées. Par contre, chez Spinoza, l'entendement et la volonté sont des modes finis. Une volition est une idée et une idée enveloppe une affirmation ou une négation. Or, percevoir quelque chose c'est affirmer cette chose. Nier cette chose c'est percevoir ce que cette chose n'est pas -je ne peux pas suspendre mon jugement par ma volonté. Les deux facultés, en tant que des modes finis, sont soumises aux lois de la causalité modale et ont ainsi la même puissance par rapport à Dieu. Chez Hegel, la volonté est fondamentale dans la réalisation du concept de la liberté. Chez Spinoza, la volonté affirme ou nie les idées dans l'entendement, elle donne des jugements. Par la catégorie de jugement, Hegel prétend d'envelopper une plus grande vérité que les affirmations et négations de la volonté spinozienne.

Pourtant chez Spinoza, le fonctionnement de la conscience n'est pas un mécanisme naturel et immédiat. L'affection qui est l'élément fondamental de ce fonctionnement semble être mécanique au sens hégélien. Par exemple, si deux idées m'affectent simultanément dans le passé, lorsque je serais de nouveau affectée par une de ces idées, par association je serais aussi affecté par l'autre. Pourtant, si l'individu connaît l'idée adéquate de ces affections, il peut rester non affecté par ces idées. Or, l'idée adéquate, un concept de l'esprit actif, appartient au troisième ou au deuxième genre de connaissance qui sont dans le domaine de la raison, et c'est en agissant conformément à la raison que l'individu peut augmenter sa puissance contre les sentiments passifs. Agir conformément à la raison n'est pas déterminé extérieurement par un être supérieur. Les changements modaux ont un caractère non déterminé, la rationalité pour l'homme n'est donc pas garantie. Par conséquent, le mécanisme hégélien est loin d'envelopper l'affection spinozienne. Les affections ne sont pas absolument déterminées, et le spinozisme n'est pas un nécessitarisme. Pour avoir des idées adéquates, l'homme n'est pas obligé de quitter le domaine de l'entendement. C'est en affectant l'enchaînement des événements qu'il devient rationnel.

En somme, deux relations définissent le cadre de la discussion sur la substance spinozienne et le sujet hégélien : la tension entre l'immanence et l'extériorité, entre le tout et la partie. D'une côté, Hegel juge la substance comme le déterminant absolu. Nous devons nous libérer de cette détermination pour prendre conscience et former une vie éthique. Pourtant, cette libération se réalise par le mouvement de l'Esprit qui est aussi absolu. Chez Hegel, pour devenir un sujet conscient, l'individu doit se libérer d'une absoluité pour se rejoindre à la même absoluité : voilà la liberté nécessaire dans laquelle le sujet n'est pas soumis aux lois de la nature mais aux lois de l'Esprit. La loi éthique qui était une extériorité est ainsi intériorisée. De plus, la causalité modale telle que Spinoza décrit n'envoie pas la conscience à une extériorité. L'individu trouve le principe de la conscience dans lui-même car il appartient à sa nature de penser. Ce qui fait la différence entre l'homme éthique et non éthique est que le premier a la force d'âme pour avoir des idées adéquates de ces actes, et le deuxième n'a pas la même force. Cette conception newtonienne de la capacité éthique indique une cohérence entre l'extériorité et l'immanence : j'habite dans un monde et au milieu des choses qui me sont extérieures, mais nous sommes soumis aux mêmes lois naturelles, sans être déterminés absolument.

