

**T. C.
UNIVERSITÉ GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA CONTRADICTION SYSTÉMATIQUE ENTRE
L'ἐξω-LOGIQUE DE *GRUNDLINIEN* ET LA
MÉTHODOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE
HEGEL**

MÉMOIRE DE MASTER RECHERCHE

10625552

**Soutenue par
Kaan Gündeş**

**Sous la direction de
Umut ÖKSÜZAN**

Janvier, 2024

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidé dans la rédaction de cette thèse ;
surtout à Mme Zeynep Savaşçın, M. Ömer Albayrak, M. Umut Öksüzan et M. Türker
Armaner. Je tiens également à remercier Renata Cambra, Lili et Arya.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	5
ABSTRACT.....	6
ÖZET.....	7
Introduction.....	8
A.) Comment les principes de la philosophie du droit de Hegel ont-ils divisé les hégéliens ? L'exemple des Jeunes Hégéliens	14
B.) Les sources de notre interrogation: L'“ἐξω-logique et l'“ἐγὼ-ontologie.....	23
C.) Esprit absolu et esprit objectif : vers une interprétation alternative.....	27
D.) La propriété et les mœurs dans les théories qui ont influencé Hegel : Kant et Fichte.....	41
E.) La <i>Phénoménologie</i> de Hegel : un aperçu.....	46
F.) Le droit dans les <i>Principes de la philosophie du droit</i>	53
a.) L'État dans les <i>PPD</i> et le problème d'intersubjectivité.....	54
b.) L'appropriation du monde selon Hegel et ses contradictions non dialectiques.....	64
c.) Travail en <i>Phénoménologie</i> et en <i>PPD</i>	69
d.) Premiers conclusions.....	73
e.) L'objectivité : un commentaire.....	79
G.) Lecture comparée des moments de la <i>Phénoménologie</i> et des <i>PPD</i>	83
a.) Maître et esclave : Pourquoi ce moment ontologique-logique manque-t-il dans <i>PPD</i> ?	91
H.) L'évolution sociale de l'esprit et ce que cette évolution dit de la naissance et du caractère de l'État.....	97

a.) <i>Gemeinwesen</i>	100
b.) L'émergence de l'État moderne du conflit entre classes.....	105
c.) L'État comme moyen terme et la société comme troisième moment.....	114
Conclusion.....	119
BIBLIOGRAPHIE	

RÉSUMÉ

Dans son livre *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel met en avant l'identité dialectique du Nous, qui est Je, et du Je, qui est Nous, comme le but ultime que vise la conscience de soi. C'est l'établissement de l'unité de la conscience de soi elle-même chez l'autre. Premièrement, l'expérience du monde par la conscience, puis l'expérience de l'histoire et de la société par la conscience de soi, sont un mouvement qui tente d'atteindre cette identité. Cependant, dans *Principes de la philosophie du droit*, l'homme accomplit une action différente dans le monde : s'approprier une partie du monde et faire de cette partie sa propriété privée. Par conséquent, la première action par laquelle la personne morale commence à se réaliser dans le monde est l'action par laquelle elle acquiert la propriété privée. La propriété privée reste un thème central dans le reste des *Principes de la philosophie du droit*. En fin de compte, ce concept entre dans une relation réciproque avec des acteurs tels que la société civile bourgeoise et l'État lui-même. Cependant, il n'est pas possible de dire que la dialectique du Nous comme Je et du Je comme Nous en *Phénoménologie* soit compatible avec le moment étatique ; dans le moment étatique, aucune identité ne s'établit, il y a encore une différence. Il n'y a pas d'identité entre les intérêts généraux de l'État et les intérêts privés de l'individu. Il n'y a pas d'identité entre le droit et le devoir. Ces différences persistent ; l'État n'existe que pour gérer rationnellement ces différences. Par conséquent, dans les *Principes de philosophie du droit*, l'identité sociale et logique du Nous, qui est Je, et du Je, qui est Nous, n'est pas réalisée. La raison en apparaît dès les premiers moments des *Principes de philosophie du droit*, à savoir le moment de la propriété privée. Le fait que la première relation de la personne morale avec le monde soit un acte d'acquisition de propriété entraînera une série de relations d'aliénation. Cela montre que Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, rompt en fait avec sa méthode dans la *Phénoménologie*. Si la méthodologie de la *Phénoménologie* avait été appliquée, des conclusions différentes auraient été atteintes dans les *Principes de la philosophie du droit*. Tout d'abord, le moment étatique doit être considéré comme le moyen terme et non comme le dernier terme ; c'est-à-dire le terme dans lequel la différence surgit. Le dernier moment aurait dû être la société elle-même ; non pas une société civile bourgeoise, mais une société dans laquelle s'établit l'identité du Nous, qui est Je, et de Je, qui est Nous.

ABSTRACT

In his book *Phenomenology of Spirit*, Hegel puts forward the dialectical identity of We, which is I, and I, which is We, as the ultimate goal that self-consciousness aims to reach. This is the establishment of the unity of self-consciousness itself in the other. First, consciousness's experience of the world, and then self-consciousness' experience of history and society, is a movement that tries to achieve this identity. However, in *Principles of the Philosophy of Right*, the person takes a different action in the world: making a part of the world his own and making this part his private property. Therefore, the first action in which the legal person begins to realize himself in the world is the action in which he acquires private property. Private property remains a central theme throughout the rest of *Principles of the Philosophy of Right*. Ultimately, this concept enters into a reciprocal relationship with moments such as bourgeois civil society and the state themselves. However, it is not possible to say that the dialectic of We as I and I as We in *Phenomenology* is compatible with the state moment; in the state moment, no identity is established, there is difference. There is no identity between the general interests of the state and the private interests of the individual. There is no identity between right and duty. These differences persist; the state exists only to manage these differences rationally. Therefore, in the *Principles of Philosophy of Right*, the social and logical identity of We, which is I, and I, which is We, is not achieved. The reason for this appears in the very first moments of the *Principles of Philosophy of Right*, namely the private property moment. The fact that the legal person's first relationship with the world is an act of acquiring property will bring about a series of alienation relationships. This shows that Hegel, in the *Principles of the Philosophy of Right*, actually breaks away from his method in the *Phenomenology*. If the methodology in *Phenomenology* had been applied, different conclusions would have been reached in *Principles of Philosophy of Right*. First of all, the state moment should be considered as the middle term, not the last term; that is, the term in which the difference arises. The final moment should have been society itself; not a bourgeois civil society, but a society in which the identity of We, who is I, and I, who is We, is established.

ÖZET

Hegel *Tinin Fenomenolojisi* kitabında Ben olan Biz ile Biz olan Ben şeklindeki diyalektik özdeşliğin, özbilincin varmayı hedeflediği nihai hedef olarak ortaya koyar. Bu, özbilincin kendisinin birliğinin, bir ötekisinde kurmasıdır. Önce bilincin dünya deneyimi ve ardından özbilincin tarih ve toplum deneyimi, bu özdeşliğe ulaşmaya çalışan bir harekettir. Ancak Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* kitabında kişi, dünyada farklı bir eylemde bulunur: Dünyanın bir kısmını kendisinin kılma ve kendisinin kıldığı bu parçayı da kendi özel mülkiyeti yapma. Dolayısıyla hukuki kişinin dünyada kendisini gerçekleştirmeye başladığı ilk eylem, özel mülkiyet edindiği eylemdir. Özel mülkiyet, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin devamı boyunca, bir tema olarak merkezde durmaya devam eder. Nihayetinde bu kavram, burjuva sivil toplum ve devlet gibi momentlerde, bu momentlerin kendileriyle karşılıklı bir ilişkiye girer. Ancak *Fenomenoloji*'deki Ben olan Biz ile Biz olan Ben diyalektiğinin, devlet momenti ile uyuştüğünü söylemek mümkün değildir; devlet momentinde bir özdeşlik kurulmaz, fark mevcuttur. Devletin genel çıkarları ile bireyin özel çıkarları arasında özdeşlik kurulmaz. Hak ile ödev arasında özdeşlik kurulmaz. Bu farklar varlıklarını sürdürürler; devlet yalnızca, bu farkları rasyonel bir şekilde yönetmek için mevcuttur. Dolayısıyla *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde Ben olan Biz ile Biz olan Ben şeklindeki toplumsal ve mantıksal özdeşliğe ulaşılmaz. Bunun nedeni ise *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin daha ilk momentlerinde, yani özel mülkiyet momentinde gözüktür. Hukuki kişinin dünyayla kurduğu ilk ilişkinin bir mülk edinme eylemi olması, bir dizi yabancılaşma ilişkisini de beraberinde getirecektir. Bu Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde, aslında *Fenomenoloji*'deki yönteminden koptuğunu göstermektedir. Fenomenoloji'deki metodoloji uygulanmış olsaydı, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde farklı sonuçlara varılması gerekirdi. Öncelikle devlet momenti, son terim değil ancak orta terim olarak düşünülmeliydi; yani farkın ortaya çıktığı terim. Son moment ise toplumun kendisi olmalıydı; burjuva sivil toplum değil ancak Ben olan Biz ile Biz olan Ben özdeşliğinin kurulduğu bir toplum.

INTRODUCTION

La propriété privée est au centre des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Car la destination de l'État (le dernier moment de ce livre), c'est « la sécurité et la protection de la propriété ».¹ Le contrat naît du fait que les individus possèdent une propriété privée. En effet, la propriété est « une existence en tant que chose extérieure ». Puisque la propriété est une expression de l'existence de la volonté, ce « chose extérieur » nécessite la relation de deux volontés qui se font effectivement face. Et « cette relation de volonté à volonté est le sol propre et véritable sur lequel la liberté a son *existence* ». Ainsi l'existence même de « l'intermédiaire d'une autre volonté », « constitue la sphère du *contrat* ».² L'État se situe au-dessus de la propriété privée dans cette hiérarchie et est responsable de son contrôle tout comme nous l'avons mentionné ci-dessus. Mais l'État protège également la propriété privée, et c'est l'une de ses principales missions. Si « l'individu » « se soumet aux devoirs de l'État », il a droit à « la protection de sa personne et de sa propriété ».³ Le droit existe effectivement pour réguler les relations entre ce trio et les citoyens. La « validité » du droit réside « dans un État ». Le caractère « d'élément positif » que le droit a acquis découle « du *caractère national* d'un peuple, du niveau de son développement *historique* et de l'accord de tous les rapports qui relèvent de la *nécessité naturelle* ».⁴ Le dernier moment est la *Sittlichkeit* qui contient en elle le moment d'État. La *Sittlichkeit* est « l'Idée de la liberté » ; en tant que « Bien », elle a son « son savoir » et « son vouloir » « dans la conscience de soi ».⁵ Nous devons définir ce terme plus en détail ultérieurement. Pour l'instant, nous pouvons traduire *Sittlichkeit* par la vie éthique.

Par conséquent, le système philosophique des *Principes de la philosophie du droit* est déterminé par le fait que lorsqu'une personne entre dans le monde extérieur, elle s'approprie immédiatement la chose, cette chose se transforme en propriété privée,

¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction: Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999, page 299.

² PPD, p. 146.

³ PPD, p. 308.

⁴ PPD, p. 82.

⁵ PPD, p. 221.

puis le contrat et l'État émergent avec la propriété privée au centre. À cet égard, les *Principes de la philosophie du droit* permettent d'utiliser la méthodologie philosophique hégélienne pour légitimer l'existence de la propriété privée et de l'État. Puisque Hegel n'a jamais déclaré nulle part que le système de pensée systématique qu'il a mis en œuvre dans ce livre diffère de sa précédente méthode philosophique, métaphysique et logique, il est n'est pas dépourvu de sens de questionner sur la différence entre cette méthodologie et celle de *la Phénoménologie de l'Esprit*.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous lisons l'expérience de la conscience du monde extérieur. Selon Hegel, lorsque la conscience a le « savoir d'un objet », une « différence » « donnée » surgit. Au premier abord, cette différence semble « en soi » ; mais en fait « pour la conscience », ce n'est que « un autre moment ». ⁶ Ce processus lui-même constitue l'expérience de la conscience du monde extérieur. Cette expérience est examinée à la fois historiquement, métaphysiquement et même logiquement. Chaque moment d'expérience de conscience (par exemple, la certitude sensible ou la dialectique maître-esclave) a son propre système logique interne et son propre développement. Ces systèmes logiques sont au nombre de plus d'un car ils sont présents à chaque moment. Or, la force motrice qui assure la transition au sein du système et entre les systèmes est la même règle: *Aufhebung* (mouvement de transcender en contenant ou de dépasser en conservant).

On raconte qu'au moment où Hegel achevait d'écrire la *Phénoménologie de l'esprit*, il entendit le bruit des canons de Napoléon. Après la conquête de l'Europe par le général français, ce fut le tour du pays où Hegel est né et a vécu. Hegel ne déteste pas ces bruits de canon et les conquêtes de Napoléon, mais au contraire, il accueille avec enthousiasme le bruit de la guerre. Napoléon partit en expédition pour diffuser le programme politique de la Révolution Française et le régime politique qu'il envisageait dans toute l'Europe. Le jeune Hegel admirait les idéaux de la Révolution Française et en était un partisan, comme plusieurs générations de philosophes dont les œuvres et les idées seront plus tard connues sous le nom d'école idéalisme allemande. Hegel, qui critique les Jacobins, comme on témoigne dans la section « Liberté absolue et terreur » de la *Phénoménologie de l'esprit*, estime nécessaire de

⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Flammarion, Paris, 2012, Traduction: Jean-Pierre Lefebvre, page 125.

faire une distinction entre les idées de la Révolution Française et les pratiques des Jacobins.

La *Phénoménologie de l'Esprit* a laissé des traces dans l'histoire de la philosophie, tout comme les canons de Napoléon en laissés en Europe: les anciens ententes (les philosophies de Descartes et de Kant) ont perdu leurs effets d'hier, la pensée philosophique a été ébranlée par une profonde transformation et un héritage controversé a émergé.

La *Phénoménologie de l'Esprit* a eu un impact révolutionnaire à bien des égards. Tout d'abord, elle remettait en question la distinction classique entre le monde phénoménal et le monde nouménal qui existait depuis Kant. Il affirmait que tout ce qui était réel pouvait être connu par la raison: c'était un argument très affirmé et même effrayant pour son époque. Mais plus important encore, Hegel a introduit une nouvelle méthode dans le monde : la négation (qui fait partie de l'*Aufhebung*).

La négation était d'une importance cruciale pour la méthode de Hegel. En raison du sens traditionnel du mot, l'utilisation que Hegel en fait a souvent été mal comprise, et Hegel a souvent été critiqué à tort pour cela. La négativité est étroitement liée à la phénoménologie en tant que science de l'expérience de la conscience. Des termes tels que négativité et travail du négatif sont en réalité des termes qui indiquent que Hegel comprenait l'histoire en termes de logique. La révolution qui paraissait scandaleux aux logiciens de l'époque, était l'émergence du positif du dedans même du négatif et du positif du dedans même du négatif. Et il y avait aussi un travail négatif, c'est-à-dire que c'est le travail de la négativité qui détermine le progrès de l'histoire. C'est pourquoi Hegel, pour définir la négativité, a dit que « la négation n'est pas simplement le néant en général, mais négation réfléchie, rapportée à l'être-en-soi ; le manque comme manque de quelque chose, ou la borne ».⁷ Ce progrès réveillera l'Esprit Absolu, qui est en embryon dans les étapes intermédiaires. Quand Hegel parle sur la négation, il parle du travail de la dialectique, que la réalité s'établit à travers les contraires. Il y a un travail dans le négatif, donc il y a un côté productif dans la négativité.

⁷ Hegel, *Science de la logique, Premier tome – Premier livre, L'Être*, Édition de 1812, 1972, page 113.

Plus tard, nous reviendrons plus en détail sur cette méthode de négation et d'inclusion (*Aufhebung*), sur la façon dont la négativité est présente à chaque moment et fait ressortir de nouveaux éléments d'elle-même qui seront à nouveau niés. Il suffira de dire pour le moment: Hegel a écrit la *Phénoménologie de l'Esprit* en répondant aux besoins logiques de cette méthode.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la conscience de soi établissant l'unité avec elle-même n'est possible qu'avec la reconnaissance de l'autre et l'existence de l'autre. Ici, le critère qui détermine métaphysiquement et logiquement l'agent n'est pas la chose, mais l'autre (une autre conscience de soi). C'est pourquoi, Hegel écrit que le « Je » « est lui-même face à autre chose, en même temps qu'il gagne sur cet autre, qui pour lui, tout aussi bien, est uniquement lui-même ».⁸ Mais évitons tout malentendu : Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, le champ d'action de travail n'est pas établi entre la personne et la chose, mais entre deux consciences de soi. Hegel souligne que cette situation peut être expliquée comme « une conscience de soi pour une conscience de soi ». Parce que « l'unité de soi-même » est possible seulement « dans son être autre ».⁹ Par conséquent « la conscience de soi est en soi et pour soi en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu ».¹⁰ La condition pour que le Je s'identifie à Nous et que le Nous s'identifie au Je est une relation de travail humaine établie entre les deux consciences de soi.¹¹

À cet égard, la *Phénoménologie de l'Esprit*, telle qu'on le sait, est un processus menant à l'Esprit ; en d'autres termes, c'est le processus permettant d'atteindre le Nous qui est Je et le Je qui est Nous. L'esprit est l'identité entre la première personne du singulier et la première personne du pluriel. Il est « le processus qui engendre ses propres moments et les traverse tous. Son contenu positif et sa vérité consistent dans ce mouvement tout entier ».¹² Selon Hegel, l'esprit est « l'essence réelle absolue » et

⁸ *Phénoménologie*, p. 188.

⁹ *Phénoménologie*, p. 194.

¹⁰ *Phénoménologie*, p. 195.

¹¹ *Phénoménologie*, p. 195.

¹² *Phénoménologie*, p. 64.

dans l'esprit, « toutes les figures antérieures de la conscience » « sont des abstractions. »¹³ Mais plus décisivement l'esprit « est la vie éthique d'un peuple »; il est « l'individu qui est un monde. »¹⁴ Par conséquent, le lieu où l'Esprit se réalise est aussi le lieu où s'établit la *Sittlichkeit*.

Alors, au point où s'établit l'identité du Je et du Nous, les conditions d'existence de l'État sont-elles encore présentes ? La *Phénoménologie de l'Esprit* apporte-t-elle une réponse définitive à cette question ? Comment se positionnent les *Principes de la philosophie du droit* face à ces questions ? Il est important d'essayer de répondre à ces questions.

L'État dans la *Phénoménologie de l'Esprit* est également expliqué à partir du Grec ancien *Gemeinwesen* (nous expliquerons ce concept plus en détail plus tard). *Gemeinwesen* est l'unité du droit et de la vie, mais bien que la Grèce antique ait réalisé cette unité, elle s'est effondrée à la suite du conflit entre différentes particularités. L'État moderne est né de la lutte entre l'aristocratie et la bourgeoisie selon Hegel. Puisque la *Gemeinwesen* est le premier moment du parcours de l'État, ce moment ne devrait-il pas être rétabli à travers l'*Aufhebung* à un niveau supérieur, en l'incluant mais aussi en éliminant ses lacunes et ses erreurs ? *Gemeinwesen*, en tant que lieu où la substance éthique est une seule et même chose avec elle-même, a-t-elle besoin d'une autorité juridique et de l'existence autonome du droit pour imposer des principes éthiques ? Quelles réponses peut-on apporter à cette question à partir des œuvres de Hegel ?

Y a-t-il une différence ou une contradiction entre le citoyen des *Principes de la philosophie du droit*, qui se réalise à travers le rapport de propriété privée qu'il a établi avec la chose et affirme son existence dans le cadre de l'autorité légale de l'État, et la conscience de soi de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui se réalise en assurant son unité dans l'autre et tente d'atteindre le résultat du mouvement historique de *Gemeinwesen*?

¹³ *Phénoménologie*, p. 380.

¹⁴ *Phénoménologie*, p. 381.

Il ne fait aucun doute que Hegel était un penseur avec ses propres idées politiques. Il avait des réponses à toutes ces questions, peut-être pas par les conséquences logiques de son propre système philosophique, mais par ses propres opinions politiques. Cependant, les idées philosophiques, comme les œuvres d'art, peuvent souvent dépasser le monde de la pensée politique des philosophes et des artistes qui les produisent. Nous pensons qu'il existe un exemple de cette situation, fréquemment rencontrée dans l'histoire du monde, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. La méthodologie qui examine l'expérience mondiale de la conscience, la formation anthropologique de l'homme et le mouvement historique de la conscience de soi aspirant à atteindre l'Esprit Absolu dans la *Phénoménologie de l'Esprit* semble être en contradiction avec certains des jugements acceptés par les *Principes de la philosophie du droit*. Cette situation en elle-même mérite d'être interrogée car, grâce à ce questionnement, elle permettra en réalité de comprendre l'influence de Hegel sur les mouvements politiques qui se sont développés après sa mort.

Cette enquête contribuera également à comprendre ce qu'est la méthodologie hégélienne. Car s'il existe certaines discontinuités et contradictions philosophiques entre la conscience de soi se réalisant chez un autre et le citoyen essayant d'agir dans les limites légales, entre l'identité de Je-Nous et le contrat censé contrôler les parties en conflit d'intérêts, et entre *Gemeinwesen* et l'État que l'on cherche à protéger par l'autorité du droit, il serait utile de chercher des réponses hégéliennes à ces problèmes.

Si de telles contradictions existent, peut-on parler d'une rupture méthodologique entre la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Principes de la philosophie du droit* ? Et s'il y a une telle rupture méthodologique, comment aborder des problématiques telles que la propriété privée, la société civile bourgeoise et l'État, qui sont les principaux éléments et moments des *Principes de la philosophie du droit*, dans le cadre de l'*Aufhebung* hégélienne que nous avons évoquée au-dessus ?

Essayons maintenant de trouver des réponses à ces questions.