Hegel critique spinozisme d'être une « philosophie dans laquelle Dieu est déterminé seulement comme *substance* et non comme sujet et esprit »²⁵⁰. Par cette critique, Hegel veut dire que l'individu perd toute sa valeur contre la substance. Or, chez Hegel, c'est Dieu qui est la personne absolue et l'individu perd toute sa puissance contre sa détermination absolue. Effectivement, cette critique est juste car Spinoza « empêche l'intervention dans la philosophie d'un sujet juridique -Dieu créateur des vérités éternelles dont il se porte garant »²⁵¹. Un sujet qui a une fonction de résoudre toutes les contradictions qu'il porte en lui et la conscience qui est déterminée par ce sujet absolu sont invalidés. La conscience chez Spinoza est l'actualisation de l'effort de persévérer dans son être dans la société. La conscience chez Spinoza ne change pas essentiellement, et c'est ce que Hegel critique comme l'engloutissement dans l'inconscience de l'homme installé dans la modalité. Le fait que les êtres conscients puissent former une société rationnelle n'implique pas une transition de l'état de nature à l'état civil qui marque un développement de la conscience immédiate vers la conscience qui devient immanente par la médiatisation dialectique. Les actes humains

²⁵⁰ *EL* Préface, p. 127.

²⁵¹ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 208.

ne sont pas en vue d'une fin, et il n'y a pas un point de vue totale de ces actes. L'histoire est le résultat des oppositions et des mélanges des modes finis qui s'efforcent de persévérer dans leurs êtres.

Au contraire, chez Hegel la conscience porte en elle-même la nécessité de l'historicité et de la finalité. Elle est premièrement extérieure à l'individu et se réalise même si l'intérêt de l'individu ne coïncide pas avec elle. L'homme peut être libre seulement en atteignant cette fin qui est de former un tout éthique. Désormais, même si la liberté chez les deux penseurs est possible seulement dans une société, chez Hegel le développement de l'histoire a une fin, alors que chez Spinoza les événements dans l'histoire ne sont pas en vue d'une fin. Par conséquent, chez ce dernier, les individus construisent la société à chaque moment : une société ayant pas de caractère religieux peut être construite seulement par les individus en tant que citoyens. Bref, si la démocratie elle-même est l'essence de toutes formes de socialité chez Spinoza, elle n'est pas une fin que les États particuliers vont atteindre d'une façon ou d'une autre. Chez Hegel par contre, la catégorie de l'État, dans le sens de l'État qui exprime l'histoire du monde -l'idée de l'État-, subsume les États particuliers.

L'État comme l'Esprit du monde détermine les individus de la même façon que l'idée de l'État détermine les États particuliers. La rationalité n'exige pas la continuation de l'existence des individus. L'unité de concept qui est supérieure à cette existence, les détermine en tant que vérité. La société, en tant qu'une idéalité, ne vise pas la continuation des vies des citoyens.

Chez Hegel, la hiérarchie ontologique résultant de la réalisation de l'Esprit détermine le rapport entre le citoyen en tant qu'un niveau d'existence plus bas et l'État comme la vérité de l'idée de la liberté. Donc, les vies singulières des citoyens sont dispensables contre l'existence de l'État.

Étant donné que le corps n'est pas commensurable à l'Esprit, la réalisation de l'Esprit enveloppe une plus grande vérité que celle de la continuation de la vie des citoyens. La fin ultime est le patriotisme, selon lequel la communauté est la fin ultime, et le sacrifice de la vie pour la patrie est son résultat rationnel. Se donner la mort pour l'honneur n'est pas un acte vertueux dans les États rationnels. C'est seulement une apparence de vertu dans les sociétés qui sont encore dans les niveaux plus bas d'être, dans lesquelles le développement de l'Esprit n'est pas encore réalisé. Par conséquent, pour le citoyen sacrifier sa vie n'a qu'une fin extérieure à lui : la continuation de l'État.

La mort ne peut venir de ce qui est contraire à la personne, donc de ce qui est extérieur. Donc se donner la mort sous forme de suicide ou d'héroïsme n'est pas un acte éthique. L'idée éthique, sous forme de martyr, se réalise dans la personne lorsque la mort est reçue « d'une main étrangère au service de l'Idée »²⁵². Pourtant, le martyr n'est pas un événement déplorable et contingent qui peut arriver aux nations de l'extérieur. *PR*§323-324 affirme que la conscience vient d'apprendre la nullité de tout élément singulier et particulier, la vie, la propriété et les droits relatifs à celle-ci à l'encontre de la préservation de la souveraineté et l'indépendance de l'État. Même la propriété, le commencement nécessaire pour devenir un être conscient, est annulée. Or, s'il n'y a pas de propriété, l'homme ne deviendra pas conscient. Dans la guerre, où la souveraineté de l'État est menacée, ce n'est pas la vie (qui inclut les droits contingents et la propriété) des citoyens qui doit être sauvegardée, mais la fin ultime de la socialité qui est l'individualité substantielle de l'État. La propriété et la vie sont contingentes, ils sont finis, ils sont ainsi mortels et périssables. L'élément nécessaire de la société est l'essence éthique, i.e. L'État. Par conséquent, l'individualité de l'État est plus importante que l'individualité des citoyens. Le corps politique est supérieur au corps humain car il détermine le corps humain comme la réalisation de l'Esprit. Dans la guerre, les déterminités finies perdent leur importance apparente et le peuple se sent unifiés par rapport au temps de la paix. Par ailleurs, la vraie vertu pour les peuples cultivés est d'être prêts à sacrifier leur vie au service de l'État car c'est ainsi que la valeur de l'individu est affirmée comme un simple individu parmi bien d'autres.²⁵³

Mais si l'exigence du sacrifice était jugée moins important que la protection de la vie, l'État serait réduit à la société civile, et resterait ainsi dans un moment plus bas. L'État serait confondu avec la société civile, si sa détermination était située dans la protection de la propriété et la liberté personnelle. Les modes finis d'Esprit, la famille et la société civile, sont des moyens au service d'absoluité. Ils ne commencent pas à partir de soi, mais sont dérivés du concept de monarque. Le droit du monarque peut être appris non pas par le principe démocratique puisque la démocratie est un simple manque de principe, mais par le principe monarchique qui découle de la raison : « Le droit du monarque [est] fondé sur l'autorité divine »²⁵⁴.

²⁵² *PR*§70, p. 222.

²⁵³ *PR*§327Add, p. 735.

²⁵⁴ *PR*§279, p. 475.

De ce point de vue, la démocratie spinozienne impliquerait une société civile en guise de l'État politique. La démocratie est issue de l'entendement, et elle vise ainsi une société étant un conglomérat d'individus qui, au lieu d'être unifiés sous l'Idée éthique, restent opposés les uns aux autres. Donc la société est toujours dans le chaos. Le concept de souveraineté est seulement un concept dérivé à partir des raisons particulières comme la continuation des vies singulières. Effectivement, il n'y a pas de rapport hiérarchique entre la pensée et l'étendue, entre l'esprit et le corps, autrement dit entre deux êtres qui sont des modes finis. L'État est seulement un mode fini, donc il n'a pas une réalité plus haute que celle du citoyen. Il existe par l'acte de vivre ensemble des citoyens. La chose publique est déterminée par la puissance de la multitude, qui est le somme -qui ne comprise pas une totalité- des relations corporelles des membres d'une société.

C'est le vrai sens de la démocratie : il s'agit d'un système politique séculaire et non absolu. Comme Balibar l'indique, « Toute figure sacrée du pouvoir exprime une même impuissance des hommes à penser leur salut collectif comme leur œuvre propre »²⁵⁵. La démocratie est une production profane qui se trouve dans chaque société à des degrés divers. Dans la démocratie, les citoyens et les gouvernants se déterminent l'un l'autre. Alors que le constitutionalisme et la subjectivité hégélienne ont un caractère religieux, la démocratie spinozienne exige l'exclusion de toute religiosité de la socialité. La source du pouvoir politique est ainsi démystifiée : il n'est pas l'issu d'une absoluité, son caractère extérieur est nié. La rationalité n'est pas donnée par une extériorité, elle est créée à chaque moment dans l'histoire. Par conséquent, la constitution n'est pas la vérité suprême de la société, elle est le produit du peuple, une partie de la vie politique. Le tout n'est pas organisé en fonction d'une partie, « et c'est précisément parce que la démocratie ne laisse jamais advenir une confusion mystifiante entre une partie et le tout –entre l'État politique et le *dêmos* »²⁵⁶.