A.) Comment les principes de la philosophie du droit de Hegel ont-ils divisé les hégéliens ? L'exemple des Jeunes Hégéliens

Dans le dernier moment des *Principes de la philosophie du droit*¹⁵ (c'est-à-dire dans le moment d'État au sein de la *Sittlichkeit*), il n'y a pas d'identité entre la théorie du droit (c'est-à-dire, en un sens, la science juridique) et les pratiques juridiques (plus précisément, les actions juridiques que la science juridique devrait façonner et déterminer). C'est pourquoi Hegel dit que « l'État est, d'une part, une nécessité *extérieure* ». L'individu, la famille et la société civile bourgeoise sont « subordonnées » aux « lois » de l'État « comme leurs intérêts ».¹⁶ Il faut faire ici attention au mot « comme » ; parce que les intérêts de l'individu, de la famille, de la société et les lois de l'État ne sont pas identiques. L'individu, la famille et la société doivent agir *comme* si les deux étaient identiques. Si une telle identité (qui est le but et en fait la raison d'être de la méthode hégélienne) était établie, il ne serait pas nécessaire que la structure théorique du droit soit un déterminant de l'action et de la pratique du droit humain. Si l'identité existait, l'action humaine atteindrait l'idéal de telle manière qu'il n'y aurait plus besoin de loi.

Il est important de comprendre ceci : selon la méthodologie et la compréhension du droit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁷, le droit hégélien perd ses conditions d'existence et disparaît dès qu'il est atteint, c'est-à-dire lorsqu'il atteint la saturation. C'est le but de l'évolution sociale du droit, à l'ombre du développement de l'esprit du monde : s'abolir par la disparition des conditions qui le rendaient nécessaire. Autrement dit, se détruire en se réalisant. L'identification du concept (le droit) avec le contenu (l'action humaine) signifie que la théorie et la pratique juridiques ne sont plus nécessaires en tant qu'autorité législative. Ainsi, la loi et l'action humaine idéale deviennent une seule et même chose ; tandis que l'une nie l'autre, elles existent aussi dans l'autre et se nient elles-mêmes avec leur existence dans l'autre.

Cependant, dans les *Principes de la philosophie du droit*, nous ne voyons pas d'identité, mais nous voyons que deux éléments opposés et contradictoires entrent

¹⁵ Ci-après dénommé *Grundlinien* ou *PPD*.

¹⁶ *PPD*, p. 306.

¹⁷ Ci-après dénommé *Phénoménologie* ou *PdG*.

dans un échange d'intérêts entre eux. Selon Hegel « l'intérêt particulier doit véritablement, non pas être mis de côté ni même opprimé, mais être mis en accord avec l'universel ». ¹⁸ La raison en est que l'individu tirera certains avantages s'il harmonise ses propres intérêts privés avec les intérêts universels : « L'individu, soumis en ses devoirs, gagne, à les remplir comme citoyen, la protection de son bien-être personnel et la satisfaction de son essence substantielle... ». ¹⁹ Ici, il n'y a pas d'identité mais un échange entre les intérêts privés de l'individu et les devoirs et droits universels de l'État. Les deux parties profitent l'une de l'autre.

Le moment du savoir absolu de la *Phénoménologie* représente l'atteinte de l'identité entre plusieurs différences à la fois : ce moment exprime principalement l'identité entre l'expérience du monde par la conscience de soi et le concept. Ensuite, il exprime l'esprit se connaissant et existant tel qu'il est, c'est-à-dire établissant une identité entre la forme et le contenu de l'esprit. Ce moment est aussi le moment où le sujet humain traverse des moments comme la Grèce antique, Rome, la liberté absolue et la terreur ; il exprime son témoignage de l'identité établie entre les actions morales et politiques et ses principes éthiques, après son développement dans les moments du romantisme et de la religion. Nous expliquerons cette question plus en détail ci-dessous, mais il suffit de d'indiquer pour le moment qu'il n'est pas possible de rencontrer une signification philosophique et anthropologique similaire à celle que le Savoir Absolu hégélienne a en elle-même dans L'État qui est le dernier moment des *Principes de la philosophie du droit*. Ces deux derniers moments se contredisent à bien des égards.

Dans le moment de l'État des *Grundlinien*, non seulement une identité n'est pas établie entre le concept d'État et l'expérience de l'État ; plus important encore, l'État prend la forme d'un outil utilisé pour empêcher les différences (contradictions) qui surgissent dans la société civile bourgeoise d'atteindre leur propre identité. Bernard Mabile décrit cette rupture entre le concept d'État et l'expérience de l'État, avec la finitude de l'esprit objectif ; selon lui, à cause de cette finitude « il y a inadéquation

¹⁸ PPD, p. 308.

¹⁹ PPD, p. 308.

entre le concept d'État et les États historiques ». ²⁰ Parmi les « États historiques » examinés par Hegel et évoqués par Mabilley, il y a aussi l'État féodal. Selon Hegel, l'État féodal « était donc plus un agrégat qu'un organisme ». ²¹ Cette critique peut en réalité aussi s'appliquer à l'État hégélien, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, cet État est aussi le résultat d'un « agrégat » entre les droits particuliers de l'individu et leurs devoirs universels vis-à-vis de l'État.

Il existe deux dualités importantes qui ne peuvent être identifiées l'une à l'autre avec la dialectique des relations entre elles : les intérêts généraux de l'État et les intérêts particuliers de l'individu, ainsi que le devoir et le droit. Ceux-ci ne peuvent pas trouver leur terme médiatisant dans l'autre ; ceux-ci ne peuvent être niés et reproduits à un niveau supérieur et ne peuvent donc pas établir une unité entre eux. On dit que cette unité se produit dans l'État imposé de l'extérieur. Cependant, cela est inhabituel ; Hegel, du moins dans la *Phénoménologie*, n'introduit pas spéculativement un moyen extérieur au rapport de deux termes pour assurer leur unité. Mais c'est le cas dans *PPD* :

« À l'égard des sphères du droit privé et du bien-être, de la famille et de la société civile bourgeoise, l'État est, d'une part, une nécessité *extérieure* [l'accent est mis par Hegel] et leur puissance supérieure, à la nature de laquelle sont subordonnées leurs lois comme leurs intérêts, et dont ils sont dépendants. Mais, d'autre part, il est leur but immanent et il a sa force dans l'unité de son but final universel et de l'intérêt particulier des individus, en ce qu'ils ont des devoirs envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits.

[...]

L'État, en tant que réalité morale, compénétration de l'élément substantiel et de l'élément particulier, comporte le fait que ma liaison au substantiel est en même temps l'existence de ma liberté particulière, c'est-à-dire qu'en lui le devoir et le droit sont *réunis en une seule et même relation*. » ²²

Comme Hegel l'a reconnu, la société civile bourgeoise a été abandonnée au chaos du libre marché. Face à cela, Hegel tente d'inclure les corporations, qui sont des st-

²⁰ Bernard Mabilley, *Cheminer avec Hegel - Un cours*, Les éditions de la Transparence, 2007, Paris, p. 143.

²¹ *PPD*, p. 334.

²² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction: Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999, page 306, 307.

ructures semi-féodales, dans son système juridique, à titre de mesure de protection. Toutefois, cette soi-disant mesure est temporaire et insuffisante. Face aux « différences » provoquées par l'anarchie créée par la société civile bourgeoise, Hegel ne préfère pas suivre le développement des relations dialectiques mutuelles de ces contradictions en suivant sa méthodologie de la *Phénoménologie*. Mais au lieu d'observer comment les différences peuvent parvenir à l'identité ou comment les contradictions peuvent parvenir à leur propre satisfaction, il incorpore dans son système théorique un dispositif autoritaire qui figera les différences et les contradictions telles qu'elles sont, les fixera et les rendra absolutistes. En tant que dernier moment hégélien, l'État est artificiel plutôt que l'une des conséquences logiques des moments eux-mêmes.

À aucun moment de sa production philosophique Hegel n'a écrit qu'il était opposé à l'institution de l'État ou qu'il n'était pas possible que les intérêts de l'humanité soient réalisés sous l'autorité d'un État. Nous ne prétendons pas que Hegel ait défendu ces vues. Cependant, la méthodologie philosophique expliquée par le philosophe dans la *Phénoménologie* allait au-delà des vues politiques de Hegel. C'est précisément la raison pour laquelle, après la mort du philosophe, de grandes divisions se sont produites parmi ses partisans. Le groupe, souvent appelé les Jeunes Hégéliens, a adopté les œuvres du maître telles que la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Grande Logique* et leur méthode philosophique. Cependant, les Jeunes Hégéliens n'ont pas adopté le dernier livre de Hegel (qu'ils considéraient comme la figure fondatrice du mouvement de libération intellectuelle et politique qu'ils avaient initié²³), à savoir les *Principes de la philosophie du droit*. Au contraire, beaucoup d'entre eux ont préféré critiquer ce livre du maître tout en affrontant le système hégélien. Les Jeunes Hégéliens pensaient que ce livre servait les intérêts bureaucratiques de l'État prussien contre lequel ils luttaient.

Le groupe opposé aux Jeunes Hégéliens était celui des Hégéliens de droite. Ils ont ignoré la *Phénoménologie de l'esprit*, pensaient que la méthodologie de ce livre dépassait son objectif et considéraient cette méthodologie comme nuisible. Contrairement aux Jeunes Hégéliens, les droitiers défendaient les *Principes de la philosophie*

²³ La relation des Jeunes Hégéliens avec Hegel présentait ce trait qui semblait être une contradiction mais qui ne l'était pas ; les étudiants se sont approprié l'héritage de la méthode philosophique de leur maître et l'ont utilisé pour critiquer ses opinions politiques.

du droit de Hegel comme la source principale du système hégélien. Selon les hégéliens de droite, la méthode défendue par le jeune Hegel dans la *Phénoménologie* était un résultat déformé de la radicalité de la jeunesse, et Hegel n'est pas mort en s'appropriant cette œuvre (Hegel voulait vraiment apporter des changements importants à la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais lorsque ce livre devait être réédité, il a choisi de ne pas le faire).²⁴

Ce n'est pas un hasard si le principal sujet de discussion parmi les hégéliens divisés était les *Grundlinien*. Les figures les plus marquantes des Jeunes Hégéliens, comme David Strauss, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Neuwerck, Arnold Ruge, Max Stirner, Karl Marx et Friedrich Engels, se sont approprié la méthode dialectique et historique du philosophe dans la *Phénoménologie* et la *Grande Logique*. (en guise de note, disons que Feuerbach n'applique pas la méthode dialectique hégélienne dans ses oeuvres). À tel point que Karl Marx a établi la transition entre les sujets de son magnum opus, le *Capital*, et le système interne du *Capital*, en parfaite conformité avec la méthodologie hégélienne (Engels ferait de même dans son livre *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*).

Il se trouve que lorsque Marx a entamé une bataille idéologique avec l'hégélianisme en général, il n'a choisi ni la *Phénoménologie de l'esprit* ou ni l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* comme texte à critiquer mais celui des *Principes de la philosophie du droit*.²⁵ C'était un choix conscient de sa part que de prendre pour cible le dernier livre du vieux Hegel. Marx et de nombreux autres noms de cette époque ont vu dans *Principes de la philosophie du droit* une sorte de déviation par rapport au cadre méthodique défini dans la *Phénoménologie* et la *Logique*. Il était en effet vrai, en termes généraux, que les *Principes de la philosophie du droit* ne perpétuait pas la méthodologie hégélienne dans son contenu, et que les déterminations et les idées préconçues de ce livre, représentaient en outre une rupture ou une semi-rupture du système hégélien.

²⁴ Vous pouvez trouver des études plus détaillées sur ces groupes et les travaux des individus qui ont participé à ces groupes à partir des sources suivantes: Stepelevich, Lawrence S., *The Young Hegelians: An Anthology*; Presse Universitaire Cambridge, 1983. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*, Presse Universitaire Cambridge, 1999. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Traduction: David E. Green, New York, Presse Universitaire Columbia, 1964.

²⁵ Il y a aussi les critiques de Marx à l'égard de la *Logique* de Hegel dans ses *Manuscrits de 1844*.

Selon Arnold Ruge, l'un des Jeunes Hégéliens, les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel étaient en retard sur les réalités politiques de l'époque après la mort de son auteur. Malgré cela, Hegel, dans ses travaux antérieurs, avait démontré que l'État, en tant qu'élément autostructurant qui n'était autre que la sphère publique elle-même, était une nécessité pour la nation allemande. Selon Hegel, l'État doit être indépendant de l'impuissance de la société bourgeoise. Ruge a écrit :

« Tous ces éléments pris ensemble – la vertu publique, l'art historique et la philosophie libre – expriment le choc même de conscience par lequel nous [avons] été sortis d'une étroite domesticité et sommes devenus capables d'une nouvelle vie, la vie politique. Il est facile de voir qu'une œuvre comme la *Philosophie du droit* de Hegel doit être essentiellement menacée par ce mouvement de l'Esprit, car elle est enfant de son temps et prend position à partir d'une conscience totalement différente de la nôtre. L'époque de Hegel n'était pas très favorable à la politique ; il manquait totalement de débat public et de vie publique (c'est-à-dire en Allemagne) ; elle s'est retirée dans la sagesse de la théorie, et les humains prisonniers pendant des années dans l'indolence oublient que leur théorie est morte lorsqu'ils s'y enfouissent au lieu de remodeler le monde à partir d'elle. Hegel a intentionnellement déprécié cette arrogance, que doit posséder toute théorie. Et pourtant, personne ne ressentait plus profondément que lui que nous, Allemands, n'avions pas encore réalisé l'État sous la forme de l'État. Hegel a lu les Grecs avec trop d'intelligence et a vécu son époque, l'époque de la Révolution, avec une conscience trop claire pour ne pas atteindre, au-delà de l'état familial (de possession dynastique) et de l'état de société bourgeoise (État policier et bureaucratie), la revendication d'un État sous la forme d'une structure publique autodéterminée. Et il l'a effectivement fait implicitement, théoriquement ou, comme on dit, *in abstracto*, lorsqu'il distinguait expressément « l'état de besoin de la société bourgeoise » de l'État libre ou de sa réalité et qu'il affirmait la conception la plus profonde de l'État que l'humanité avait ainsi loin atteint. »²⁶

Comme le dit Ruge, chez le jeune Hegel, l'État était l'auto-réalisation de l'idée éthique. L'éthique, quant à elle, consiste à combler le fossé entre ce qui existe et ce qui est idéal. L'État réel n'était donc pas un État comme celui de Rome ou de la société bourgeoise, mais un État qui n'était pas un État, un État intégré au public et indiscernable de lui. Les Jeunes hégéliens, notamment Marx et Engels, furent profondément influencés par cette idée. Mais cette idée ne les a pas seulement impressionnés. Ils ont également vu que les luttes de classes qui s'intensifiaient sur le continent

²⁶ Dans Stepelevich, Lawrence S., *The Young Hegelians: An Anthology*; Ruge, Arnold, « Hegel's 'Philosophy of Rights' and the Politics of our Times » (1842), Presse Universitaire Cambridge, 1983, page 215, 216.

européen ont effectivement mis cette idée à l'ordre du jour et l'ont fait exister en tant que possibilité historique.

Ruge poursuit:

« C'est pourquoi l'Esprit public (*öffentliche*) et le processus de pensée et de réalisation publique (*öffentlichen*) sont l'État ; l'État est l'essence, et le sujet conscient de soi est son [existence]; cependant l'essence n'est pas seulement le but, mais aussi le produit de l'activité du sujet conscient de soi, et ainsi la liberté est l'auto-production et une pensée et une volonté autonomes, qui existent immédiatement en tant que mœurs, mais médiatement par des sujets conscients d'eux-mêmes.

Ainsi, pour avoir l'État sous la forme de l'État, il est nécessaire d'avoir toutes ces grandes institutions, la représentation nationale, les jurys et la liberté de la presse - des institutions dont nous, Allemands, manquons encore presque totalement - qui élèvent les humains dans leur valeur totale et à la pleine lumière de la conscience publique aux créateurs de leur propre liberté. Quoi qu'il en soit, même si elles étaient quelque peu entachées et décolorées, Hegel a intégré toutes ces institutions dans sa théorie de l'État [...]. »²⁷

Ce passage est un résumé de la scission entre les jeunes hégéliens et les hégéliens de droite. Comme on peut le voir, l'hégélien Ruge interprète l'État comme un esprit public et une pensée publique, affirmant que la source de ces vues se trouve chez Hegel. L'existence de l'État repose donc sur des sujets conscients d'eux-mêmes et non sur un pouvoir imposé de l'extérieur et aliéné du peuple. La pensée et la volonté autonomes sont la définition de la liberté. Ceux-ci sont nécessaires pour avoir un État en tant qu'État. La citation de Ruge tirée de Hegel est étroitement liée à la situation actuelle de l'existence nationale allemande. La nation allemande était alors divisée entre de nombreuses principautés et États différents. Les intérêts particuliers de ces principautés et États ont empêché l'émergence d'une doctrine nationale et l'émergence de la nation allemande sur la scène de l'histoire aux côtés des nations frança-

²⁷ Ruge poursuit : « [...] en tout cas, il montra qu'il savait très bien, dans sa critique du processus de la Diète provinciale du Wurtemberg en 1817, que depuis la guerre de liberté et la destruction de l'Ancien Empire, les anciens domaines avaient été transportés dans un élément totalement nouveau, l'élément politique (Werke XVI, 246). Il y dit : « Du néant politique dans lequel le peuple allemand avait sombré à cause de son système de gouvernement, de l'incapacité d'avoir une résolution et une volonté appropriées des nombreuses petites totalités qui constituaient la plus grande partie des États de l'Empire, il a dû surgir un esprit d'enlèvement dans les intérêts privés et d'indifférence, voire d'inimitié, à l'égard de l'idée d'avoir une doctrine nationale et de faire des sacrifices pour elle. Lorsque, par exemple, dans la nation anglaise, le sentiment d'une doctrine nationale avait généralement pénétré les diverses classes du peuple, le droit du Parlement d'approuver les impôts annuels avait une signification totalement différente de celle que le même droit aurait chez les gens qui avaient été éduqués dans le sens de l'intimité et qui, parce qu'ils avaient été placés en dehors du point de vue politique, étaient maintenus dans un esprit d'étroitesse et de recherche du gain privé. Pour maintenir l'État contre un tel Esprit, les gouvernements avaient besoin de nouvelles garanties. » » *Ibid.* page 216, 217.

ise, britannique et nord-américaine. Ici, il n'y a pas d'harmonie complète entre les idées avancées par Ruge sur l'État et sa citation de Hegel. Cependant, il existe un contraste frappant entre ce que disait Hegel en 1817 et ce qu'il écrivait en 1831. Hegel, qui publia un article dans la revue d'État prussien en 1831, rejeta complètement la forme politique de l'État britannique et, selon les mots de Ruge, défendit complètement « l'État policier ». Selon Hegel, cet « État policier » pourrait mettre fin au « chaos sans fin des privilèges et des injustices ».²⁸

Il n'est cependant pas nécessaire de remonter à 1831 pour constater que Hegel commence à être critiqué par les étudiants à qui il enseignait. Ce phénomène n'a commencé à apparaître que dans la période 1813-1815, c'est-à-dire pendant la guerre d'indépendance (*Befreiungskriege*).²⁹ De nombreux étudiants et jeunes professeurs revenus de la guerre ont commencé à propager les idéaux nationalistes et démocratiques dans les universités. Plus tard, les *Burschenschaften* sont apparus comme des clubs étudiants dans lesquels ces idées étaient défendues. Avec l'interdiction de ces clubs par le gouvernement, des communautés étudiantes établies dans des conditions illégales ont commencé à émerger. Le gouvernement traitait les dirigeants de ces communautés de « démagogues » et Hegel était à ses côtés dans la lutte du gouvernement contre ces communautés étudiantes démocratiques. L'un des dirigeants de ces communautés étudiantes était Arnold Ruge. De plus, un autre étudiant de Hegel, Eduard Gans, a commencé à appliquer les idées avancées par Hegel dans la *Phénoménologie* au domaine du droit et a commencé à donner des conférences dans ce sens dans les universités. Les derniers textes préparés par Hegel avant sa mort contenaient des polémiques avec Gans et visaient à rejeter ce qu'il avançait.³⁰

Cependant, ce qui est vrai aussi bien pour Kant que pour Hegel est le suivant : les systèmes et les méthodologies de ces philosophes allaient au-delà des préjugés politiques des esprits qui les ont produits. À cet égard, la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel est en contradiction avec de nombreux textes philosophiques et politiques que Hegel écrira plus tard. Cependant, la *Phénoménologie de l'Esprit* a joué un rôle révo-

²⁸ *Ibid.* page 218.

²⁹ Daniel Lee, « The legacy of medieval constitutionalism in the 'Philosophy of Right' : Hegel and the Prussian reform movement », *History of Political Thought*, Vol. 29, No. 4 (Winter 2008), p. 601-634.