Étant donné que nulle vertu ne peut être conçue comme plus importante que l'effort de se conserver, la vie du citoyen n'est pas dispensable contre l'existence de l'État. En cas de sacrifice de la vie, les vies des citoyens ne sont pas niées dans le mouvement téléologique à charge de créer et continuer le tout éthique, mais ils sont simplement privés de leurs vies. L'enjeu de la mort dévoile toute la mystification de

²⁵⁵ Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 25.

²⁵⁶ Abensour, *La démocratie contre l'état*, p. 72.

violence étatique (*Gewalt*), et le vrai sens de la négativité est ainsi communiqué : une privation absolue de la puissance d'exister.

Hegel et Spinoza affirment tous les deux l'incurabilité de la mort. Dans *PR*§70, la vie est définie comme immanente à la personnalité, et le sacrifice de la vie comme son contraire. Ce qui nie l'existence de la personne est une extériorité, similairement à ce que nous retrouvons chez Spinoza. Toutefois, Spinoza fait de la continuation de la vie le point de départ pour sa philosophie politique : bien vivre se trouve toujours avec exister en acte et être heureux. Pourtant, se donner la mort (pour une raison quelle qu'elle soit) est une passivité de l'esprit, c'est être conduit par irrationalité. Donc, si l'État est protégé grâce au martyre des individus, ce n'est pas un État puissant et rationnel qui unifie les citoyens sous un tout éthique.

Selon Hegel, se donner la mort pour la patrie est un devoir et un droit en même temps, puisque le droit est le devoir sont le même au niveau éthique. Même si la personne n'a aucun droit à l'aliénation de la vie, l'État en tant que réalisation de l'idée éthique a le droit d'aliéner la vie de personne. Quant à Spinoza, l'identification du droit avec la puissance aboutit au refus de l'abrogation du droit naturel. Bien que les hommes appartiennent à l'ordre social, donc à l'État, ils ne « perdent pas la nature humaine et en prennent une autre »²⁵⁷. Donc non seulement leur puissance ne peut pas être réduite au pouvoir du souverain, mais en plus cette puissance limite le pouvoir du souverain. Le droit n'est pas un devoir, donc un devoir sous forme de sacrifice de la vie n'est pas rationnel. Le droit de chaque individu est déterminé par la puissance suprême de Dieu. Ainsi il provient de la nature de l'homme qui est une partie de la nature absolue de Dieu. Le droit naturel est ce qui ne peut pas être approprié à une condition sociale quelconque, comme ce fut le cas dans la réalisation d'un devoir en tant que droit par le travail. Même si l'individu ne dépend pas de lui-même pour continuer dans son être, son droit de vivre ne peut pas être réduit au tout éthique. Une référence extérieure n'est pas nécessaire pour justifier ce droit.

²⁵⁷ TP IV 4, p. 19.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Spinoza et de Hegel

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction par Jean-François Kervégan, Presses universitaires de France, 1998.

HEGEL, G.W.F., *Science De La Logique*, Tome I, traduction par S. Jankélévitch, Aubier, Éditions Montaigne, 1947.

HEGEL, G.W.F., *Science De La Logique*, Tome II, traduction par S. Jankélévitch, Aubier, Éditions Montaigne, 1949.

HEGEL, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction par Jean Gibelin, Éditions Gallimard, 1954.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques I – La science de la logique*, traduction par Bernard Bourgeois, Librairie philosophiques J. Vrin, 1994.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques III – La philosophie de l'esprit*, traduction par Bernard Bourgeois, Librairie philosophiques J. Vrin, 1988.

SPINOZA, Baruch, *Les Lettres*, traduction par E. Saisset, Charpentier, 1842.

SPINOZA, Baruch, *Traité politique*, traduction par E. Saisset, Charpentier, 1842.

SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, traduction par Armand Guérinot, Les Éditions Ivrea, 1993.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, traduction par Armand Guérinot, Les Éditions Ivrea, 1993.

Autres ouvrages

ABENSOUR, Miguel, *La démocratie contre l'état Marx et le moment machiavélien*, Presses Universitaires de France, 1997.