³⁰ *Ibid.* page 219.

lutionnaire dans le développement de la pensée politique grâce aux avancées philosophiques et anthropologiques qu'elle a réalisées. C'est exactement ce dont parlait Ruge lorsqu'il écrivit les lignes suivantes :

« Eh bien, même Hegel était diplomate ! Nous, Allemands, ne sommes pas aussi gauches qu'il y paraît ; même Kant, cette *anima candida*, était diplomate. Aucun de ces hommes ne s'est prononcé dans l'opposition ; ils se contentaient d'être dans l'opposition. Leurs systèmes sont des systèmes de raison et de liberté au milieu de l'irrationalité et du manque de liberté. Pourtant, il serait extrêmement injuste de se méprendre sur la profondeur de l'intégration de Kant et de Hegel dans la conscience de leur époque et sur les limites de son point de vue, ou de nier qu'ils doivent être compris comme ayant des positions éthiques différentes alors qu'ils ne souhaitaient pas représenter l'opposition qu'ils étaient réellement. [...] Hegel « n'a ni contredit ni nié ses convictions » parce que cela ne lui était en aucun cas exigé, mais ses termes étaient prêts à tolérer les apparences, comme si les contradictions théoriques n'étaient pas importantes ou même pas de contradictions du tout. Hegel pouvait donc formuler ses affirmations abstraites du côté de la théorie, et c'est ce qu'il a fait. »³¹

³¹ Ruge encore poursuit: « Hegel n'a pas vécu la bataille pratique de la philosophie, et la différence entre sa philosophie et l'État policier a dû être cachée à sa conscience parce qu'il n'a jamais, comme Kant, éprouvé d'hostilité à l'égard de ses principes, mais plutôt, aussi longtemps qu'il enseignait, sous la responsabilité de l'État lui-même, et il le faisait avec une liberté totale à tous égards. Il est donc facile de voir que, aussi peu que l'État, il a remarqué la contradiction dans sa position et que Hegel et les autorités ont tenté de dissimuler ce qu'ils ont remarqué afin, selon la bonne vieille coutume protestante, d'éviter les conflits et laisser les contradictions s'éteindre plutôt que de les laisser vivre leur vie dans la bataille. Seule la fermeté du principe catholique, qui ne tolère pas les interiorités même contradictoires et qui fait la guerre à la théorie, force également la théorie à déclarer la guerre à l'État catholique. » *Ibid.* page 220, 223.

B.) Les sources de notre interrogation : L'« $\epsilon\chi\omega$ -logique³² et l'« $\epsilon\gamma\omega$ -ontologie

Les exemples de critiques des Jeunes hégéliens peuvent être multipliés. Toutes ces critiques s'adressaient au *Grundlinien* sous des différents angles et pour des raisons différentes. Notre critique portera sur le fait que le dernier moment du *Grundlinien* est l'État et que, de par la structure de ce dernier moment, il représente une rupture avec la méthodologie de la *Phénoménologie*. Dans le domaine du droit, Hegel n'a pas utilisé la méthode hégélienne jusqu'à sa conclusion logique.

La structure construite dans les *Principes de la philosophie du droit* ne s'adapte pas réellement à la courbe de développement de ce cercle hégélien. Dans la *Phénoménologie* et dans la *Logique*, il n'y a pas d'incohérence entre le concept d'objet et l'objet donné dans l'expérience. Même s'il y a un écart, il est résolu dans la synthèse, c'est-à-dire dans l'étape suivante. En revanche, dans *PPD*, la reproduction du droit abstrait (*Recht*) et de la moralité (*Moralität*) dans l'unité et aussi bien la *Sittlichkeit* (la vie éthique), n'indiquent pas l'unité du concept et de l'expérience³³. En effet Hegel éprouve une certaine méfiance vis-à-vis de l'individu qui réalise son libre arbitre dans le cadre de la loi en possédant le monde extérieur dans la société civile bourgeoise. Pour mieux dire, Hegel ressent une certaine méfiance vis-à-vis des conditions et de la dynamique de la société civile bourgeoise qui entoure cet individu. Hegel dit que « dans le développement de la société civile bourgeoise, la substance morale atteint sa forme infinie qui comporte en elle les deux facteurs ».³⁴ Le premier de ces deux facteurs est « la différenciation infinie ».³⁵ « L'unique principe de la société civile bourgeoise », c'est « la personne » parce que « la personne particulière est, par essence, en relation avec une autre particularité semblable à elle, de telle sorte que

³² Le concept utilisé par Emmanuel Chaput pour dévoiler le cycle logique utilisé par Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Il a écrit, sur ce terme que l'« $\epsilon\chi\omega$ -logique» consisterait à appréhender le monde et notre rapport au monde dans sa dimension la plus fondamentale selon le mode de l'avoir." Chaput, E, *Hegel, la propriété et le libéralisme*, Phares, 16, 2016 p. 237.

³³ « De cette *Sittlichkeit* moderne, il [Hegel] traite comme si elle était déjà là. » Jacques d'Hondt, Voir, « La personne et le droit abstrait selon Hegel », dans Guy Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel*, Presses Universitaires de France, « Travaux du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx », 1986, p. 111.

³⁴ *PPD*, p. 297.

³⁵ *PPD*, p. 297.

chacune ne se satisfait et ne constitue sa valeur que par l'autre... ».³⁶ Par conséquent, la base de la société civile bourgeoise est en fait la relation intersubjective. L'intersubjectivité est aussi en fait une situation que nous rencontrerons dans la *Phénoménologie* et est même au centre de la *Phénoménologie*. Cependant, dans *PPD*, c'est dans l'intersubjectivité que la différence apparaît. C'est en fait assez « connu » ; cependant, la différence qui surgit dans la situation intersubjective (dans la société civile bourgeoise) ne parvient pas à se nier dans l'identité parmi les sujets eux-mêmes. Parce que l'État n'est pas une institution intersubjective, mais le résultat de la relation de Moi avec lui-même. Nous aborderons cela en détail plus tard.

Cependant, les « différences », qui sont les sources matérielles de cette insécurité de Hegel sur la société civile bourgeoise, n'assistent pas à leur propre dissolution révolutionnaire à la suite du cycle dialectique de la théorie du droit de Hegel.³⁷ Ainsi, *Sittlichkeit*, qui devrait représenter à lui seul le moment du « savoir absolu » dans la *Phénoménologie*, est obligé de coexister avec un élément étranger inséré de l'extérieur dans l'équation : l'État. Le fait que Hegel maintient toujours le concept d'État au dernier moment, résume que, dans son système juridique, le concept et le *Lebenswelt*³⁸, ne pouvaient pas coexister, en tant qu'identité. En général, on dit que Hegel est un théoricien de la propriété privée ;³⁹ en effet, il a développé une théorie systématique de la propriété privée dans *PPD*. Cependant, cette théorie présentait des contradictions qui aboutiraient à la déclaration finale au moment de l'État. Sa tentative de concilier la propriété avec l'Esprit échoua quand il ne put rendre une relation réciproque entre le travail et la chose.

On doit se demander si l'« ἔχω-logique » adoptée par Hegel pour tenter de fonder la propriété, ne révèle pas une position contradictoire dans son système philoso-

³⁶ *PPD*, p. 245.

³⁷ « Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne fait pas que dissoudre les particularisations de l'universel, mais qu'il les crée aussi, je l'appelle la Dialectique... » G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction: Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999, p. 109.

³⁸ Une notion qui a été développée par Husserl, qui veut dire « le monde de la vie ».

³⁹ Cf. Joachim RITTER, *Hegel et la Révolution française*, suivi de *Personne et propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 65-87.

phique et sa métaphysique. Contrairement à l'« ἐγώ⁴⁰-ontologie » (être par être-néant-devenir) énoncée dans la *Phénoménologie* et *Logique*, l'auto-actualisation de personne dans *Grundlinien* (être par avoir)⁴¹ représente une rupture particulière.

Jean-François Kervégan écrit, de ce point de vue, que le droit dans la *Phénoménologie* entre dans une situation où la conscience et le monde sont séparés, séparés l'un de l'autre et non identiques l'un à l'autre; mais que le droit dans *Grundlinien* reste créé comme un moment de réconciliation, de rassemblement et d'entrelacement.⁴² Ainsi, alors que le droit dans la *Phénoménologie* est traité comme une conséquence naturelle des contradictions (et qu'il existe précisément à cause de ces contradictions), le droit en *PPD* gagne un contenu qui élimine artificiellement ces contradictions en tant que formes de rationalité. En fait, ces différentes fonctions et tâches attribuées à la loi sont précisément liées aux méthodes de Hegel qui diffèrent en termes de *PPD*, ce qui est presque une rupture par rapport à la période précédente. Au moment de la *Sittlichkeit*, pour que le moment d'État, dans lequel la famille et la société civile bourgeoise soient représentées à un niveau supérieur; en d'autres termes, pour que l'unité du concept d'expérience et l'action de l'expérience au sein de l'État, le droit est reconstruit en tant que répressif et non à la suite des contradictions.⁴³ Alors Hegel mène inévitablement à une crise entre conscience et expérience, tout en attribuant un rôle répressif à la loi afin de protéger la propriété privée à un moment ultérieur. Pour cette raison, il doit attribuer un caractère d'objectivité externe à la loi.

⁴⁰ ἐγώ (**egó**); en grec ancien, l'infinitif et premier personne du singulier du verbe « être ».

⁴¹ Cette différence entre « être par être-néant-devenir » et « être par avoir », comme Jean-Louis Vieillard-Baron a mentionné, trouve son reflet même dans la relation entre le corps et le Moi, laquelle se différencie dans la *Logique* et *PPD*. Dans *Logique* « l'individu vivant s'affirme donc dans la triade ou syllogisme : âme-corps-objectivité extérieure. (...) La syllogisme du corps dans la *Philosophie du droit* est donc le suivant : volonté, corps, vie. » Jean-Louis Vieillard-Baron, « Le prince et le citoyen: Pouvoir et propriété du corps selon Hegel », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/1 (N° 29), Presses Universitaires de France, p. 115, 116.

⁴² Jean-François Kervégan, « Figures du droit dans la phénoménologie de l'esprit. La phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif? », dans « *Revue internationale de philosophie* », 2007/2 (N° 240), p. 203, 204.

⁴³ C'est pourquoi Henri Denis souligne un point important lorsqu'il écrit: « Selon Hegel, l'État seul est la pleine réalisation de 'l'esprit objectif', parce que les individus y parviennent à la conscience de l'unité de leurs volontés, qui s'exprime dans les lois. » Tandis que l'esprit objective est réalisée dans l'État, l'État joue un rôle de suppression des contradictions, tout comme cet esprit objective (le droit); alors l'État ne peut pas porter une fonction d'Idee. Henri Denis, « Société civile hégélienne et capitalisme », dans Guy Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel*, Presses Universitaires de France « Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx », 1986, p. 55.

Mais quelle a été l'erreur qui a conduit à son arrivée au moment d'État ? Ce point sera étudié plus en détail, mais il est important de savoir que le moment étatique ne surgit pas de nulle part. Dans les premiers instants des *Principes de philosophie du droit*, les fondements des contradictions sont posés. Ces contradictions, dont les fondements ont été posés dans les premiers instants, trouvent leur conclusion logique dans le moment étatique. Ces contradictions apparaissent dès le début : à savoir dans le premier sous-titre du moment du droit abstrait : la propriété.

La propriété, telle qu'elle a été construite dans les *Grundlinien*, a non seulement ses propres contradictions et incohérences internes sur le plan conceptuel, mais semble également inconciliable avec le système que Hegel a construit dans la *Phénoménologie*. Nous aborderons ce sujet plus en détail. Mais d'abord, examinons les compréhensions qui ont précédé la théorie hégélienne de la propriété et qui ont directement influencé Hegel. L'idéalisme allemand, tout comme de nombreuses questions métaphysiques, a fait un grand effort pour donner un sens à la propriété et au droit de propriété, l'une des unités les plus concrètes de l'économie.

C.) Esprit absolu et esprit objectif : vers une interprétation alternative

L'Esprit Absolu et sa manifestation à travers l'art, la religion et la philosophie ne constituent pas la fin du système hégélien. Bien sûr, cela peut et a été compris ainsi par de nombreux lecteurs et commentateurs. Puisque l'Esprit Absolu semble être une fin métaphysique, l'Esprit Objectif, qui apparaît comme une expression objective de la pensée humaine, de la société et de la culture, est apparu plus scientifique ou méthodique. Mais tout comme l'Esprit Objectif, l'Esprit Absolu est processuel, et ce processus lui-même est dialectique.

La relation entre l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif est en réalité la relation entre la philosophie et la politique. C'est donc, d'une certaine manière, une expression de l'interaction entre la relation philosophico-sociale du Nous qui est Je, et du Je qui est Nous, et l'État-peuple. L'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif se manifestent l'un après l'autre à certains moments critiques de l'histoire : c'est-à-dire que, de temps en temps l'Esprit Absolu se manifeste parfois dans l'Esprit Objectif, l'Esprit Objectif se manifeste parfois dans le processus de l'Esprit Absolu.

Hegel dit « toute valeur que l'homme a, toute effectivité spirituelle, — il l'a uniquement par l'État ».⁴⁴ En d'autres termes, l'homme en tant que représentant du mouvement de l'Esprit Absolu, et de plus, l'action humaine, qui porte en elle le mouvement de l'Esprit Absolu pour se chercher, se réaliser et ne faire qu'un avec soi, ne peut se rendre efficace que dans l'État, qui est un élément de l'Esprit Objectif. L'État, en tant qu'institution de l'Esprit Objectif, est un moyen pour l'Esprit Absolu d'atteindre sa propre efficacité. Cependant, l'inverse est également vrai ; en d'autres termes, l'Esprit Absolu est également une condition indispensable pour que l'Esprit Objectif se réalise. Selon Hegel, les peuples et les individus qui marquent leurs périodes historiques en tant que figures de l'Esprit Objectif, et ceux qui sont les sujets des transformations vécues dans leurs périodes, sont en réalité « présentation du processus divin, absolu, de l'Esprit ».⁴⁵ Autrement dit, les figures qui mènent les actions

⁴⁴ Geraets, T. F. (1986). « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 3–13, page 4. <https://doi.org/10.7202/400212ar>

⁴⁵ *Ibid.*, page 4.

politiques et juridiques qui sont les moyens du mouvement de l'Esprit Objectif présentent en réalité une présentation du processus dialectique de l'Esprit Absolu.

Il n'y a donc pas deux esprits différents chez Hegel ; il n'y a qu'un seul esprit, et cet esprit a différents aspects et mouvements qui se reflètent dans l'esprit humain. L'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif sont des manifestations ontologiques et existentielles différentes d'un seul et même esprit. Mais même si ces manifestations sont différentes, elles font partie du même Esprit. Cependant, la méthodologie hégélienne envisage l'établissement d'une unité et d'une identité entre l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif, c'est-à-dire entre la philosophie et la politique.

Cependant, la relation entre l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif n'est pas toujours dans le rôle d'assistants l'un de l'autre. Il y a de temps en temps des luttes entre ces deux-là, et la raison de ces luttes est d'assurer la poursuite du développement historique de l'esprit. Par exemple, lorsque la *Gemeinwesen* (société-communauté) grecque antique, avec laquelle l'Esprit Absolu ne fait qu'un, est menacée par l'État en tant qu'élément de l'Esprit Objectif, le philosophe, en tant qu'instrument du mouvement de l'Esprit Absolu, lutte contre l'État (le terme *Gemeinwesen*, nous y reviendrons en détail plus tard). Ce philosophe est Socrate.

Théodore F. Geraets, citant Hegel, explique cette situation ainsi :

« Nous voyons déjà dans l'ancienne Grèce comment l'Esprit universel met en question le « monopole » de l'État qui englobe et enferme l'art, la religion et la philosophie. C'est justement pour cette raison que Socrate fut un individu historique de toute première importance : « le grand tournant de l'histoire », « le point principal du retour de l'Esprit en lui-même », — remplaçant l'oracle de Delphes par la conscience de soi de l'homme lui-même. C'est ainsi que Socrate représente « le droit absolu de l'Esprit certain de soi » ».⁴⁶

Alors que le *Gemeinwesen* grec ancien, en tant qu'élément avec lequel l'Esprit Absolu ne fait qu'un, était menacé par la cité-État grecque antique, qui était l'expression historique de l'Esprit Objectif, l'action et la défense de Socrate en tant que philosophe étaient une défense de l'unité de l'Esprit Absolu. Dans ce contexte, Socrate est un moyen pour l'esprit de revenir à lui-même et pour que l'esprit devienne lui-

⁴⁶ *Ibid.*, page 4, 5.

même. Cependant, cela ne peut être interprété comme un mandat divin ou une prophétie. Socrate est un défenseur de la pensée philosophique (Esprit Absolu) contre la pensée politique (Esprit Objectif). Comme nous le comprenons ici, même si l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif sont des expressions différentes du même esprit, l'Esprit Absolu est celui qui guide et détermine.

Comme l'écrit Geraets :

« Ici s'amorce la libération des manifestations de l'Esprit absolu de leur être enfermé dans l'Esprit objectif. Et ce n'est pas par hasard que cette libération soit l'œuvre d'un philosophe ».⁴⁷

Par conséquent, l'Esprit Objectif et ses éléments, l'État, la loi, la culture et autres, peuvent exister comme obstacles à la liberté et au développement de l'Esprit Absolu à des moments critiques de l'histoire. Cela est dû à la différence entre eux. L'Esprit Objectif est un esprit essentiellement mondain (*weltlich*) ; l'Esprit Absolu, en tant que concept, est l'esprit du monde. La méthodologie hégélienne envisage l'identification de l'esprit du monde (Esprit Absolu se réalisant dans l'histoire) en tant que concept avec les actions actives de l'esprit dans le monde (l'Esprit Objectif mondain).

L'Esprit Objectif et l'Esprit Absolu considèrent les peuples comme des figures communes de l'histoire. L'Esprit Absolu a trouvé les Grecs dans son développement, et l'Esprit Objectif a trouvé les Romains dans son mouvement ; il y a donc les Grecs comme premier moment (l'esprit absolu incarné dans *Gemeinwesen*) et les Romains (l'Esprit Objectif incarné dans le droit romain) comme deuxième moment. Ces deux-là présentent également des personnages personnels historiques. Lorsque nous parlons d'esprit objectif, ses personnages historiques sont César, Napoléon, etc. Les figures historiques de l'Esprit Absolu sont Socrate, Spinoza et autres (en fait, tous les philosophes). Nous avons consciemment choisi ici les exemples de Socrate et de Spinoza parce que ces deux philosophes, en tant que figures de l'Esprit Absolu, ont lutté contre l'État et la loi sacrée, qui sont les institutions et les éléments de l'Esprit Objectif. À la suite de cette lutte, Socrate fut tué et Spinoza faillit échapper à la mort à plusieurs reprises.

⁴⁷ *Ibid.*, page 5.

Ces deux types de figures représentent deux aspects différents de l'Esprit : l'Esprit Objectif est l'aspect mondain (*weltlich*) de l'esprit, tandis que l'Esprit Absolu est l'esprit du monde en tant que concept. La méthodologie hégélienne est l'unité et l'identité de l'aspect mondain de l'esprit (l'action de l'esprit dans le monde) et de l'esprit du monde lui-même, considéré comme un concept.

Il est également possible de trouver des indices sur ce que nous avons expliqué ici dans les écrits de Hegel. Selon Hegel, la vie éthique (la *Sittlichkeit* en tant qu'expression de l'Esprit Objectif) est en fait le lieu où l'Esprit Absolu « s'intuitionne lui-même [...] comme lui-même ». ⁴⁸ Selon Hegel, la *Sittlichkeit* « est déterminée de telle sorte que l'individu vivant en tant que vie » y « soit égale au concept absolu, que sa conscience empirique soit une avec la conscience absolue et que la conscience absolue elle-même soit conscience empirique ». ⁴⁹ Dans ces lignes, Hegel veut en réalité expliquer que le dernier moment de l'Esprit Objectif (la vie éthique) est une transformation vers l'Esprit Absolu. Le sujet de cette transformation, est ainsi l'État et l'individu. ⁵⁰ Cependant, l'individu n'est pas propriétaire de ses propres actions ; ici, c'est l'Esprit Absolu qui agit en tant qu'individu ou agit à la place d'un individu. Hegel écrit à ce sujet :

« Dans la vie éthique l'individu est [...] d'une manière éternelle ; son être et son agir empiriques sont quelque chose de purement et simplement universel ; car ce n'est pas l'individuel qui agit, mais l'esprit absolu et universel en lui. » ⁵¹

C'est pourquoi Bernard Bourgeois dit « l'esprit objectif [cède] la place à l'esprit absolu » conçu « comme l'esprit vrai ». ⁵² Bernard Bourgeois a écrit cela dans le sens où, dans la philosophie de Hegel, l'esprit objectif passait au second plan et l'esprit absolu était de plus en plus associé à l'éthique.

⁴⁸ Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Traduction: B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, page 78.

⁴⁹ Hegel, *Système de la vie éthique*, Traduction: J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976, page 160.

⁵⁰ « (...) l'esprit, dans le même temps, pris d'effroi, se dégage de cette unité abstraite, de substantialité dépourvue de Soi-même, et lui oppose en manière de défi l'affirmation de l'individualité. » *Phénoménologie*, p. 647.

⁵¹ *Ibid.*, page 160.

⁵² B. Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* de Hegel, 1802-1803 », *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 68. Voir aussi R. Bodei, « La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel », *The Absolute Spirit*, T. Geraets éd., Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

Nous proposerons ici une lecture alternative du chapitre très discuté de Hegel « Force et Entendement » dans la *Phénoménologie*. Car dans cette section, Hegel tente d'éliminer la distinction kantienne classique, c'est-à-dire la distinction entre le visible et le suprasensible. Selon Kant, la chose en soi ne peuvent être connues (noumènes), seuls leur reflet et leur apparence peuvent être connus (phénomènes). Le monde intelligible et le monde sensible sont donc distincts l'un de l'autre. La distinction entre le monde intelligible et le monde sensible est en fait la distinction entre l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif, mais il y a une différence : pour Hegel, l'Esprit Absolu peut certainement être connu par l'esprit. Nous proposons que la section "Force et Entendement" soit lue de telle manière qu'il devienne clair que l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif ne font en réalité qu'un, qu'ils sont des reflets et des aspects différents du même esprit.

Le moment de la perception en *Phénoménologie* nous amène à la conclusion suivante : je ne peux pas percevoir directement le contenu de l'objet, mais je peux développer une pensée conceptuelle sur ce contenu imperceptible. Le moment de la perception nous laisse donc une distinction : ce qui relève de la perception et ce qui relève de la pensée conceptuelle. En fait, c'est, à notre avis, l'une des formes les plus directes, les plus immédiates et les plus primitives de la distinction entre Esprit Objectif et Esprit Absolu. Dans ce chapitre, Hegel montrera que cette distinction n'est pas réelle.

La différenciation entre les mondes qui se produit après le moment de la perception est la suivante :

« Dans la dialectique de la certitude sensible, la conscience étourdie a complètement perdu l'usage des sens, puis, en tant que perception, elle est parvenue à des notions, mais qu'elle ne rassemble que dans l'inconditionnement universel. [...] Cet universel inconditionné, qui est désormais l'objet vrai de la conscience, a encore le statut d'*objet* de celle-ci ; elle n'a pas encore saisi son *concept* comme *concept*. L'une et l'autre chose doivent être distinguées essentiellement ; pour la conscience, l'objet est revenu du rapport à autre chose pour rentrer en soi, et ainsi est devenu *en soi* concept ; mais la conscience n'est pas encore pour elle-même le concept, et c'est pourquoi, ce n'est pas elle-même qu'elle reconnaît dans cet objet réfléchi. *Pour nous*, le mouvement de la conscience a affecté le devenir de cet objet de telle manière qu'elle est elle-même intriquée dans son devenir, et que la réflexion est la même des deux côtés, ou encore, qu'il n'y en a qu'une. Mais comme dans ce mouvement, la conscience n'avait encore pour contenu que l'essence objectale, et non la consci-

ence en tant que telle, le résultat pour elle doit être posé dans une signification objective, et la conscience comme étant encore en train de se retirer de ce qui est devenu, de sorte qu'à ses yeux, c'est comme quelque chose d'objectif que ce qui est devenu est l'essence. »⁵³

L'inconditionné (l'objet imperceptible), du fait qu'il est inconditionné, explique en réalité les conditions du savoir mais pas lui-même. Je ne le sais toujours pas. Les objets perceptifs ne se suffisent pas à eux-mêmes ; ils ne sont ce qu'ils sont que dans leur relation avec moi. Par conséquent, je commence à abandonner le moment de la perception pour que l'inconditionnel puisse être connu.

Au moment de la perception, je connais la forme de l'objet, mais pas son contenu inconditionné. La distinction forme-contenu nous rappelle la distinction Esprit Absolu-Esprit Objectif. Les objets peuvent avoir des propriétés générales (être rouges, carrés, longs, pointus, amers, sucrés), mais leurs formes sont uniques. C'est la force qui détermine les propriétés et les formes des objets. Le comportement, le mouvement et la manière d'être des objets sont des expressions de force.

La force qui détermine les outils, caractéristiques et figures de l'Esprit Absolu et de l'Esprit Objectif n'est, à notre avis, rien d'autre que l'histoire elle-même. L'histoire façonne ces formes d'esprit comme s'il s'agissait de pâte. Tout comme l'objet trouve son expression dans la force, l'esprit trouve son expression dans l'histoire. La force se manifeste dans le flux de phénomènes apparents ; tout comme l'histoire se révèle dans le flux des processus.

En ce sens, la force est la substance des différences. La force est l'unité des différences des phénomènes (les formes que je peux connaître au moment de la perception) en tant que substance.

« Mais la force est, en fait, l'inconditionnement universel qui est tout aussi bien chez lui-même ce qu'il est *pour autre chose* ; ou encore, qui a la différence chez lui-même — laquelle, en effet, n'est rien d'autre que cet être *pour autre chose*. Pour que la force, donc, soit dans sa vérité, il faut qu'on la laisse complètement libre de la pensée et qu'elle soit posée comme la substance de ces différences, ce qui signifie *premièrement* la poser, *elle*, comme demeurant essentiellement *en soi et pour soi*

⁵³ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Flammarion, Paris, 2012, Traduction: Jean-Pierre Lefebvre, page 157, 158

cette force tout entière, et *ensuite*, poser ses *différences*, comme *substantielles*, ou comme des moments pérexistants pour soi ».⁵⁴

C'est donc l'unité de force qui explique les différences des objets. La force ne peut être ni vue ni entendue, elle ne peut donc pas être ressentie. Nous ne pouvons connaître que les expressions de la force ; ses effets sur les objets sont ses expressions. Il est donc à l'intérieur des choses (c'est-à-dire qu'il est le contenu imperceptible du phénomène). Hegel ne présente pas la force comme un objet, au contraire, elle est un anti-objet et en ce sens, elle permet de connaître les objets. La force est le contenu intérieur imperceptible du monde perceptible. Cependant, la dualité et la distinction ne disparaissent pas ici : il existe toujours un intérieur et un extérieur. Cette fois, la chose en soi devient la forme sous laquelle la force n'agit pas sur la chose. La chose en soi est encore inconnaissable.

La forme de conscience à ce moment distingue entre le monde encore visible, sensible, et un autre monde auquel appartiennent les choses en soi. Nous vivons dans un monde de phénomènes, et ce monde de phénomènes est le reflet du monde intelligible, mais ce reflet n'est pas fidèle au monde intelligible lui-même. Par conséquent, puisque notre perception ne peut franchir les frontières épistémologiques du monde sensible, nous continuons à ne pas connaître le monde intelligible. Les représentations des objets dans ma conscience (Esprit Objectif politique) et la réalité des objets eux-mêmes (Esprit Absolu philosophique) me semblent encore séparées.

Mais c'est ici qu'entre en jeu l'*Aufhebung* hégélienne que nous avons évoquée au début. Le monde visible, qu'il soit faux ou non, est la manière dont nous apparaît le monde intelligible. Alors le monde visible n'est pas un monde faux ou artificiel ; c'est le monde qui nous apparaît, et il prend son apparence de l'inconditionné elle-même. Le monde visible est l'image réelle du monde intelligible, et non une image fausse. Bref, le monde passe par le processus d'*Aufhebung* : d'un côté, le monde est nié (le monde visible n'est pas le monde réel et vrai) et de l'autre, le monde est préservé (le monde visible est le chemin le monde intelligible nous apparaît et est donc réel).

“Mais l'intérieur, ou l'au-delà suprasensible, est *né*, il *vient* du phénomène, et celui-ci est sa médiation ; ou encore, *l'apparition phénoménale est son essence*, et

⁵⁴ *Phénoménologie*, page 160.

celui, en réalité, le remplit et accomplit. Le suprasensible est le sensible perçu, posé tel qu'il est en *vérité* ; or la *vérité* du *sensible* et perçu est d'être *phénomène*. Le suprasensible est donc *le phénomène en tant que phénomène*. — Mais si l'on pense, en l'occurrence, que la suprasensible est *donc* le monde sensible, ou encore le monde comme *il est pour la certitude et la perception sensibles immédiates*, on comprend les choses à l'envers ; car le phénomène, bien au contraire, n'est *pas* le monde du savoir et du percevoir sensible en tant qu'il est, mais ce même monde en tant qu'il *a été aboli*, ou *posé* en *vérité* comme *monde intérieur*. On a coutume de dire que le suprasensible n'est *pas* le phénomène ; mais ce disant, on n'entend pas, sous phénomène, l'apparition phénoménale, mais au contraire le monde *sensible*, comme étant lui-même effectivité réelle."⁵⁵

Cependant, comme le montre la citation ci-dessus, l'identité n'a pas encore été établie. La conscience, considérant le fait que le monde visible est le reflet d'un monde intérieur, pense qu'elle n'a pas besoin du terme force comme explication après le processus de négation du monde. Parce que le reflet phénoménal du monde intelligible est déjà réel comme flux et mouvement. Si je pouvais connaître le monde intelligible, je pourrais comprendre ce qu'est cette force et comment elle se produit, il serait donc logique d'invoquer le terme force. Toutefois, ce n'est pas la situation actuelle. Même si je sais que les phénomènes ne sont pas de fausses représentations mais des représentations réelles, le monde intelligible m'est encore inconnaissable. Cela dépasse encore mon explication rationnelle. Car dire qu'un phénomène est une représentation réelle, et donc dire qu'il y a une représentation, indique encore que la différence est conservée : la différence entre le représentant et le représenté.

C'est la différence universelle entre l'interne et l'externe. L'interne est, par essence, le déterminant du mouvement de l'externe. Alors, quelle est cette essence de l'intérieur ? C'est la différence universelle dans l'expression de lois fixes et immuables (lois de la nature) dans le monde intérieur et extérieur. Tandis que le monde phénoménal est en mouvement, le monde intelligible ne l'est pas. Les lois de la nature, c'est-à-dire les moteurs du mouvement, se trouvent dans le monde intelligible ; ces lois déterminent ce qui se passe dans le monde visible. Par conséquent, les lois du monde intelligible expliquent le monde des phénomènes. La force est l'une de ces lois. La loi naturelle en tant que concept est important car il explique que tout ce qui se

⁵⁵ *Phénoménologie*, page 168, 169.

passé dans le monde des phénomènes n'est pas contingent, ni une coïncidence ou un accident.

Mais l'effet d'une loi sur différents objets est différent. Une boule de métal et une feuille tombées d'en haut ne tombent pas au sol en même temps car la loi de la force gravitationnelle les affecte différemment en raison de leurs différences de forme. Il existe donc une différence entre la loi elle-même en tant que concept et sa mise en œuvre pratique.

Comme on peut le constater, il existe un processus continu dans lequel émergent la différence et la possibilité d'une identité entre le monde sensible et le monde intelligible. Dans le monde intelligible, il existe une dualité, un dualisme : la dualité des forces. La force d'attraction et la force de répulsion sont des conditions l'une pour l'autre, tout comme les forces positives et négatives du magnétisme forment deux pôles (c'est, à notre avis, une autre façon dont le maître et l'esclave, en tant que deux pôles distincts dans l'histoire, veulent se détruire mutuellement, mais ont aussi besoin les uns des autres). Il y a toujours un pôle positif et un pôle négatif dans la substance du monde intelligible. Ces pôles se manifestent comme un ordre dans le monde phénoménal : si les conditions X et Y se répètent, la foudre frappe ; cela est vrai pour chaque situation où X et Y se produisent, c'est donc un modèle, un ordre.

Peut-être que le monde est en réalité l'exact opposé du monde intelligible, le reflet de forces positives et négatives. En d'autres termes, tout dans le monde visible est sens dessus dessous :

« *Ce second monde suprasensible est, de cette manière, le monde à l'envers ; et, dès lors que l'un des côtés est déjà présent dans le premier monde suprasensible, il est le monde inversé de ce premier monde. L'intérieur par là même est achevé en tant que phénomène. Le premier monde suprasensible n'était en effet que l'élévation immédiate du monde perçu dans l'élément universel ; il avait en lui sa contre-image nécessaire, et celui-ci conservait encore pour soi le principe du changement et de la modification ; le premier règne des lois en était privé, mais il l'obtient en tant que monde à l'envers.* »⁵⁶

N'oublions pas ceci : la raison pour laquelle nous sommes venus ici est que la certitude sensible échoue à essayer de comprendre les objets directement à travers

⁵⁶ *Phénoménologie*, page 177, 178.

l'expérience pure, et que la perception échoue à essayer de connaître diverses propriétés des objets sans concepts. Pour cette raison, la conscience pensait qu'il y avait une qualité dans les objets qui était en réalité invisible et ne pouvait pas être connue par la perception, et elle voulait recourir aux méthodes *a priori* de l'esprit. Cependant, lorsque la conscience atteint l'idée du monde inversé, elle se rend compte que le monde sensible et le monde intelligible sont en réalité des moments différents d'un tout. Nous avons une loi : la force est toujours divisée en positive et négative. Cette loi n'a pas été découverte dans l'ordre des phénomènes, comme dans le cas de la foudre, mais Hegel y est parvenu grâce aux méthodes de pensée *a priori*. Cette loi n'est donc pas contingente, mais nécessaire. L'idée d'un monde inversé, qui résulte de cette loi, nous donne l'idée de l'infini.

« Ainsi le monde suprasensible, qui est le monde inversé, a en même temps gagné sur l'autre, et l'a chez lui-même ; il est pour soi le monde inversé, c'est-à-dire le monde inverse à soi-même ; il est à la fois lui-même et son contraire au sein d'une seule Unité. C'est ainsi seulement qu'il est la différence en tant que *différence intérieure*, différence *en soi-même*, ou encore, qu'il est *en tant qu'infinité*. »⁵⁷

En arrivant au concept d'infini, je comprends maintenant que le monde intelligible et le monde sensible sont des moments du tout (c'est-à-dire de la réalité). C'est ma façon de penser l'infini qui fait la différence. L'intérieur a besoin de l'extérieur et l'extérieur a besoin de l'intérieur. L'un ne peut être lui-même sans l'autre. Je peux aussi penser l'infini comme un concept toujours divisé en deux en lui-même, c'est-à-dire aliéné de lui-même et différencié de lui-même, mais qui reste le même que lui-même parce qu'il est l'infini. Je peux aussi penser à l'infini car l'unité des pôles opposés est inhérente à l'infini. Ainsi, ce qui m'apparaît comme une différence n'en est pas réellement une. Elle est unie depuis le début. Le concept d'infini me permet de penser le monde dans son ensemble (je ne peux pas percevoir l'infini, je peux seulement y penser). Penser l'infini me permet de comprendre les instants de ce tout.

« L'infinité, ou cette inquiétude absolue du pur "se mouvoir" autonome, qui veut que ce qui est déterminé d'une quelconque manière, par exemple, comme être, soit bien plutôt le contraire de cette détermination, a certes déjà été l'âme de tout ce que nous avons rencontré jusqu'ici, mais c'est seulement dans l'*intérieur* qu'elle s'est elle-même librement avancée et produite. [...] Or, ce mouvement, ou cette nécessité,

⁵⁷ *Phénoménologie*, page 181.

sont encore ainsi nécessité et mouvement de l'entendement, ou encore, *en tant que tel*, le mouvement *n'est pas l'objet de l'entendement*, mais celui-ci, à l'envers, a en lui pour objets électricité positive et négative, distance, vitesse, force d'attraction, et mille autres choses, objets qui constituent le contenu des moments du mouvement. »⁵⁸

Le processus dialectique hégélien transcende les termes opposés et les dualismes qui semblent être des oppositions inconciliables qui nous sont imposées et nous permet de saisir toutes ces dualités comme des moments du mouvement de l'ensemble. À cet égard, il n'y avait en réalité qu'un seul monde depuis le début. La distinction entre le monde intelligible et le monde sensible a été créée par moi, c'est-à-dire l'être humain, c'est-à-dire la pensée humaine. Mais cette distinction artificielle créée par la pensée humaine n'est pas inutile. Il est utile de comprendre ceci : chaque aspect de ces distinctions, en tant que moment, porte en soi une signification dialectique. La dialectique hégélienne ne prétend donc pas que cette distinction n'existe pas ; elle agit avec la conscience que cette distinction est un moment de réflexion. La même chose s'applique à la séparation de l'Esprit Absolu et de l'Esprit Objectif et à la différence entre les deux. Cette distinction est en réalité artificielle ; car le mouvement historique est déjà logique (le chapitre entier « Force et Entendement » est un exemple de l'entrelacement de l'historique avec la métaphysique et la logique). L'Esprit est un. Cependant, l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif sont tous deux des moments de l'esprit qui ne font qu'un avec lui-même. Dans le processus de réflexion, cette distinction, qui est en réalité des moments, ne peut être négligée. Car ce n'est que s'il y a une différence que l'identité peut être établie.

Mais n'oublions pas que l'infini est pour moi un concept extérieur. C'est un autre être qui assurera l'unité du monde intelligible et du monde sensible, l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif. Hegel le décrit également dans le même chapitre :

« Le phénomène, ou le jeu des forces, la présente déjà elle-même, mais c'est en tant qu'*explication* qu'elle s'avance et se produit, d'abord librement ; en ce qu'elle est enfin objet pour la conscience, *en tant que ce qu'elle est*, la conscience est *conscience de soi*. »⁵⁹

⁵⁸ *Phénoménologie*, page 183, 184.

⁵⁹ *Phénoménologie*, page 183.

Je suis un être fini, fragmenté et limité. Alors, comment puis-je regarder le monde entier et le mouvement quand je suis quelqu'un avec des possibilités physiques aussi limitées ? Il s'agit d'une opposition : l'opposition entre mon existence fragmentée et finie et mon besoin de regarder le tout lui-même. La conscience de soi montre que cette opposition est en réalité artificielle, car la conscience de soi conceptualise également ma propre existence finie et fragmentée. La conscience de soi crée en elle une unité spéculative. Par la conscience de soi, je me sépare de moi-même, et dès que je fais cela, je vois que je ne me suis pas séparé de moi-même. L'unité et la différence existent simultanément dans la conscience de soi. Il y a toujours eu une dualité dans la conscience : l'objet lui-même et la conscience que j'avais de l'objet. Ce n'est plus le cas de la conscience de soi (et en fait, comme je le comprendrai plus tard, toute forme de conscience est en réalité une forme de conscience de soi). Pour la conscience de soi, l'acte de penser n'est pas séparé de moi-même et de l'objet. En pensant, je suis déjà conscient que je pense. C'est la conscience, et non la conscience de soi, qui faisait la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Cependant, une fois atteint le statut de conscience de soi, le voile entre ces deux mondes disparaît ; ou plutôt, j'apprends que ce voile n'a jamais existé.

Tous les termes s'unissent dans la conscience de soi. À notre avis, cette unité comprend l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif. Par conséquent, le développement historique de la conscience de soi s'accompagne également du développement de l'Esprit Absolu et de l'Esprit Objectif. Les moments du développement historique de la conscience de soi s'étendent de la dialectique maître-esclave jusqu'au *Gemeinwesen* de la Grèce antique, et dans ces moments, l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif sont dans une relation mutuelle. La conscience de soi mène finalement au savoir absolu. Précisément parce que l'identité de l'Esprit Absolu et de l'Esprit Objectif s'accomplit dans la conscience de soi qui équivaut à un savoir absolu, l'Esprit Objectif, en tant qu'expression mondain du mouvement historique de l'esprit, n'est pas exempté de ce dernier moment de la *Phénoménologie*. Au moment du savoir absolu l'Esprit Objectif est transcendé dans l'Esprit Absolu; c'est-à-dire qu'il est nié et préservé par l'*Aufhebung*.

Exactement comme Geraets l'a écrit :

« Par la pensée l'esprit d'un peuple s'élève à la connaissance de sa propre essence, mais cette connaissance est encore limitée, comme ce peuple lui-même. Ces limitations ne peuvent être sursumées, qu'en comprenant l'universalité concrète de l'Esprit du monde. Une telle compréhension ne se libère pas seulement des limitations de tel ou tel peuple, mais par elle l'Esprit du monde se dépouille de sa propre mondanéité : ce qui constitue la sursomption [Aufhebung] de l'Esprit objectif dans l'Esprit absolu. »⁶⁰

Alors, il ne serait pas correct de dire que les *PPD* se situe uniquement dans les limites de l'Esprit Objectif et qu'il est donc exempté des moments de l'Esprit Absolu et de son développement logico-historique interne. La *Sittlichkeit*, le dernier moment des *PPD*, devait en fait expérimenter son *Aufhebung* au sein de l'Esprit Absolu, et ainsi l'état lui-même devait être nié par la reproduction à un niveau supérieur de *Gemeinwesen* avec lequel l'Esprit Absolu ne faisait qu'un. Parce que l'Esprit se réalisant et ne faisant qu'un avec lui-même ne peut exister côte à côte avec l'Esprit Objectif. Pour que l'unité soit réalisée, l'Esprit Objectif doit être nié et préservé au sein de l'Esprit Absolu.

À cet égard, nous sommes d'accord avec les arguments de Geraets ci-dessous. Se référant à l'*Encyclopédie* de Hegel, Geraets écrit :

« Quand Hegel parle, au paragraphe 549, de « la vie de libération de la substance spirituelle », il ne se réfère pas uniquement à la liberté au sens politique. Le sens essentiel de cette libération est la liberté de la raison qui s'élève à la connaissance de l'Esprit absolu. On peut même dire que le droit de l'Esprit du monde n'est absolu et suprême qu'en vertu du passage, toujours déjà en voie d'accomplissement, à l'Esprit absolu : ce passage même est l'accomplissement essentiel de l'Esprit du monde.

Il me semble que l'individu que Hegel a tendance à présenter comme simple instrument dans le domaine de l'Esprit objectif, prend pour ainsi dire sa revanche dans celui de l'Esprit absolu. Ce sont les artistes, les croyants et surtout les philosophes qui font que l'Esprit du monde se reconnaît comme Esprit absolu. Puisque leur activité est essentiellement transcendante par rapport à l'Esprit objectif, ils produisent quelque chose d'immortel.

« L'Esprit du monde » ne se comprend vraiment que comme Esprit absolu — et en tant que tel, ce n'est pas une puissance objective qui limiterait l'individualité libre. Une telle limitation peut être attribuée à l'état et à l'esprit d'un peuple, — mais

⁶⁰ Geraets, T. F. (1986). « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 3–13, page 5. <https://doi.org/10.7202/400212ar>

aucunement à l'Esprit du monde compris dans sa détermination ou destination ultime et toujours déjà opérante. »⁶¹

Le savoir absolu atteint en *Phénoménologie* n'est pas un moment où toutes les vérités et réalités sont connues de manière métaphysique. Ce serait une erreur d'interpréter ce moment ainsi. Le savoir absolu est en réalité l'Esprit Absolu qui prend conscience de lui-même et prend conscience de son mouvement historique. L'identité établie dans le savoir absolue est fondamentalement l'unité établie entre l'existence humaine et l'action humaine, la vie et la loi. L'Esprit objectif, en tant qu'action humaine et loi, s'identifie à l'esprit conceptuel du monde. En raison de cette identité, l'existence d'une loi et d'un législateur externe n'est pas nécessaire. Pour reprendre les mots de Geraets :

« Nous pouvons même aller plus loin, en prenant au sérieux l'identification, par Hegel, de l'Esprit absolu avec la reconnaissance mutuelle. Celle-ci est à la fois formatrice de communauté et individualisante. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, le but ultime du mouvement de reconnaissance n'est pas l'État, mais l'Esprit absolu. Le problème central de toute la séquence de cultures historiques ou d'« esprits réels » est celui de la relation entre le singulier et l'universel. Ce problème trouve sa solution dans l'«oui» de la réconciliation entre l'homme d'action et la «belle âme». Cette réconciliation, dans la forme du *pour-soi* ou dans la conscience même, constitue le sens de l'histoire humaine : c'est le côté «mondain» de l'Esprit absolu. Ce qui fonctionne comme moyen terme dans ce mouvement de reconnaissance mutuelle n'est pas une institution ou un pouvoir objectif externe, mais précisément ce que Hegel entend par l'Esprit du monde qui se comprend comme Esprit absolu. »⁶²

⁶¹ *Ibid.*, page 5, 6.