AKAL, Cemal Bâli, *Varolma Direnci ve Özerklik Bir Hak Kuramı için Spinoza'yla*, Dost Yayınları, 2004.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction par Marie Paule Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *Catégories sur l'interprétation*, traduction par Pierre Pellegrin et Michel Crubellier, GF Flammarion, 2007.

BALIBAR, Etienne, *Spinoza et la politique*, Presses universitaires de France, 2005.

BALIBAR, Etienne, « Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology » dans *Differences a Journal of Feminist Cultural Studies* ; traduction par Stephanie Bundy, 2009, Vol. 20 numéro 2-3, pp. 9-35.

BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, traduction par Jacqueline Carnaud, Jacqueline Lahana, Calmann-Lévy, 1988.

DE LAURENTIIS, Allegra, EDWARDS, Jeffrey, *The Bloomsbury Companion to Hegel*, Bloomsbury, 2013.

DUMONT, Louis, *Essaies sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, 1991.

DUPIRE, Philippe, « Famille, besoin, travail et société civile chez Hegel » dans *La société civile*, colligé par Jacques Chevalier, Presses Universitaires de France, 1986.

FORSTER, Michael, « Hegel's Dialectical Method » in *The Cambridge Companion to Hegel*, éd. F. C. Beiser, Cambridge UP, 1993, pp. 130-170.

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduction par Denis-Armand Canal, Champs Flammarion, 1992.

HOOK, Sydney, « Hegel & His Apologists » dans *Hegel's Political Philosophy*, ed. Walter Kaufmann, 2010, Transaction Publishers, pp. 87-105.

HOULGATE, Stephen, « G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit » dans *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, colligé par Robert C. Solomon et David Sherman, Blackwell Publishing, 2003.

JACQUET, Chantal, SÉVÉRAC, Pascal, SUHAMY, Ariel, *La multitude libre Nouvelles lectures du Traité Politique*, Éditions Amsterdam, 2008.

KIERANS, Kenneth, « 'Absolute Negativity' Community and Freedom in Hegel's Philosophy of Right » dans *Animus The Canadian Journal of Philosophy and Humanities* ; 2008, numéro 12, pp. 70-78.

LEBUFFE, Michael, « Spinoza's Psychological Theory », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Printemps 2015, <https://plato.stanford.edu>.

MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Éditions la découverte, 1990.

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de minuit, 2003.

MARX, Karl, *Œuvres philosophiques* Volume I, traduction par J. Molitor, Éditions Champ Libre, 1981.

NEGRI, Antonio, *Spinoza Subversif Variations (In)actuelles*, traduction par Marilene Raiola et François Matheron, Éditions Kime, 1994.

NEGRI, Antonio, *L'Anomalie sauvage puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduction par François Matheron, Éditions Amsterdam, 2006.

NEWLANDS, Samuel, « Spinoza's Modal Metaphysics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Hiver 2013, <https://plato.stanford.edu>.

PLOTIN, *Les Ennéades*, traduction par Marie-Nicolas Bouillet, Librairie L. Hachette et Cie, 1864.

WOLFSON, Harry Austryn, *La philosophie de Spinoza*, traduction par Anne-Dominique Balmès, Gallimard, 1999.

ÖZGEÇMİŞ

İrem GÜVEN

21.11.1988 tarihinde Tekirdağ’da doğdu. 2006 yılında Kadıköy Anadolu Lisesi’nden, 2010 yılındaysa Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü’nden mezun oldu. 2010 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Programı’na kayıt oldu.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : İrem GÜVEN
Tez Başlığı : *Citoyenneté et liberté chez Hegel et Spinoza: Une réfutation du concept de "Pro Patria Mori"*
Savunma Tarihi : 20 /11 / 2018
Danışmanı : Prof. Dr. Melih BAŞARAN

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı Soyadı

İmza

Prof. Dr. Melih BAŞARAN



Prof. Dr. Cemal Bali AKAL



Prof. Dr. Mehmet Türker ARMANER



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