⁶² *Ibid.*, page 6.

D.) La propriété et les mœurs dans les théories qui ont influencé Hegel : Kant et Fichte

La philosophie morale de Kant, comme on le sait, a profondément influencé les attitudes philosophiques envers la propriété de ceux qui l'ont suivi. Selon Kant, le problème principal était que les êtres humains sont à la fois des êtres rationnels et sensibles. Si l'homme était un être purement rationnel, alors il suivrait uniquement les lois de la raison et il n'y aurait donc aucun besoin de règles morales pratiques. Mais l'homme n'était pas simplement un être rationnel ; il avait également des capacités sensibles, c'est-à-dire qu'il était empiriquement affecté par le monde extérieur et les objets. Par conséquent, les gens avaient des ambitions, des passions, des tendances différentes.

Le véritable problème était donc de savoir comment une personne pouvait parvenir à agir de manière rationnelle tout en subissant ces effets empiriques sur son propre corps. Un ordre moral pourrait-il être créé qui surmonterait les besoins créés par la nature chez les humains ? Kant introduit ici le fameux concept d'impératif catégorique. Kant écrit :

« Si donc j'étais membre uniquement du monde intelligible, mes actions seraient parfaitement conformes au principe de l'autonomie et de la volonté pure; si j'étais seulement une partie du monde sensible, elles devraient être supposées entièrement conformes à la loi naturelle des désirs et des inclinations, par suite à l'hétéronomie de la nature. (Dans le premier cas, elles reposeraient sur le principe suprême de la moralité; dans le second cas, sur le principe du bonheur.) *Mais puisque le monde intelligible contient le fondement du monde sensible, et par suite aussi de ses lois*, et qu'ainsi au regard de ma volonté (qui appartient entièrement au monde intelligible) il est un principe immédiat de législation, et puisque aussi c'est de cette manière qu'il doit être conçu, quoique par un autre côté je sois un être appartenant au monde sensible, je n'en devrai pas moins, comme intelligence, me reconnaître soumis à la loi du premier, c'est-à-dire à la raison qui contient cette loi dans l'idée de la liberté, et par là à l'autonomie de la volonté; je devrai conséquemment considérer les lois du monde intelligible comme des impératifs pour moi, et les actions conformes à ce principe comme des devoirs.

Et ainsi des impératifs catégoriques sont possibles pour cette raison que l'idée de la liberté me fait membre d'un monde intelligible. Il en résulte que si je n'étais que cela, toutes mes actions *seraient* toujours conformes à l'autonomie de la volonté; mais, comme je me vois en même temps membre du monde sensible,

il faut dire qu'elles *doivent* l'être. Ce 'devoir' *catégorique* représente une proposition synthétique *a priori*, en ce qu'à une volonté affectée par des désirs sensibles (...). »⁶³

Ainsi, pour Kant, le fondement de législation est une loi conçue comme celle du monde intelligible. Cette relation juridique est contenue dans l'idée de liberté que j'ai. Cette idée de liberté préparera les conditions de l'autonomie de ma volonté. Mais la tension est toujours là : les effets sensibles de la nature vont rendre difficile, peut-être même m'empêcher, de suivre les lois du monde intelligible. Malgré cela, je dois suivre les lois du monde intelligible comme un ordre.

On doit ajouter que le système du droit de Kant semble à un guide pour agir à propos des lois éthique et morale plus qu'une doctrine des lois. Le but de Kant était créer théoriquement les concepts purs et simples (*a priori*) d'une société juste. La question de la justice et de vivre proprement se trouvait ainsi fondamentalement dépendante des individus à s'accorder les propositions de Kant. Alors c'était une philosophie subjective et immédiate qui a pour des objets les choses temporels ou contingents.

Fichte établit son système à travers une manière différente de se rapporter au monde. Dans son système, l'action de Moi dans le monde est primordiale. Le non-Moi, cependant, est ce qui est formellement inconditionné mais conditionné au niveau du contenu. Il n'est pas possible de réduire le non-Moi au Moi, mais il ne peut exister sans être associé à ce qu'est le Moi. Le non-Moi n'est pas spécifique à un domaine séparé du Moi ; c'est la nature elle-même dans l'homme. C'est précisément pour cette raison que, pour Fichte, être naturel n'est pas un événement naturel. La nature est le monde de Moi ; je n'exige pas cette nature, cette nature est déjà donnée.⁶⁴

L'homme est toujours une synthèse instable de Moi et de non-Moi. Avec Kant, il ne m'était pas possible de connaître la chose en soi ; je ne pouvais maîtriser que les phénomènes et leurs lois. Cela a créé la séparation entre le monde intelligible et le

⁶³ Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *La Philosophie Occidentale, Volume 2, Les plus grands textes de Spinoza à Kant et Camus*, Le Nouvel Observateur/CNRS Éditions, 2011, page 201, 202.

⁶⁴ Fichte, J. G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Presses Universitaires de France, 1984, septembre, page 37-72.

monde sensible, et de cette séparation j'ai compris que puisque je ne pourrais jamais connaître la chose en soi, les limites de ma connaissance étaient le monde sensible. Chez Fichte, la pensée précise et consciente est l'ordre moral. Ne pas utiliser mes capacités intellectuelles pour comprendre et juger est un mal en soi. Parce que c'est le domaine où ma liberté se réalise.

La liberté a une effectivité causale non seulement chez Moi, mais aussi dans le monde. Alors, comment Moi existe-t-il dans le monde ? Et comment les moyens d'existence de Moi dans le monde affecteront-ils ma loi morale ? C'est le corps qui crée Moi dans le monde. Moi s'active dans le monde à travers le corps. La condition pour que Moi crée le monde autour de lui est le corps. Le corps est la totalité des actions de Moi dans le monde. J'ai donc besoin de contrôler mon corps. Ce qui détermine la loi morale, c'est que le corps, en tant que l'instrument de la relation établie entre Moi et le monde, est libre et rationnel.⁶⁵

Cependant, le corps n'est pas une réalité éternelle en soi, il n'est que le reflet du monde. Le monde est une continuation de Moi, il est donc inhérent à Moi. Le monde est la sphère de Moi. Par conséquent, la nature ne peut être autonome que tant que je le permets ; quand je comprends le monde, son objectivité disparaît (surmontant ainsi la tension que Kant pose comme problème). Cela ne signifie pas que la nature va disparaître, cela signifie simplement que le caractère de la nature aura une forme adaptée à Moi.⁶⁶

« La découverte de la signification philosophique du corps permet un élargissement, voire une véritable refonte de la philosophie pratique. Dans le kantisme encore, c'est la morale qui est la discipline première et le droit n'en est qu'une application. Quant à Fichte, il déduit le droit indépendamment de l'éthique, de la loi morale. Le discernement d'un corps comme corps humain, comme corps d'un autre moi, permet la reconnaissance d'autrui comme individu déterminé, effectif ; et, inversement, le corps a un rôle primordial dans la reconnaissance d'autrui.

La morale est le domaine de la liberté pure, de la causalité illimitée du moi qui n'a rien à voir avec du sensible. Et l'appel que j'adresse à autrui est censé ne l'affecter qu'en tant que liberté pure. Toutefois, la liberté humaine n'est effective

⁶⁵ *Ibid.*, page 134.

⁶⁶ Folscheid, Dominique, *La Philosophie allemande. De Kant à Heidegger*, Presses Universitaires de France, 1992, page 167, 168.

que si elle s'exerce dans une situation déterminée et notre détermination est bien notre corps. L'appel que m'adresse l'autre me vise en tant que liberté. Par conséquent, il me reconnaît comme libre : au lieu de contraindre et de violenter ma liberté, il consent à limiter la sienne. L'acceptation de la liberté d'autrui passe donc par la limitation de notre propre liberté. »⁶⁷

La théorie de la propriété de Fichte est tout à fait unique. Il tente de démontrer que le droit de propriété ne limite pas le droit des individus à la liberté personnelle. Selon Fichte, le droit de propriété est une question controversée qui peut à la fois limiter et réaliser la liberté humaine. Fichte a soutenu que les droits de propriété devraient être définis d'une manière qui ne limiterait pas les droits d'autrui. Ce serait une première dans la tradition de l'idéalisme d'allemand.⁶⁸

« Et c'est cette situation qu'on appelle la relation juridique. Le droit assigne à chaque homme sa sphère propre et il lui interdit de transgresser les sphères des autres. Et la sphère propre de chaque homme est son corps conçu comme le lieu d'inscription de ses activités dans le monde. »⁶⁹

Fichte pose un choix difficile sur cette question : quel droit sera prioritaire ? Droit de propriété ou droit à la liberté de l'autrui ? La théorie de la propriété de Fichte peut être comprise comme une tentative de concilier ces deux pôles. Cependant, ce n'est pas entièrement vrai. Fichte relie le droit de propriété au problème du régime politique : Si un compromis doit être établi entre ces deux droits, il dit que ce compromis exigera également un nouveau compromis au niveau politique. La question de Fichte quant à la possibilité d'un tel compromis montre directement l'incapacité du libéralisme à concilier ces droits.

Fichte limite le droit de propriété dans l'intérêt des droits économiques plus généraux des individus. Dans le premier chapitre de son livre *Fondement du droit naturel*, Fichte examine le concept de droit et discute des possibilités d'application de ce concept aux conditions du monde sensible. La deuxième partie du livre explique comment le sujet de cette discussion peut être appliqué dans la pratique. Ici, Fichte limite l'acte de s'approprier une partie du monde. Selon lui, l'appropriation d'un objet extérieur est l'exclusion d'autrui de cet objet. Par conséquent, chez Fichte,

⁶⁷ *Ibid.*, page 170, 171.

⁶⁸ James, David, *Fichte's Social and Political Philosophy - Property and Virtue*, Cambridge University Press, 2011, New York, page 112.

⁶⁹ Folscheid, Dominique, *Ibid.*, page 171.

la réalisation conceptuelle de soi n'équivaut pas au droit à la propriété. Dans ce contexte, selon Fichte, la propriété est l'exclusion d'autrui du bénéfice d'un certain droit. La propriété est la violation de l'utilisation par autrui de ses capacités.⁷⁰

Fichte souligne que, même si un individu peut avoir le pouvoir sur un objet externe, cela ne constitue pas en soi un droit sur cet objet, sauf si une autre personne entretient une relation quelconque avec le même objet. En d'autres termes, le droit à un objet consiste à la fois dans une relation avec un objet et une relation avec une autre personne au moyen de ce même objet, une personne étant en quelque sorte obligée de respecter la revendication d'une autre personne sur l'objet en question. Alors on peut observer que selon Fichte, il n'y a pas une relation obligatoire entre la personne et l'objet; une relation obligatoire peut se former seulement entre une personne et une personne. Ça nous donne la possibilité de parler sur le droit en soulignant les relations entre les êtres raisonnables.⁷¹

Une telle compréhension de la propriété découle bien entendu de la théorie juridique de Fichte. Fichte caractérise le droit comme un concept de restriction mutuelle des libertés naturelles des personnes. Chacun se limite, et après que chacun se limite, une certaine sphère émerge. D'autres agissent selon leurs propres préférences dans ce domaine. De par la diversité des choix effectués dans ce domaine, la relation juridique me permet de me distinguer des autres. Le droit est une forme de relation dans laquelle j'exerce mon libre choix, une forme de réalisation de soi.⁷² Selon Fichte, le droit est une condition positive pour l'épanouissement personnel. D'autre part, le droit peut se réaliser en garantissant que chacun puisse agir librement et efficacement dans le monde.

⁷⁰ James, David, *Ibid.*, page 183.

⁷¹ Fichte, J. G., *Ibid.*, page 226-256.

⁷² Fichte, J. G., *Ibid.*, page 27-44.

E.) La *Phénoménologie* de Hegel : un aperçu

L'approche de Hegel vis-à-vis du problème du droit et de la propriété a été différente et plus développée par rapport aux approches des deux philosophes examinés. Afin de surmonter le dilemme de la liberté individuelle et le droit de propriété privée chez Fichte, il a presque progressé jusqu'à rendre la propriété identique à l'individu lui-même. Mais d'abord, examinons brièvement la structure de la *Phénoménologie*.

Bien qu'il s'agisse de son premier livre qui commence à décrire son système, dans *Phénoménologie de l'Esprit*, considéré par beaucoup de ses fidèles partisans, ennemis et épigones, comme son *magnum opus*, Hegel a commencé à construire la science en tant qu'expérience de la conscience. *La science de l'expérience de la conscience* était le premier intertitre proposé pour la première partie de la *Phénoménologie* par Hegel. Par expérience, Hegel entendait en réalité le « mouvement *dialectique* que la conscience exerce à soi-même » ; « le *nouvel objet vrai* surgit pour elle » dans cette expérience.⁷³ En termes de conscience, « ce qui est né » dans l'expérience « n'est que comme objet » ; mais « *pour nous* », il s'agit « d'un mouvement et d'un devenir ».⁷⁴ Hegel fonde précisément sa définition de la science sur ceci : « C'est cette nécessité qui fait que cette voie vers la science est elle-même déjà *science*, et donc, par son contenu, science de l'*expérience de la conscience* ».⁷⁵ Cet « expérience de la conscience » nous permet de comprendre « la totalité du royaume de la vérité de l'esprit ».⁷⁶ La relation mutuelle entre la conscience et le monde extérieur dans ce livre est inhabituelle, même aux normes de toute la philosophie préhégelienne. Hegel accepte l'objectivité du monde extérieur en tant qu'objet, fondé sur la détermination selon laquelle une certaine partie du monde extérieur est établie dans la conscience. En l'acceptant, il met effectivement fin à l'existence autonome de l'objet extérieur. Le monde extérieur (en tant que source de conscience) et la conscience elle-même sont identiques et un. L'extérieur (objet) et l'intérieur (la conscience étant consciente

⁷³ *Phénoménologie*, p. 125.

⁷⁴ *Phénoménologie*, p. 127.

⁷⁵ *Phénoménologie*, p. 127.

⁷⁶ *Phénoménologie*, p. 127.

de soi) ne prennent vie que sous forme de réfractions différentes de la conscience. Ainsi, le réflexe de l'esprit pour comprendre et façonner le monde se transforme en effort de compréhension et de façonnement de soi. Changer le matériau, c'est penser sur la pensée comme la forme d'action la plus avancée. La distinction interne-externe reste sur un plan formel. Le contenu se retrouve progressivement dans les splash. La destination est le savoir absolu lui-même.

Puisque le sujet de la philosophie critique de Kant est la raison abstraite ou pure, Hegel utilise l'esprit pour différencier son système de celui de Kant. Car, selon Hegel, la raison n'est pas pure, au contraire, elle est nécessairement impure, hétérogène ; de plus, elle est également limitée dans les contextes sociaux, politiques et historiques. Rappelons-nous de la fameuse chouette de Minerve des *Principes de la philosophie du droit* : la philosophie est une chouette et elle ne commence à voler qu'après coup.⁷⁷ Dans les premiers instants de la conscience de soi, la raison ne s'intéresse qu'à elle-même. Au point où la raison se rend compte qu'elle n'est pas réellement pure, « elle ne s'est préoccupée que de son autonomie et de sa liberté pour se sauver et se préserver pour elle-même aux dépens du monde ou de sa propre effectivité, qui lui apparaît l'un et l'autre comme le négatif de son essence ».⁷⁸ Mais dès lors que la raison comprend que le monde est la source de la vérité et n'est pas faux, « son rapport jusqu'alors négatif à l'être-autre se renverse en rapport positif ».⁷⁹ Quand il s'agit de l'interrelation entre la raison et le monde, « auparavant, elle [la raison] ne le comprend pas ; elle le désire et le travaille ; se retire de lui en elle-même et le détruit pour elle et se détruit comme conscience, comme conscience de lui en tant qu'il est l'essence... ».⁸⁰ Cependant, lorsque la réalité de l'acte de pensée que la conscience accomplit sur elle-même en excluant le monde et l'expérience matérielle disparaît, ou comme le dit Hegel, « après que le tombeau de sa propre vérité a été perdu, que la destruction de son effectivité a elle-même été détruite, et que la singularité de la conscience est à ses yeux en soi essence absolue », la raison « découvre le

⁷⁷ « La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit. » *PPD*, page 76.

⁷⁸ *Phénoménologie*, p. 229, 230.

⁷⁹ *Phénoménologie*, p. 229.

⁸⁰ *Phénoménologie*, p. 230.

monde comme *son* nouveau monde effectif ». ⁸¹ Désormais « la *perexistence* du monde devient à ses yeux sa propre *vérité* et *présence* ; elle est certaine de ne faire en lui que l'expérience d'elle-même ». ⁸²

Par conséquent, la connaissance (y compris la connaissance philosophique) ne peut être *a priori*. Dans *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel explique ce point de vue par une analogie plutôt ironique :

« Celle-ci est aussi appelée philosophie critique du fait qu'elle a tout d'abord pour fin, dit Kant, d'être une critique de la faculté de connaître. Avant de connaître, il faut examiner la faculté de connaître [...]. Le connaître est représenté comme un instrument, comme le procédé pour nous emparer de la vérité [...] ; on doit savoir ce qu'il modifie dans l'objet afin de ne pas confondre ces modifications avec les déterminations de l'objet. C'est comme si on pouvait se mettre en chasse de la vérité avec des piques et des bâtons. Avant la vérité, le connaître ne connaît rien de vrai [...]. Examiner la faculté de connaissance signifie la connaître. L'exigence est donc celle-ci : on doit connaître la faculté de connaissance avant de connaître ; c'est la même chose que de vouloir nager avant d'aller dans l'eau. » ⁸³

Qu'est-ce donc que la connaissance pour Hegel ? La connaissance est le produit de la prise en compte par les individus de leur propre monde, de leur propre société et d'eux-mêmes dans l'évolution historique. Grâce à ce mouvement, la différence conjoncturelle (la différence entre la conscience et l'objet qui rend la connaissance invalide) atteint une solution à l'étape suivante. Mais cette solution, porteuse de satisfaction, est également temporaire. Dans le moment nouveau, une nouvelle différence émerge, et cette différence crée le besoin d'une nouvelle identité. En effet, selon Hegel, « l'absolu seul est vrai, ou de ce que seul le vrai est l'absolu. » ⁸⁴ C'est pourquoi la *Phénoménologie de l'Esprit*

« peut, de ce point de vue, être prise comme le chemin de la conscience naturelle qui exerce sa poussée en direction du savoir vrai, – ou comme le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses configurations en tant que stations qui lui sont fixées d'avance par sa nature, afin qu'elle se purifie de façon à être esprit, en parvenant,

⁸¹ *Phénoménologie*, p. 230.

⁸² *Phénoménologie*, p. 230.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 7, La philosophie moderne, Traduction: P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, p. 1854.

⁸⁴ *Phénoménologie*, p. 117.

moyennant l'expérience complète d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en elle-même ».⁸⁵

Quand nous parlons de science de l'expérience de la conscience, c'est-à-dire de phénoménologie de l'esprit, il faut comprendre le mot science que nous utilisons ici comme ceci: La science au sens de connaissance formée accompagnée de mouvements qui peuvent connaître des continuités et des discontinuités, des cycles sans fin, des sauts et des chutes; la science en tant que la pensée utilisée pour décrire cette connaissance.

Continuons avec la distinction entre Kant et Hegel. Kant soutenait que toute notre connaissance commence par ce qui apparaît dans l'expérience, mais il ne soutenait pas que toute notre connaissance venait de l'expérience. Selon lui, il y avait la possibilité d'une connaissance qui n'était pas établie dans l'expérience. Pourtant, il était impossible de connaître quoi que ce soit qui n'apparaisse pas dans l'expérience. Dès lors, la distinction entre les choses en soi et les phénomènes se dessinait.

Ce n'est pas le cas de Hegel. Selon Hegel, la seule source de connaissance est l'expérience, c'est-à-dire ce qui apparaît au niveau de la conscience. Quand on fait « l'expérience de la non-vérité de notre premier concept sur un autre objet », cette situation, elle « ne nous échoit tout simplement que la pure appréhension de ce qui est en soi et pour soi. »⁸⁶ Alors que Kant parle uniquement d'expérience, Hegel parle d'expérience de conscience. Parce que, selon Hegel, l'expérience du monde extérieur ne nous est pas extérieure. Il est vrai qu'à la conscience de soi, l'objet apparaît d'abord comme « autonome ».⁸⁷ L'objet est en réalité « l'essence de désir » de la conscience. La conscience veut sa propre « satisfaction » parce qu'elle se considère comme « la vérité ». Cependant, la seule manière d'obtenir « l'autonomie » de l'objet et la « satisfaction » de la conscience est que l'objet « accomplisse lui-même la

⁸⁵ *Phénoménologie*, p. 119.

⁸⁶ *Phénoménologie*, p. 126.

⁸⁷ *Phénoménologie*, p. 190.

négarion sur lui-même ». ⁸⁸ Et l'objet, « dès lors qu'il est négation apportée à lui-même, tout en étant en cela même autonome, il est conscience ». ⁸⁹

L'expérience exige un objet, c'est-à-dire qu'elle exige que l'objet soit dans la conscience. Cependant, lorsqu'il s'agit de prendre conscience que je suis conscient, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de conscience de soi, ma conscience elle-même devient l'objet. À ce sujet, Hegel écrit que « désormais cependant est né quelque chose qui n'était pas advenu dans les rapports antérieurs, savoir, une certitude qui est identique à sa vérité, étant donné que la certitude est pour elle-même son propre objet... » ⁹⁰

La conscience de soi traite la conscience comme un objet du monde extérieur, et dans ma conscience il existe diverses représentations du monde extérieur. Le monde est en moi, ma conscience est dehors ; l'expérience du monde que fait ma conscience est l'expérience de moi-même, mon expérience de moi-même est l'expérience du monde.

L'expérience de la conscience nous fournit des connaissances. Comment? Pour Kant, il fallait prouver la possibilité de la connaissance avant de s'engager sur la voie de la connaissance. Hegel ne croit pas que cette approche puisse réussir. Selon lui, les conditions de conscience ne peuvent être distinguées de la conscience elle-même. Les conditions de la connaissance ne se distinguent pas de la connaissance. Cela signifie que, en termes kantien, la raison pure elle-même ne peut être étudiée indépendamment de ce qui se passe dans et pendant le processus de connaissance ; la raison pure est un aspect primordial de ce processus, et non indépendant.

Hegel compare le désir de connaître les conditions de conscience avant le moment de savoir au désir d'apprendre à nager avant d'entrer dans l'eau. Ainsi, chez Hegel, les limites de la connaissance sont aussi les limites de la conscience. Ce qui peut se présenter dans la conscience est connaissable, tandis que ce qui n'y est pas est inconnaissable.

⁸⁸ *Phénoménologie*, p. 193, 194.

⁸⁹ *Phénoménologie*, p. 194.

⁹⁰ *Phénoménologie*, p. 187.

Comment puis-je passer de la conscience de l'objet au stade de l'objet dont je suis conscient ? Il n'y a pas un tel dilemme chez Hegel ; en fait, selon Hegel, cette question est illégitime. L'objet doit déjà apparaître dans la conscience, il n'y a donc aucun objet séparé des objets de conscience.

C'est ainsi qu'on arrive au moment ultime, le Savoir Absolu. Il ne faut toutefois pas oublier que les étapes intermédiaires ne peuvent être ignorées. La connaissance doit émerger au cours de l'expérience, c'est-à-dire progressivement. Au fur et à mesure que les étapes progressent vers la connaissance absolue, la connaissance devient plus harmonieuse en elle-même.

Ces étapes commencent par la conscience naturelle (la certitude sensible). La conscience commence donc dans le monde, le monde dans lequel je vis, le monde dans lequel je respire. La conscience naturelle est la forme de conscience la plus directe, mais elle est aussi la plus pauvre sur le plan conceptuel. Il existe un certain dualisme entre sujet et objet jusqu'au savoir absolu ; le connaissant et le connu ne sont jamais identiques. Si le sujet et l'objet ne peuvent pas établir d'identité, alors nous avons le droit de douter de la connaissance que nous avons acquise. La conscience qui doute des informations obtenues est la conscience sceptique. Le scepticisme n'est pas une menace pour la connaissance elle-même, mais une condition de celle-ci. La conscience surmonte le doute en avançant vers le savoir absolu.

Chez Hegel, la connaissance a une limite, mais il s'agit en réalité d'une limite qui ne fixe pas de limites. Si mon idée de l'objet, mon concept de l'objet, c'est-à-dire ma théorie, est identique à l'objet qui se manifeste dans l'expérience et la pratique, le processus se termine. Le moteur du processus est en réalité le rapport d'identité et de différence entre théorie et pratique. Lorsque la théorie de l'objet et l'objet de la théorie sont véritablement identiques, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a plus de dualité, la différence est surmontée, l'unité s'établit. C'est ainsi qu'émerge le savoir absolu. Lorsque le sujet et l'objet, l'objet conceptualisé et l'objet que je connais par expérience sont identifiés, je connais et j'atteins le savoir absolu. Ainsi le processus se termine.

En termes hégéliens, nous pouvons dire : la connaissance naît lorsque l'objet pour soi et l'objet en soi sont identiques. A ce moment précis l'objet est connu et révélé sous tous ses aspects. Il n'y a plus rien qui ne soit conscient. Lorsque le concept et le

phénomène se chevauchent, la différence entre l'objet en soi et l'objet pour soi disparaît et l'identité s'établit. Cette identité dans la conscience est ce qui est vrai, c'est le savoir absolu, l'identité de la conscience et de la conscience de soi.

Rappelons-nous le rôle et la fonction de la philosophie pour Hegel: La philosophie doit être « saisie du présent et de l'effectif » (*das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*)⁹¹. Alors la philosophie ne peut pas être contingent ou passager mais ils doivent être au contraire substantiel ou effectif. Car ce qui est éternel c'est le présent aussi et ce n'est pas temporel du tout. Alors le droit; à vrai dire la philosophie du droit doit être (en soi) substantiel, effectif, éternel et alors présent et elle n'est pas sur le maintenant (*Jetzt*), elle ne porte pas un caractère contingent ou temporel; alors elle n'est pas arbitraire mais devient solidement fixé sur l'Idée; elle est l'Esprit objectif elle-même.⁹²

⁹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979 (Theorie-Werkausgabe).

⁹² Dans le §1 d'Introduction Hegel dit que: « La science philosophique du droit a pour objet l'Idée du droit, le concept du droit et sa réalisation effective. La philosophie a affaire aux Idées, et non, par conséquent, à ce qu'on appelle habituellement concepts purs et simples... » *PPD*, p. 79.

F.) Le droit dans les *Principes de la philosophie du droit*

Hegel dit, pour expliquer le terme de l'Esprit objectif:

« Le terme de droit naturel mérite d'être abandonné et d'être remplacé par l'appellation de 'doctrine philosophique du droit' ou bien, comme il sera montré par ailleurs, de doctrine de l'esprit objectif. »⁹³

Et aussi, dans le §29 des *Principes de la Philosophie du Droit*, Hegel a écrit que:

« (...) qu'une existence en général est l'*existence* de la volonté *libre* est le *droit*. – Du même coup, c'est la liberté en générale en tant qu'Idée. »⁹⁴

Cette proposition philosophique était, en effet, un élargissement de l'Idée du droit. Hegel nous propose ici une conception élargie et processuelle qui a une originalité. Après des lois morales, les lois éthiques, les principes de détermination des actions de Kant, Hegel ici propose un droit qui n'existe d'abord qu'en tant qu'Idée (au sens hégélien) contenue dans la volonté libre. C'est pourquoi chez Hegel le droit relève de l'effectuation et il touche aux sphères politico-sociale comme l'État, la propriété, la famille, la société civil-bourgeoise etc.

Hegel pose trois moments fondamentaux dans son livre *PPD* : Droit abstrait, la moralité, la vie éthique (*Sittlichkeit*). Chaque moment contient les autres dans un sens. Lorsque vous passez d'une étape à une autre, l'étape précédente est incluse dans l'étape actuelle. La caractéristique principale du premier moment est qu'il s'agit toujours de l'infini. Le premier pas dans le premier moment de *PPD* est le droit de la propriété qui se trouve dans le droit abstrait. Pour exister en tant qu'Idée, il lui faut se créer une sphère extérieure. À ce stade, en acquérant quelque chose comme ma propriété, je le désactive en tant qu'une chose. Ce faisant, ma conscience touche le monde. Donc, la condition pour que ma conscience touche le monde est que j'acquière une propriété de ce monde. Hegel adopte une méthode qui est exactement le contraire de l'approche de Fichte. Mon premier pas vers le monde consiste à limiter le monde aux autres du point de vue de Fichtéenne ; c'est faire le monde moi-même.

⁹³ Hegel, G. W. F., *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État* (Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818), Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques Disponible, 2002, décembre, page 23.

⁹⁴ *PPD*, page 107.

a.) L'État dans les *PPD* et le problème d'intersubjectivité

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel part du concept de volonté. Selon Hegel, si la volonté reste seulement un concept, c'est-à-dire uniquement subjective, cela peut conduire à une déviation fichtéenne. Quand la volonté reste subjective, elle conduit à la terreur, comme lors de la Révolution française. À cet égard, selon Hegel, la Révolution française n'est pas une idée. L'idée est l'auto-réalisation d'un concept ; cependant, les idéaux de la révolution ne peuvent pas se réaliser en France. La volonté se réalise de diverses manières dans les moments du droit abstrait, de la moralité et de la vie éthique (*Sittlichkeit*). Dans la vie éthique, un nouveau cycle commence dans la famille en tant que forme de droit la moins développée, et la volonté s'oriente vers des formes plus concrètes, vers la société civile bourgeoise et l'État.

Il faut mettre une limite à l'infinité et à la subjectivité de la volonté. C'est la loi qui impose cette limite. La loi est donc une limite. La rationalité de cette limite dépend du fait que l'esprit de cette loi soit idéal, c'est-à-dire qu'elle puisse se réaliser en tant que concept. Tout comme en *Phénoménologie*, le connaissant et le connu, la méthode et le contenu, le concept d'objet et l'objet saisi doivent manifester une identité. La notion de droit et sa particularité doivent être identiques. Seulement une telle loi peut être une idée.

Où cette identité doit-elle être établie ? Naturellement, au dernier moment. Selon Hegel, ce dernier moment est la *Sittlichkeit* et l'institution étatique au sein de la *Sittlichkeit*. Ensuite, selon la méthode de la *Phénoménologie*, nous disons qu'il doit y avoir une identité entre le concept de droit et la pratique du droit dans le moment étatique.

Puisque les actions humaines ne sont pas idéales, le droit existe comme un ensemble de règles juridiques pour organiser ces actions. Le droit naît du fait que la forme actuelle de l'action humaine n'est pas idéale. Elle naît de cette différence et se nourrit de cette différence. Si cette différence est éliminée, le droit disparaît également. Par conséquent, si le concept d'action humaine idéale rencontre l'action humaine idéale elle-même, du fait de cette identité, l'existence du droit ne devrait plus être nécessaire.

En fait donc, selon la méthode de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, le droit et l'État doivent être dissous au dernier moment des *Grundlinien* ; ils doivent disparaître parce qu'ils se réalisent, parce que leurs conceptions d'eux-mêmes et de leur existence ne font qu'une, parce que l'existence humaine et l'esprit humain sont identifiés. Aux *Grundlinien*, c'est le contraire qui se produit. La société civile bourgeoise reste un potentiel de chaos en raison des relations de libre marché, et l'État et le droit continuent de se renforcer en tant qu'organiseurs absolus de cette situation. En conséquence, le Savoir Absolu n'est pas atteint au dernier moment ; nous ne pouvons pas atteindre le moment où le connaissant et le connu ne font plus qu'un. En termes de droit, le connaisseur-reconnaisseur (c'est-à-dire l'État) et le connu-reconnu (c'est-à-dire le citoyen) ; ou vice versa, le citoyen en tant que connaisseur et l'État en tant que connu sont préservés.

Hegel écrit au paragraphe 13 : « la volonté se pose comme volonté d'un individu déterminé et comme volonté qui se différencie à l'égard de l'Autre ».⁹⁵ Cela signifie que la volonté ne peut se réaliser que sous la forme d'une volonté individuelle. Il n'y a pas de volonté autre que et hors de l'individu. La volonté est donc bien humaine ; c'est une conséquence du fait d'être humain et d'être une entité juridique en tant qu'être humain. La volonté existe dans le cadre de l'étape naturelle de l'homme, avant même de s'incarner dans l'individualité. Au paragraphe 11, Hegel parle de « la volonté libre, qui est d'abord seulement en soi est la volonté immédiate ou naturelle » et poursuit : « [l]es déterminations de la différence (...) apparaissent dans la volonté immédiate comme un contenu immédiatement présent, — ce sont les tendances, désirs, inclinations (...) ».⁹⁶

Cependant, comme on peut le constater, dans la définition de la volonté, il n'y a pas seulement l'individu, mais aussi l'autre. La volonté se révèle comme la volonté différenciée vis-à-vis de l'autre (« comme volonté qui se différencie à l'égard de l'Autre »). Alors, dans la définition de la volonté, il n'y a pas d'agent singulier, mais plutôt un agent double. Seule la volonté qui se différencie de l'autre existe comme volonté.

⁹⁵ PPD, p. 97.

⁹⁶ PPD, p. 96.

Avant de décrire le rôle de l'autre dans la définition de la volonté, Hegel décrit la liberté de la volonté d'une manière limitée au Moi lui-même : « Le Moi se détermine lui-même, pour autant qu'il est la relation de la négativité à elle-même; en tant que cette relation à soi-même, le Moi est tout autant indifférent à l'égard de cette détermination, la connaissant comme la sienne et comme idéale, qu'à l'égard d'une simple possibilité par laquelle il n'est pas lié, mais dans laquelle il n'est que parce qu'il se pose en elle. — Telle est la liberté de la volonté, liberté qui constitue le concept ou la physicalité de ce dernier... ».⁹⁷

Au paragraphe 11, Hegel définit la volonté libre en soi, c'est-à-dire la volonté qui ne s'est pas encore réalisée comme pour-soi. Au septième paragraphe, il définit le moment pour-soi de la volonté, en fait le moment kantien ; il définit la volonté indéterminée qui peut nier toutes ses déterminations. Cette forme de volonté n'est pour-soi que parce qu'elle est déterminée par sa propre loi, mais cette fois elle est vide et sans contenu. Selon Hegel, la coexistence de ces deux moments définit la volonté elle-même. En d'autres termes, la détermination, initialement naturelle, est recontextualisée à travers la transformation pour soi. Nous pouvons considérer ce point comme le remplacement de la loi naturelle par la loi humaine. Il ne serait donc pas juste de comparer ces deux éléments. Ce ne sont pas deux définitions différentes et contradictoires, mais ce sont des moments d'évolution du développement.

Mais dans sa définition de la liberté de la volonté qui centralise sur le Moi, Hegel soulève une autre question importante : cette définition est aussi la définition de la substantialité de la volonté (« Telle est la liberté de la volonté, liberté qui constitue le concept ou la substantialité de ce dernier... »). La substantialité de la volonté se définit donc dans le cadre de la relation de Moi à lui-même.

Hegel soulèvera plus tard la question de la volonté substantielle dans le chapitre « État ». Cette fois-ci, Hegel traite essentiellement de la volonté substantielle directement dans son rapport à l'État. Il écrit : « En tant que la réalité effective de la *volonté* substantielle, réalité qu'il a dans la *conscience de soi* particulière exhaussée à son universalité, l'État est le *rationnnel* en-et-pour-soi. »⁹⁸ La volonté substantielle,

⁹⁷ PPD, p. 93.

⁹⁸ PPD, p. 298.

en tant que le rationnel en soi et pour soi, est alors l'État lui-même. Il faut ici rappeler encore une fois la définition de la volonté substantielle : Le Moi, qui se détermine et qui est le rapport négatif qu'il établit avec lui-même.

Alors, l'État, comme la définition de la volonté substantielle, est en réalité un résultat du Moi, qui se détermine et qui est le rapport négatif qu'il établit avec lui-même, et en fait, l'État est ce Moi lui-même. Cette définition de Hegel a plusieurs conséquences. Mais le résultat le plus important est le suivant : l'individu et l'autre sont exclus de cette définition de l'État. Si l'on se souvient, l'individu et l'autre étaient les deux composantes fondamentales de la définition hégélienne de la volonté.

L'État est la « réalité effective » du « volonté substantielle » ; la « volonté substantielle » est l'autodétermination de Moi. L'État est donc le résultat de l'autodétermination de Moi. Ainsi, l'État cesse d'être le résultat de relations entre individus ; parce que l'individu et l'autre, qui sont inclus dans la définition de la volonté, ne sont pas inclus dans la définition de l'État (ne sont pas inclus en tant que tels, mais ils y sont inclus comme subordonnés à la volonté substantielle de l'État). Par conséquent, dans *PPD*, l'État n'est pas le résultat d'un engagement intersubjectif ; c'est le résultat de l'autodétermination de Moi. L'intersubjectivité, qui est toujours au centre de la *Phénoménologie*, n'est pas présente dans la définition de l'État dans *PPD*.

On trouve en fait la raison de cette différence dans une définition plus générale de l'État :

« L'État est la réalité effective de l'Idée morale, — l'Esprit moral en tant que volonté substantielle, manifeste et explicite à elle-même, qui se pense et se sait, et qui accomplit ce qu'elle sait et pour autant qu'elle le sait. C'est dans la coutume éthique qu'elle a son existence immédiate, et c'est dans la conscience de soi de l'être singulier, dans son savoir et son activité, qu'elle a son existence médiatisée ; de même, cette conscience de soi, par son attitude, a sa liberté substantielle dans l'État comme dans son essence, dans son but et dans le résultat de son activité. »⁹⁹

Comme on peut le constater, l'État n'est pas la réalité effective des relations entre les individus en tant qu'entités juridiques ; c'est la réalité effective de « l'Idée morale ». La définition hégélienne de l'État repose sur la théorie morale et non sur le dro-

⁹⁹ *PPD*, p. 299.

it. L'État est la connaissance de soi, l'autoréflexion et l'expression de soi de « l'Esprit moral » qui est, en effet, la « volonté substantielle ». L'État « a son existence immédiate » « dans la coutume éthique ».

La morale concerne les ordres et les commandements qu'une personne entend mettre en pratique à son égard ; les commandements de la morale concernant les relations intersubjectives sont en fait des commandements dans lesquels Moi est au centre. Dans l'intersubjectivité, la relation intersubjective elle-même est au centre. La base de l'État hégélien n'est pas cette relation, mais Moi lui-même.

L'une des principales différences entre les *PPD* et la *Phénoménologie* réside dans la manière dont les gens se réalisent leur liberté. La liberté est-elle indépendante des relations sociales ? En résumé, la conscience de soi se réalise-t-elle elle-même et réalise-t-elle sa liberté dans ses relations avec les autres consciences de soi, ou la réalisation de soi et la liberté sont-elles indépendantes de ces relations et limitées uniquement à Moi ?

Selon Hegel, « la liberté est donnée comme un fait de la conscience ».¹⁰⁰ La liberté n'est pas donnée dans la nature elle-même, mais dans la conscience elle-même. La liberté est donc spécifique à la conscience et n'existe pas en dehors de la conscience. De cette définition, il est possible de tirer la conclusion suivante : Il n'y a pas de liberté spontanée et toute liberté est consciente ; en d'autres termes, la liberté est un acte de conscience qui est conscient. Et en plus, selon Hegel l'État est le « but propre, absolu et immobile, dans lequel la liberté accède à son droit suprême ».¹⁰¹ Alors la liberté, qui est donnée comme « un fait de la conscience », trouve dans l'État sa plus haute valeur.

Alors, quel est le développement logique de la conscience, dont l'un des faits est la liberté ? On sait grâce à la *Phénoménologie* que la conscience qui est identique avec elle-même et avec le monde est le savoir absolu. Il faut ici rappeler que le savoir absolu n'est pas un concept historique mais logique. Hegel écrit dans la *Science de la Logique* :

¹⁰⁰ *PPD*, p. 89.

¹⁰¹ *PPD*, p. 298, 299.

« De la phénoménologie de l'esprit, ou de la science de la conscience, en tant que cette dernière est l'esprit qui apparaît, résulte la présupposition que, comme vérité ultime, absolue de celle-ci, se produit le savoir pur. La logique est la science pure, le savoir pur pris dans sa circonscription et son extension. »¹⁰²

Dans sa *Logique*, Hegel a commencé à utiliser le terme « savoir pur » au lieu de « savoir absolu » ; comme indiqué plus haut, cette « science pure » est « la logique » elle-même. Il est donc nécessaire de considérer le savoir absolu en *Phénoménologie* non seulement comme un moment historique ou métaphysique, mais aussi comme un moment logique. Le savoir absolu est le moment où disparaît la distinction entre savoir et vérité, comme le note la *Phénoménologie* :

« Si, dans la phénoménologie de l'esprit, chaque moment est la différence du savoir et de la vérité ainsi que le mouvement dans lequel cette différence se supprime, en revanche la science ne contient pas une telle différence et sa suppression, mais, en tant que le moment a la forme du concept, il réunit la forme objective de la vérité et celle du Soi qui sait dans une unité immédiate. »¹⁰³

Alors, si la liberté atteint sa plus haute expression dans l'État et si la liberté est un fait de la conscience, quel devrait être l'équivalent du savoir absolu, qui est le moment où la conscience ne fait qu'un avec elle-même et son expérience, dans *PPD* ? N'oublions pas que, comme nous l'avons cité plus haut, le savoir absolu est aussi un moment logique, c'est-à-dire qu'il ne contredit pas la structure logique et historique des *PPD*, et donc il doit être en harmonie avec la structure des *PPD*. L'État des *PPD* est un moment de l'histoire mondiale. Le moment historique dans *PPD* est aussi la réalité du concept, c'est-à-dire le moment où la liberté crée sa propre réalité, et en ce sens, c'est une liberté réalisée avec la conscience du savoir absolu. Nous commencerons à répondre à ces questions plus en détail ci-dessous. Soulignons cependant ici quelques points.

Si l'on dit que l'État existe réellement et que le savoir absolu est une abstraction¹⁰⁴, nous pouvons répondre à cette question avec les définitions hégéliennes de la liberté. Parce que, selon Hegel, la liberté est le résultat de la conscience, et la liberté,

¹⁰² Hegel, *Science de la logique. Livre premier. L'être*, Traduction: B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. p. 77-80.

¹⁰³ *Phénoménologie*, p. 650.

¹⁰⁴ Chez Hegel, on ne peut pas appeler le savoir absolu une simple abstraction, car il est à la fois le résultat et le principe (c'est-à-dire le moteur) d'une histoire. Le savoir absolu ne peut être défini par une seule détermination ou un seul moment dans ce développement historique ; il oublie son histoire dès qu'il acquiert un seul contenu.

toujours selon Hegel, trouve son expression dans l'État. Le point où la conscience s'identifie à elle-même et à l'expérience (et la liberté est le résultat de cette conscience) est le savoir absolu. Alors l'État est aussi abstrait que le savoir absolu, ou le savoir absolu est aussi concret que l'État. Mais ce qui est finalement décisif, c'est ceci : chez Hegel, L'Etat est l'unité particulière (par là historique) de l'objectivité et de la subjectivité, tandis que le savoir absolu est l'unité absolue (par la logique) de l'objectivité et de la subjectivité. Le concept d'État lui-même est un moment logique, mais ce que *PPD* nous dit, c'est à travers quelles différenciations ce concept se réalise à un moment historique. C'est pour cette raison que la discussion sur les raisons pour lesquelles l'État ne peut pas ramener ces différenciations à l'identité, est en réalité importante pour nous dans le contexte de la critique de l'État qui ne permet pas l'intersubjectivité.

Dans la section « L'esprit étrange à lui-même : La culture » de la *Phénoménologie*, Hegel avance des thèses importantes logiques et historiques concernant la nature et le caractère de la relation entre la conscience de soi et l'État. Selon Hegel, la conscience de soi « reconnaît » « sa substance », « son contenu » et « la fin qu'elle vise » « dans ces deux puissances spirituelles » (ils sont l'État et la richesse).¹⁰⁵ Hegel continue : « Domination et richesse sont donc présentés pour l'individu comme des objets, entendons, comme des objets dont il se sait libre (...) ». ¹⁰⁶

Comme l'a souligné Hegel, l'État fait *partie* de l'expérience de la conscience. Comme le disait Hegel, l'État et la richesse apparaissent comme des « objets » à l'individu ; la science de l'expérience de l'État fait donc en réalité *partie* de la science de l'expérience de la conscience. La science de l'expérience de la conscience inclut la science de l'expérience de l'État. C'est précisément pour cette raison que Hegel dit que l'approche de la conscience de soi à l'égard des essences objectales est également valable pour l'État : « Mais la conscience de soi est, par ailleurs, la relation de sa conscience pure à sa conscience effective, du pensé à l'essence objectale, elle est essentiellement le *jugement*. (...) Ce n'est pas de savoir si ces essences objectales sont immédiatement en soi-même *l'identique* ou le *non-identique*, c'est-à-dire l'être

¹⁰⁵ *Phénoménologie*, p. 425.

¹⁰⁶ *Phénoménologie*, p. 425.

en soi ou l'être pour soi abstrait, qui est leur critère et leur vérité, mais c'est ce qu'elles sont dans la relation que l'esprit a à elles ; leur identité, ou leur non-identité. La *relation* qu'il a envers ces essences, qui sont d'abord posées *comme des objets*, et deviennent *par lui* un *en soi*, devient en même temps *leur propre réflexion en elles-mêmes*, réflexion par laquelle elles acquièrent l'être spirituel effectif et qui fait survenir ce qui est *leur esprit*. »¹⁰⁷

Il en ressort quelques conclusions très importantes : 1.) L'élément avec lequel l'État doit s'identifier n'est pas seulement lui-même, mais aussi l'esprit ; seule une telle identité peut être une véritable identité. Un vrai savoir ne dépend que de cette identité. 2.) L'État (et la richesse) devenant « en soi » n'est possible qu'avec l'esprit ; ils ne peuvent être « en soi » que lorsqu'ils sont engendrés par l'esprit. 3.) L'État (et la richesse) ne peuvent réfléchir sur eux-mêmes qu'à travers l'esprit. De cette réflexion naît leur « être spirituel effectif », c'est-à-dire leur existence active. Leur existence active dépend donc aussi de l'esprit. 4.) Ils ne peuvent devenir un avec eux-mêmes que par l'esprit.

Alors, comment et où l'esprit, dont l'État dépend tant pour se réaliser, se réalise-t-il ou où émerge-t-il en tant que conscience de soi ? Selon la *Phénoménologie*, le lieu où l'esprit se produit est la communauté (Gemeinwesen) elle-même. Le fait que l'esprit se réalise à Gemeinwesen est en réalité une indication que l'esprit est le résultat de relations intersubjectives.

« C'est cette *forme de représentation* qui constitue la détermination dans laquelle l'esprit, en cette sienne communauté [Gemeinwesen], devient conscient de lui-même. (...) L'esprit absolu est *contenu*, et c'est ainsi qu'il est dans la figure de sa *vérité*. Mais sa vérité n'est pas seulement d'être la substance de la communauté, ou son *En soi*, ni non plus seulement de sortir de cette intériorité pour entrer dans l'objectivité de la représentation, mais de devenir un Soi-même effectif, de se réfléchir en soi-même et d'être sujet. Ceci donc le mouvement qu'il accomplit dans sa communauté, ou encore, ceci est la vie de l'esprit. »¹⁰⁸

La communauté de l'esprit, comme exemple d'une relationnalité intersubjective, est une forme de communauté dans laquelle Je est Nous et Nous est Je. C'est pour-

¹⁰⁷ *Phénoménologie*, p. 426.

¹⁰⁸ *Phénoménologie*, p. 615.

quoi Hegel décrit ce moment comme le « savoir de soi-même dans l'autre ».¹⁰⁹ En ce sens, l'existence de l'autre et l'unité établie avec l'existence de l'autre sont inhérentes à l'esprit lui-même. Comprendre l'esprit comme l'essence abstraite du sensible (phénomène), c'est le comprendre comme une simple unité ; ces unités simples créent leurs propres autres. Cependant, l'esprit est l'unité du Nous qui est Je et du Je qui est Nous. Alors une phénoménologie de l'esprit inclut donc également l'autre qui est inhérent à la définition de l'esprit. L'esprit existe comme une unité de consciences de soi indépendantes. A tel point que Hegel qualifie même cette unité comme l'« amour » : L'amour est le signe d'une différence, c'est-à-dire la relation de deux personnes distinctes, mais cette différence est une différence qui n'est pas une différence, car l'unité de ces deux personnes sont tels qu'ils ne s'opposent pas :

« L'essence est l'absténait, et donc le négatif de sa simplicité, un autre ; de la même façon, l'*esprit* dans l'élément de l'essence est la *forme* de l'*unité simple*, qui pour cette raison et tout aussi essentiellement est un devenir-autre. — Ou encore, ce qui est la même chose, la relation de l'essence éternelle à son être pour soi est la relation simple-immédiate de la pure pensée ; dans cette contemplation *simple* d'elle-même dans l'autre, l'être-autre n'est donc pas posé en tant que tel ; il est la différence telle que celle-ci dans la pensée pure *n'en est* immédiatement *pas une* ; un aveu d'*amour* dans lequel les deux personnes ne seraient pas, selon leur essence, des *opposés*. — L'esprit énoncé dans l'élément de la pensée pure, c'est essentiellement d'être non seulement en lui-même, mais aussi esprit *effectif*, car l'*être-autre* lui-même est dans son concept, c'est-à-dire l'abolition du concept pur qui n'est que pensé. »¹¹⁰

Peut-on alors affirmer qu'il existe une contradiction entre *la structure intersubjective de la communauté* (Gemeinwesen) où l'esprit ne fait qu'un avec lui-même et établit l'identité de Je-Nous, et l'*État*, qui ne peut se réaliser qu'à travers l'esprit, et qui n'existe qu'à travers la réalisation de Moi, excluant l'autre ? Nous pensons qu'il est possible de répondre positivement à cette question. A cet égard, on pouvait voir une distinction sérieuse entre le caractère intersubjectif de l'esprit, c'est-à-dire la communauté de l'esprit nécessitant l'existence de l'autre et l'identité établie avec l'autre dans la *Phénoménologie*, et « la souveraineté du monarque » des *PPD* ; car à

¹⁰⁹ *Phénoménologie*, p. 618.

¹¹⁰ *Phénoménologie*, p. 619, 620.

propos de « la souveraineté du monarque », Hegel dit que, « il ne revient qu'à elle de réaliser effectivement la puissance de l'Esprit ». ¹¹¹

Cette distinction peut nous amener à une question intéressante : la raison pour laquelle Hegel a-t-elle abandonné l'intersubjectivité dans le cadre de la définition de l'État dans les *PPD*, était-elle pour préparer les conditions d'une approche négative du concept de peuple et donner priorité au prince en tant qu'individu singulier ? Les vues de Hegel que nous avons mentionnées sont les suivantes :

« Le peuple, pris sans ses monarques et l'*articulation* du tout qui en dépend d'une façon nécessaire et immédiate, est la masse sans forme qui n'est plus un État, et à laquelle n'échoit plus *aucune* des déterminations qui ne sont présentes (...). Dans un peuple qui n'est pas représenté comme une *souche* patriarcale, ni dans l'état non développé dans lequel sont possibles les formes de la démocratie ou de l'aristocratie, ni non plus dans un état arbitraire et inorganique, mais qui est pensé comme une totalité véritablement organique et développée en elle-même, la souveraineté est la personnalité du tout, et celle-ci est dans la réalité conforme à son concept, à savoir la personne du *monarque*. » ¹¹²

Cependant, il s'agit peut-être d'une surinterprétation ; parce que la forme de régime politique proposée par Hegel était en conflit avec le statu quo antidémocratique de son époque. À cette époque l'Allemagne était gouvernée par une monarchie et divisée en plusieurs principautés, Hegel soutenait que même un régime monarchique devait être soumis à une autorité constitutionnelle et qu'une unité nationale devait être établie entre les principautés.

Si nous revenons à la question de savoir comment le caractère intersubjectif de l'esprit doit effectivement affecter la définition de l'État, nous verrons que dans le cadre de cette question, nous devons également parler du problème de la liberté. Parce que l'esprit lui-même est un être social, et donc intersubjectif. L'État, rappelons-le, était le point où la liberté atteignait sa plus haute expression et était aussi le lieu où la relation à l'autre est mise de côté (cette relation se trouve dans la société civile bourgeoise) ; c'est-à-dire que l'État n'était pas le résultat d'une relation intersubjective. Alors, si la liberté atteint sa plus haute expression dans l'État et que l'État exclut l'autre et n'existe que par l'autodétermination de Moi (l'esprit du peuple en tant

¹¹¹ *PPD*, p. 343.

¹¹² *PPD*, p. 338.

qu'unité sociale singulière)¹¹³, alors la liberté elle-même n'est pas définie comme le résultat d'une relation intersubjective. Cette conclusion des *PPD* contraste fortement avec la célèbre définition du volume *Logique* de l'*Encyclopédie* : Selon Hegel, l'auteur de l'*Encyclopédie*, la liberté est « être avec soi-même dans l'autre, dépendre de soi et être son propre déterminant »¹¹⁴ (*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein*).

Ainsi, chez Hegel, nous rencontrons deux définitions incompatibles de la liberté : l'une de ces libertés, en tant que relation intersubjective, nécessite l'existence de l'autre ; l'autre de ces libertés n'inclut pas les relations intersubjectives et se décrit uniquement à travers l'existence de l'État fondée sur une forme singulière de l'esprit peuple.

Alors, la liberté est-elle un pur être-un-avec-soi, ou la liberté est-elle être-un-avec-soi-dans-l'autre ? La raison de la différence entre ces deux définitions est le moment d'état lui-même.

L'une des principales raisons de la contradiction fondamentale qui conduit aux conclusions anti-hégéliennes auxquelles Hegel parvient dans ses *Principes de la philosophie du droit* est la $\epsilon\chi\omega$ -logique de ce livre. Par $\epsilon\chi\omega$ -logique, nous entendons l'acte de faire mien le monde, c'est-à-dire de se l'approprier, que j'accomplis lorsque je suis personne ; parce que tout le système et les moments des *Grundlinien* seront réalisés comme les résultats et les relations logiques établies par cet acte d'appropriation réalisé par la personne au tout début.

b.) L'appropriation du monde selon Hegel et ses contradictions non dialectiques

Le désir de faire sien le monde est en réalité le même désir que la conscience sent quand elle touche le monde physique. Il n'y a qu'un moyen pour cela: le travail.¹¹⁵ Par travail, *personne* devient *Idée*. En résumé, dans *PPD*, la propriété privée sert à

¹¹³ C'est pourquoi, Hegel devrait montrer que les lois sont entièrement la loi du peuple, mais il ne le fait pas.

¹¹⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopaedia Logic*, Traduction : T. F. Geraets, W. A. Suchting, et H. S. Harris, Indianapolis, Hackett, 1991, p. 58.

¹¹⁵ *Phénoménologie*, page 203, 204.

unir le monde en dehors de ma conscience (un chemin différent de la proposition hégélienne en *Phénoménologie*). L'acte de travail ne devient le bien qu'au moment de la Moralité; ainsi, on est limité par l'objectivité.

Le bien se réalise au sein de la vie éthique. En effet le bien est une frontière qui a été posée par le monde objectif au sujet. Pour la réalisation du bien, il faut construire une corrélation entre le monde subjectif et le monde objectif, le monde de la conscience et le monde sensible, le concept et la réalisation du concept, le droit et la loi. En ce point la conscience, avec l'aliénation d'elle-même renonce elle-même et se construit sa subjectivité; en appropriant une part du monde extérieur, elle devient libre (il faut préciser quand même qu'il s'agit ici d'une liberté qui n'est pas l'effectivité de la liberté, autrement dit ce n'est qu'une liberté qui oublie la subjectivité).

Dans le premier moment du *PPD*, la personne doit se créer un espace extérieur pour exister en tant qu'Idée (c'est-à-dire rendre identique son concept et la manière de réaliser ce concept). Cette sphère extérieure sera le sien. La personne, en tant qu'agent, est subjective et infinie ; elle lui faut donc s'ouvrir une sphère extérieure dans le champ de l'expérience.

« Le droit abstrait n'a pour objet la personne en tant que telle et l'élément particulier qui relève de l'existence et de la sphère de la liberté personnelle, que pour autant que c'est un élément immédiatement distinct et séparable de la personne. »¹¹⁶

Dans le droit abstrait, le monde extérieur est immédiatement extérieur à la personne et s'y oppose. Il s'agit d'une attitude différente de la *Phénoménologie*, où le monde extérieur et la conscience se rencontrent comme deux universalités. Mais Hegel doit ici immédiatement opposer l'objet et la personne, car s'il ne le fait pas, les conditions ontologiques du droit de la personne à la propriété privée et de l'acte d'acquérir la propriété disparaîtront.

Si l'on y prête attention, en *Phénoménologie*, l'agent et le monde sont extérieurs l'un à l'autre, mais le premier acte de conscience ici n'est en aucun cas de s'approprier une partie du monde. La première action de l'agent en *Phénoménologie* vise au contraire à s'intégrer au monde (la certitude sensible). La certitude sensible n'est

¹¹⁶ *PPD*, page 122.

donc pas le moment subjectif et infini, mais porte une double universalité (caractère universel de mes adjectifs indicatifs et caractère universel du monde extérieur). Ainsi, les premiers moments des *PPD* et de la *Phénoménologie* sont dès le début exactement opposés l'un à l'autre en termes de relation établie entre la conscience et le monde. Dans l'un, l'agent tente de s'abandonner à la richesse objective de l'expérience du monde et de l'objet, tandis que dans l'autre, la première action de la personne est une lutte avec le monde (une lutte pour s'approprier une partie du monde).

Tandis que la personne s'ouvre cette sphère extérieure avec sa propre activité, la personne et la chose sont également extérieures l'une à l'autre. La relation entre la personne et la chose a donc également un caractère externe (c'est pourquoi la personne doit s'approprier la chose). En *Phénoménologie*, on apprend finalement que cette relation n'est pas réellement externe. Hegel explique cette situation dans la *Phénoménologie* comme suit :

« (...) la conscience se sait immédiatement en lui [objet], ou encore elle est en lui manifeste à soi-même. Elle-même n'est manifeste à soi que dans la certitude propre qu'elle a d'elle-même ; cet objet qui est le sien est le *Soi-même*, mais le *Soi-même* n'est pas une instance étrangère, il est au contraire l'unité indissociable avec soi (...). »¹¹⁷

Lorsque la conscience approche de la fin de ses formes façonnées à la suite de ses propres expériences, elle se rend compte que l'objet qui lui est propre est en réalité elle-même. Cependant, pour que le droit de propriété privée soit protégé dans la *Sittlichkeit*, l'extériorité de la chose et la conscience sera toujours protégée dans les *PPD*.

Hegel aborde rarement le problème de la propriété dans la *Phénoménologie*, mais là où il l'aborde, il avance des vues très différentes de celles qu'il défend dans les *PPD* :

« La chose singulière qui est ma propriété a par là même valeur d'*universel*, de *définitif*, de *perdurable* ; or ceci contredit sa nature, qui est d'être utilisée, consommée, et de *disparaître*. Elle a également valeur de chose qui est *mienn*e, et que tous les autres reconnaissent comme telle, et dont ils s'excluent. Mais dans le fait même que je suis reconnu, réside au contraire mon identité avec tous, c'est-à-dire le contraire de cette exclusion. —Ce que je possède est une *chose*, c'est-à-dire un être pour

¹¹⁷ *Phénoménologie*, p. 611.

d'autres, tout simplement, tout à fait universel et non destiné à n'être que pour moi. Que ce soit *Moi* qui possède cette chose contredit sa chosité universelle. C'est pour-quoi la propriété se contredit elle-même sous tous les aspects, tout autant que la non-propriété ; il y a chez l'une et l'autre les deux moments opposés et contradictoires de la singularité et de l'universalité. »¹¹⁸

Plus important encore, le fait que la personne s'approprie la chose aboutit en réalité à une particularisation de la volonté subjective de la personne et à une objectivation de l'agent. Par conséquent, le but de l'activité de la personne et de son travail en tant qu'activité est d'empêcher la chose d'être externe. Par l'acte d'appropriation, l'homme ouvre un espace qui lui est propre dans le monde extérieur. Le travail humain ici (c'est-à-dire le travail de la personne qui essaie d'exister en tant qu'humain en se créant une sphère dans le monde) contraste avec le travail de la *Phénoménologie*. Car le travail en *Phénoménologie* n'est une œuvre humaine que dans la mesure où il n'est pas lié aux propres besoins biologiques de l'agent et à sa propre satisfaction organique. Dans le cas contraire, du fait d'un travail limité à la propre satisfaction de l'agent, le niveau pouvant être atteint n'est que l'existence animale. Hegel écrit dans la *Phénoménologie* :

« Or ce mouvement universel pur, cette fluidification absolue de toute pré-existence, c'est l'essence simple de la conscience de soi, la négativité absolue, le *pur être pour soi*, qui est ainsi à même cette conscience. Ce moment du pur être pour soi est en même temps *pour elle*, car dans la personne du maître il est, à ses yeux, son *objet*. En outre, elle n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général*, mais, dans le service elle l'accomplit *effectivement* ; c'est là qu'elle abolit dans tous les moments *singuliers* son attachement à de l'existence naturelle, et se débarrasse de celle-ci par le travail. »¹¹⁹

En *PPD*, la situation est exactement le contraire. La chose et l'acte de travailler existent précisément pour satisfaire mes besoins. Par conséquent, dans *PPD*, il n'y a pas de relation réciproque entre le travail et la réalisation de soi. Un citoyen ne peut pas se réaliser en travaillant. L'acte de travailler en *PPD* existe uniquement pour maintenir la propre existence animale de l'homme en tant qu'être organique.

« Mais mon besoin, en tant que particularité d'une volonté, est l'élément positif qui se satisfait, et la chose, en tant que le négatif en soi, n'est que pour le positif et elle est à son service. — L'usage est la réalisation de mon besoin par le

¹¹⁸ *Phénoménologie*, p. 372, 373.

¹¹⁹ *Phénoménologie*, page 203.

changement, la destruction, la consommation de la chose, dont la nature privée de Soi est par là manifestée et qui remplit ainsi sa destination. »¹²⁰

Le vrai problème ici est que le caractère de la propriété privée de la chose réifie aussi l'être humain. En *Phénoménologie*, l'acte de travail, et même l'action en général, est toujours associé à l'homme essayant de se réaliser dans l'histoire et dans le cadre de divers moments de l'histoire (c'est le mouvement historique du *Geist*). Cependant, la société civile bourgeoise, terme moyen de la *Sittlichkeit* de Hegel, et l'État, dernier moment de la *Sittlichkeit*, ne permettent pas à l'être humain de s'engager dans une telle action auto-réalisatrice. L'une des raisons à cela réside dans les relations de libre marché qui dominent la société civile bourgeoise. Une autre raison est que l'identité entre les intérêts généraux de l'État et les intérêts privés de l'individu n'a pas été établie dans les *PPD*. En fait, lorsque l'action humaine qui permet la transformation de la chose telle que décrite dans les *PPD* (c'est-à-dire l'acte de travailler) et les besoins de la marchande de la société civile bourgeoise se rejoignent, voici ce qui émerge : un régime de travail axé sur la satisfaction de mes propres besoins organiques et un régime de travail qui assure la transformation de la chose en marchandise. Cette dernière n'est pas encore clairement énoncée chez Hegel, car le capitalisme allemand n'était pas encore parvenu à maturité à cette époque.

Ma volonté veut façonner le monde pour moi-même (cette position des *PPD* diffère en fait du système hégélien orthodoxe, puisque dans la *Phénoménologie*, l'œuvre qui transforme la nature ne fait pas cette transformation pour elle-même, mais pour quelqu'un d'autre, c'est-à-dire pour le maître, et le fait que l'œuvre qui transforme la nature n'est pas pour elle-même, cela constitue l'aspect humain de l'œuvre). L'objectivation de ma volonté en chose, que je me suis appropriée, conduit à la conclusion que j'existe réellement dans la représentation d'un objet dans le monde extérieur. Désormais, ma volonté se particularise dans quelque chose dans un monde auquel je pense ne pas appartenir (je veux le posséder parce que je sens que je n'appartiens pas). Ma volonté devient un semi-objet à travers cette représentation, et à mesure que ce processus progresse, je m'éloigne d'une partie de moi-même ainsi que de l'objet.

Hegel décrit cette situation comme suit :

¹²⁰ *PPD*, page 134.

« La personne doit se donner à l'extérieur *une sphère de sa liberté*, pour être en tant qu'Idée.

[...]

L'élément distinct immédiat par rapport au libre Esprit est, pour lui et en soi, l'élément *extérieur* en général — une chose, un élément qui n'a ni liberté ni personnalité, et qui est privé de droit.

[...]

En tant que le concept *immédiat* et du même coup ce qui est essentiellement singulier, la personne a une existence *naturelle*, en partie en elle-même, en partie à titre de réalité laquelle elle se reporte comme à un monde extérieur.

[...]

La personne a le droit de placer en chaque chose — qui est par là la *mienne* — sa volonté comme sa fin substantielle, puisqu'elle n'a pas en elle-même une telle volonté, et reçoit ma volonté pour sa destination et son âme, — *droit d'appropriation* absolu de l'homme sur toutes choses. »¹²¹

c.) Travail en *Phénoménologie* et en *PPD*

À ce stade, nous sommes confrontés à une distinction très vitale. Disons d'abord ceci : en *Phénoménologie*, la conscience de soi établit son unité dans l'autre ; établir son unité dans l'autre détermine à la fois l'acte de travailler et son rapport à la chose. La manière pour la conscience de soi d'atteindre son unité est d'établir une relation autonome avec la chose tout en essayant d'atteindre son unité chez l'autre (le maître). La conscience de soi se comporte ici complètement différemment de celle de la personne en *PPD* : le but de l'acte de travail n'est pas de satisfaire des besoins biologiques en s'appropriant une partie du monde ; le but de l'acte de travailler est de devenir humain après avoir été vaincu par le maître en ne pouvant risquer la mort. Cela détermine également le rapport de la conscience de soi à la chose et donne à la chose une autonomie. La chose n'est donc pas la chose dans laquelle ma volonté est particularisée, au contraire, la chose a une autonomie vis-à-vis de ma volonté.

« Nous avons seulement vu ce qu'est la servitude dans le rapport de domination. Mais elle est aussi conscience de soi, et il nous faut maintenant examiner ce qu'en conséquence elle est en soi et pour soi-même. En premier lieu, pour la servitude, le maître est l'essence ; la *conscience autonome pour soi* est donc à ses yeux *la vérité*, laquelle cependant POUR ELLE n'est pas encore chez elle.

¹²¹ *PPD*, page 120, 121, 122.

Simplement, elle *a chez elle-même, en fait*, cette vérité de la négativité pure et de l'être pour soi ; cette vérité de la négativité pure et de l'être pour soi ; car elle a fait sur elle-même l'*expérience* de cette essence. Cette conscience, en effet, a eu peur non pour telle ou telle chose, ni en tel ou tel instant, mais pour son essence tout entière ; car elle a ressenti la crainte de la mort, de ce maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, parcourue de part en part en elle-même par ce frison, et tout ce qui était fixe en elle a tremblé. Or ce mouvement universel pur, cette fluidification absolue de toute pérexistence, c'est l'essence simple de la conscience de soi, la négativité absolue, le *pur être pour soi*, qui est ainsi à même cette conscience. Ce moment du pur être pour soi est en même temps *pour elle*, car dans la personne du maître il est, à ses yeux, son *objet*. En outre, elle n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général*, mais, dans la service elle l'accomplit *effectivement* ; c'est là qu'elle abolit dans tous les moments *singuliers* son attachement à de l'existence naturelle, et se débarrasse de celle-ci par le travail. »¹²²

Hegel continue:

« Mais le sentiment du pouvoir absolu, à la fois en général et dans le détail de service, n'est que la dissolution *en soi*, et quand bien même la crainte du maître est le début de la sagesse, la conscience y est *pour elle-même*, elle n'est pas l'*être pour soi*. Mais par le travail elle parvient à elle-même. Certes, dans le moment qui correspond au désir dans conscience du maître, le côté de la relation inessentielle à la chose semblait être échu à la conscience servante, dans la mesure où la chose y conserve son autonomie. Le désir s'est réservé la négation pure de l'objet et le sentiment de soi sans mélange qu'elle procure. [...] Tandis que le travail est désir *refréné*, évanescence *contenue* : il *façonne*. La relation négative à l'objet devient *forme* de celui-ci, devient quelque chose qui *demeure* ; précisément parce que pour celui qui travaille, l'objet a de l'autonomie. »¹²³

Le besoin existe chez les animaux, les humains en ont aussi, mais les animaux restent dans le besoin. Lorsque nous apprenons la langue, nous voulons satisfaire notre désir. Nous exigeons notre satisfaction de quelqu'un d'autre, c'est-à-dire nous la demandons d'un autre. Ainsi, la demande se transforme en désir. La demande s'avère en réalité comme un être intermédiaire. En conséquence le désir de l'homme est en même temps le désir de l'autre.

Le besoin devient infini dans la relation à l'autre et se transforme en désir. Le désir nous donne l'infini. L'homme désire la même chose qu'un autre ; et de là naît la relation maître-esclave, qui révèle le travail. C'est ce que Hegel appelle le « désir

¹²² *Phénoménologie*, page 203.

¹²³ *Phénoménologie*, page 204.

retenu », le « désir réfréné ». Le travail existe pour satisfaire le désir, il essaie de satisfaire lui, mais ce faisant, il supprime le Désir et le retarde. Je le remets à après le travail, je remets à plus tard la satisfaction de mon désir. L'interne devient externe, l'externe devient interne.

À cet égard, la relation de la conscience de soi avec la chose, qui se déroule dans le cadre de la dialectique maître-esclave, et l'acte de travailler lui-même comme contenu de cette relation, ont des conséquences complètement différentes de celles de la personne-chose-propriété privée relation des *PPD*. Dans la *Phénoménologie*, au moment où la conscience du maître est déterminée par le désir, surgit l'inessentialité de la chose du point de vue de l'esclave ; cela donne naissance à la propre autonomie de la chose. Le désir porte en lui le potentiel de négation de l'objet. Le travail est la réalisation de ce potentiel, c'est-à-dire la négation de l'objet et la création de sa forme. L'objet prend sa forme dans des expressions telles que « ceci », « ici », « cela ». En effet, l'objet continue de conserver son autonomie pour la personne qui accomplit l'acte de travailler.

PPD suit un chemin différent :

« La médiation qui permet de préparer et d'acquérir des moyens proportionnés aux besoins *particularisés* et des moyens eux-mêmes *particularisés* est le *travail*, qui, par le processus les plus divers, spécifie en vue de ces multiples fins le matériau livré par la nature d'une façon immédiate. Cette mise en forme donne maintenant au moyen la valeur et sa finalité, si bien que l'être humain se rapporte dans sa consommation surtout à des productions *humaines* et que ce sont de tels efforts qu'il utilise. »¹²⁴

Dans le texte des *PPD*, Hegel écrit qu'avant d'avoir une relation juridique avec le monde extérieur, je dois acquérir mon corps comme ma propriété. Le souci de Hegel est de donner la priorité à la possession de mon propre corps contre l'institution de l'esclavage, qu'il considère comme symbolisée particulièrement dans la Rome antique. En d'autres termes, dans *PPD*, pour pouvoir me déclarer comme une entité juridique en extérieure (dans la mesure où nous avons appris de la *Phénoménologie*, également à l'intérieur), je dois d'abord acquérir moi-même et posséder mon corps.

¹²⁴ *PPD*, page 258.

Mais nous trouvons ici une proposition qui diffère des processus de dialectique et d'interdépendance construits par Hegel en *Phénoménologie*. La condition pour pouvoir me construire à l'extérieur en tant que propriétaire de l'extérieur (en tant que citoyen impliqué dans des relations juridiques) est que j'ai la liberté physique et économique de mon corps. C'est une contradiction, car l'objet du monde extérieur (ce que je transformerai plus tard en propriété avec ma volonté) est déjà un objet de conscience, et comme je n'en ai pas conscience de soi, car les concepts de conscience ne se sont pas encore identifiés à cette chose, en fait si je ne me libère pas dans le domaine de la propriété, je ne peux pas libérer à l'intérieur, dans mon corps et dans mon existence physique. Les deux sont la condition l'un de l'autre et ils se réduisent l'un à l'autre, à la manière de l'identité de l'objet et du concept.

Parce que je ne peux prendre possession que de quelque chose qui ne m'appartient pas. Je ne peux pas m'approprier quelque chose qui m'appartient ou qui m'inclut. Pour que je possède une partie du monde, le monde ne doit pas m'appartenir. Par conséquent, tant que la personne se réalise à travers la possession du monde, la conscience se sentira étrangère au monde et n'aura pas le sentiment d'appartenir au monde. L'acte d'appropriation de la personne entraînera l'aliénation de la conscience en face du monde et la préservation de la différence entre les concepts de conscience et les objets du monde extérieur.

La propriété fait toujours que la conscience se sent étrangère à la vie-monde (parce que la personne s'approprie le monde qui n'est pas le sien, donc elle n'a pas établi de relation d'appartenance avec le monde, mais pour approfondir sa propre subjectivité, elle a voulu s'approprier une partie du monde à laquelle elle ne se sent pas appartenir).

Si je construis le monde en tant qu'expérience dans ma conscience, la condition d'être le maître de mon corps est qu'aucune autre entité sensible (que j'ai une relation commune au sein du monde et ses diverses parties) ne peut devenir maître d'objet, du monde extérieur. Alors, à notre avis, seulement si aucune personne ne peut être le maître de l'objet lui-même, je ne serai pas esclave moi-même. La ligne méthodique de la *Phénoménologie* nous conduit à cette conclusion; contrairement à *PPD*.

Jean-Louis Vieillard-Baron écrit sur le fait que la manière dont la propriété du corps du Moi n'a pas de relation réciproque avec le monde extérieur et que cela rend et réifie le corps lui-même (nous devons souligner que nous ne sommes pas d'accord avec la partie relative à l'éducation de cette citation) :

« Seule l'éducation permet à l'être humain de s'approprier son propre corps et son propre esprit. Il faut que l'homme prenne conscience de lui-même comme libre pour pouvoir prendre possession de soi et devenir propriétaire de lui-même. Inversement, ceci l'expose à pouvoir être posé comme objet par d'autres. Le dédoublement du corps apparaît donc comme le résultat de l'éducation. D'une part, je m'approprie mon corps subjectif ; d'autre part, je pose du même coup mon corps comme objet susceptible de recevoir la forme de la chose. »¹²⁵

Vieillard-Baron dit aussi que dans la *Logique* « l'individu vivant s'affirme donc dans la triade ou syllogisme : âme-corps-objectivité extérieure. (...) Le syllogisme du corps dans la *Philosophie du droit* est donc le suivant : volonté, corps, vie. »¹²⁶

Quand commence l'acte d'acquérir un bien ? Quand la propriété se transforme en pouvoir d'acquérir une propriété ; autrement dit, lorsque j'objective ma relation d'appropriation en quelque chose de spécifique, la propriété elle-même devient le pouvoir d'appropriation. Dans un premier temps, chaque personne, tous les peuples possèdent le monde entier.¹²⁷ Dans un deuxième temps, cet acte d'appropriation devient effectif (lorsqu'il prend la forme d'une propriété privée). La propriété privée détruit la propriété communautaire (la forme abstraite de la propriété). Il le fait pour la raison suivante : placer la volonté du Moi, définie en fonction d'un but déterminé, sur une chose précise. C'est là qu'émerge la volonté particulière. Je pose ma volonté particulière à un objet particulier, c'est-à-dire que j'y mets cette volonté. Je m'intègre à cet objet. Ma volonté sur cet objet devient une partie de ma liberté. Ainsi, cette chose sort désormais du cadre de la première étape du « droit absolu de l'homme à posséder toutes choses ». Cela m'appartient maintenant.

d.) Quelques conclusions

¹²⁵ Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Le prince et le citoyen: Pouvoir et propriété du corps selon Hegel*, dans « Revue de métaphysique et de morale », 2001/1 (N° 29), Presses Universitaires de France, p. 115, 116.

¹²⁶ *Ibid.*, page 115, 116.

¹²⁷ *PPD*, page 123, 124.

Ainsi l'objet cesse d'être indifférent à son possesseur. Par mon acte de volonté, je le fais mien. Cette chose devient une propriété privée, elle devient la mienne. Mais la propriété doit dépasser cette simple étape d'appropriation, elle doit devenir objective. Cela ne peut se produire que si cette propriété privée est reconnue et acceptée par quelqu'un d'autre. Comment se produit cette reconnaissance et cette acceptation par quelqu'un d'autre ? Par contrat. Pour conclure un contrat, une personne a besoin de la capacité d'aliénation (*Entausserung*). L'aliénation constitue la détermination infinie de la propriété.

Prenons un exemple : j'ai quelques morceaux de bois dans la main. Je les ai confisqués dans la forêt. Cette étape actuelle est la possession. Plus tard, je veux me fabriquer une table à partir de ces bois. Cette étape est l'étape de transformation. L'aliénation signifie que je n'ai plus besoin de la table, mais que je la conserve toujours comme ma propriété. Mon action et ma volonté existeront imprimées sur la table aussi longtemps qu'elle existe. La table, en tant que table ayant sa propre forme, sa propre existence, entretient une sorte de relation de dépendance avec ma volonté. Cette dépendance est unilatérale dans les *Grundlinien*. Hegel utilise ici l'aliénation dans un sens positif. Grâce à l'aliénation, je peux parvenir à me détacher des choses sous mon pouvoir ; j'arrive à m'éloigner d'eux. Mais cette chose continue de dépendre de moi.¹²⁸

Emmanuel Chaput résume ainsi cette situation :

« Cette dépendance est cependant unilatérale. (...) L'inverse n'est toutefois pas possible : pour Hegel, l'objet dont on use ne trouve son sens que par notre volonté, il dépend de manière nécessaire. Par l'aliénation donc, je suis capable de me détacher de la chose en mon pouvoir tout en maintenant son rapport de dépendance à ma personne. »¹²⁹

Il y a là une contradiction : parce que le rapport d'aliénation établi avec la chose aurait dû être réciproque à notre avis. Tandis que le Moi, en tant que côté subjectif, se détache de la chose et cesse d'en dépendre, la chose, en tant que côté objectif et indéterminé, continue à rester dépendante de Moi dans son stade antérieur.

¹²⁸ « Je peux aliéner ma propriété, puisqu'elle est la mienne seulement dans la mesure où je place en elle mon vouloir, — de telle sorte que j'écarte de moi la chose comme sans maître, ou que je la transfère comme possession au valoir d'un autre [...]. » *PPD*, page 139.

¹²⁹ Chaput, E, *Hegel, la propriété et le libéralisme*, Phares, 16, 2016 p. 222, 223.

Nous rencontrons ici quatre problèmes fondamentaux. Premièrement, comment le concept de la chose peut-elle être identifié avec la chose elle-même, alors que la chose reste dépendant de moi ? N'oublions pas que c'est moi qui dois établir cette identité, pas la chose. Par conséquent, la dépendance de la chose à mon égard signifie qu'elle ne peut pas se réaliser et qu'elle reste toujours aliéné. Et n'oublions pas, puisque la chose est une expression objectivée de ma volonté à ce stade, mon indépendance par rapport à la chose, mais sa dépendance continue à mon égard entraîne mon aliénation de moi-même. Pour cette raison, l'une des conséquences les plus destructrices de la relation de propriété privée est mon aliénation de mon existence alors que j'existe dans le monde extérieur.

Le deuxième problème est : quelle a été mon expérience du monde extérieur en *Phénoménologie* ? En fait, l'expérience de la conscience a été vécue au sein même de la conscience. Par conséquent, la dépendance continue pour moi à l'égard de ce que j'ai approprié et transformé dans le monde extérieur prend la forme de ma dépendance à l'égard de moi-même. Ici, en poursuivant la dépendance de la chose à mon égard, j'établis la dépendance de moi-même à moi-même (aliénation et dépendance sont des phénomènes différents). De plus, il y a ma volonté, mon action et mon travail dans la chose elle-même. La chose est l'incarnation de ma volonté, de mon action et de mon travail. Je fais aussi dépendre de moi cette forme incarnée de ma volonté, de mon action, de mon travail. En d'autres termes, je conditionne ma volonté d'une certaine manière.

Le troisième problème est de savoir comment la chose, en fait une propriété privée, peut être reconnue et acceptée par quelqu'un d'autre tout en continuant à dépendre de moi. Prenons ici un exemple donné par Locke dans son *Traité du gouvernement civil*.¹³⁰ Disons qu'il y a une fontaine sur une place de village. Le Moi hégélien a fait de cette fontaine sa propriété par sa volonté, son action et son œuvre. La fontaine continue de dépendre de moi. Dans ce cas, comment les villageois peuvent-ils reconnaître la fontaine et l'eau qu'elle fournit ? Ils ne peuvent pas le reconnaître. Il ne peut l'utiliser qu'en échange d'un certain prix, c'est-à-dire de l'argent, proportionné à ses besoins lorsqu'il a soif. Et ce que les villageois utiliseront sera l'un des

¹³⁰ Locke, John, *Traité du gouvernement civil*, édition électronique, Cégep de Chicoutimi, 2002, Traduction française: David Mazel, page 32, 33.

produits contingents de la fontaine, c'est-à-dire son eau. Cela ne se produit pas pour que les villageois reconnaissent la fontaine, mais c'est le contraire qui se produit : les villageois s'éloignent de la fontaine. Par conséquent, Moi m'éloigne de la fontaine, car la fontaine reste dépendante de Moi, Moi m'éloigne également de lui-même, et finalement, les gens du village s'éloignent de la fontaine.

Le quatrième problème est le suivant : la relation de dépendance que Hegel a établie entre le Moi et la chose s'établit également entre l'État et le citoyen dans les moments ultérieurs des *Grundlinien*. C'est la raison pour laquelle l'État ne disparaît pas au dernier moment (elle ne se réalise pas), c'est-à-dire que l'identité entre le concept et l'expérience ne peut s'établir au dernier moment. Comme le rapport entre Moi et la chose, l'État s'aliène du citoyen car, selon Hegel, l'État ne peut établir le contrat social sans cette aliénation positive. N'oublions pas que Moi aussi exige un contrat pour que la chose soit reconnue par un autre, et une aliénation pour le contrat. L'État s'éloigne du citoyen et établit le contrat.¹³¹ La dépendance du citoyen à l'égard de l'État continue, et l'État est devenu détaché du citoyen, aliéné de lui, éloigné de lui, tout comme le Moi s'est détaché et éloigné de la table.

Tous ces problèmes commencent en réalité par le fait que la chose est au centre de la capacité d'une personne à se réaliser dans le monde extérieur. Hegel dans la *Phénoménologie* ne présente pas une telle évolution. En *Phénoménologie*, une conscience de soi existe pour une autre conscience de soi. Plus précisément, la condition de conscience de soi est une autre conscience de soi, c'est-à-dire pas la chose. Selon Hegel, nous sommes des êtres conscients de nous-mêmes, mais nous ne sommes conscients de nous-mêmes que dans nos relations avec d'autres consciences de soi. Ce que Hegel veut dire ici, ce n'est pas que l'homme soit un être social ; il met ici en fait un accent métaphysique.

« Celle-ci est une *conscience de soi pour une conscience de soi*. C'est seulement alors et par là qu'elle est en réalité ; car c'est seulement alors et en cela

¹³¹ « Les rapports contractuels sont tout aussi peu appropriés à la nature de l'État : comme si l'État était pris pour un contrat de tous avec tous, ou comme un contrat de tous avec le prince ou avec le gouvernement. » *PPD*, page 149.

« Seulement, dès le moment qu'il concevait la volonté uniquement dans la forme déterminée de la volonté *singulière* (comme après lui Fichte) et la volonté générale non comme le rationnel en-et-pour-soi, mais au contraire, comme l'élément *collectif* qui résulte de cette volonté singulière *en tant qu'elle est consciente*, dès lors, la réunion des êtres singuliers dans l'État devient un *contrat*, qui, du coup, a pour base fondamentale leur volonté de choix, leur opinion, leur engagement facultatif et explicite, et il en découle les conséquences ultérieures simplement logiques, qui détruisent l'élément divin qui est en-et-pour-soi, son autorité et sa majesté absolues. » *PPD*, page 300.

qu'advient pour elle l'unité de soi-même dans son être autre : *Je*, qui l'objet de son concept, n'est, en réalité, pas un *objet* ; mais l'objet du désir est seulement *autonome*, car il est l'universelle substance inanéantisable, la fluide essence identique à soi-même. Dès lors que c'est une conscience de soi qui est l'objet, celui-ci est tout aussi bien *Je* qu'objet. — Et en cela nous nous trouvons déjà en présence du concept de *l'esprit*. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui dans la parfaite liberté et autonomie de son opposé, entendons de diverses consciences de soi qui sont pour soi, est l'unité de celles-ci ; un *Je* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je*. C'est seulement dans la conscience de soi, en ce qu'elle est le concept de l'esprit, que la conscience atteint son point pivot, le moment où quittant à la fois l'apparence chatoyante de l'ici-bas sensible, et la nuit vide de l'au-delà suprasensible, elle entre dans le grand jour spirituel de la présence. »¹³²

Ce paragraphe de *Phénoménologie* a d'une importance vitale. Il est expliqué ici que je ne peux établir l'unité que j'établis avec moi-même que dans un autre. La frontière entre soi et l'autre ne s'efface pas ici ; il existe une unité unique. Le concept et la pensée ne font qu'un, et le sujet est double : Moi et Toi, Toi et Moi. L'existence de Moi est décrite comme une dualité (*Zweiheit*).

C'est une des raisons pour lesquelles il n'y a pas de contrat en *Phénoménologie* : il n'y a pas d'externalité entre ces deux sujets (Nous, qui est Je, et Je, qui est Nous), qui créerait le contrat comme besoin. Nous, qui est Je, et Je, qui est Nous, existons déjà logiquement et métaphysiquement dans la relation donnée. Le contrat apparaît comme un besoin seulement lorsque deux consciences de soi ne sont pas des conditions l'une de l'autre mais sont extérieures l'une à l'autre.

C'est ce qui se passe dans *PPD* : les consciences de soi deviennent extérieures les unes aux autres précisément parce qu'elles appartiennent à des propriétés privées et ressentent le besoin d'un contrat. Cette situation n'est pas en réalité un contrat entre deux consciences de soi (car elles n'en ont pas besoin, puisque Je est Nous et Nous est Je). Cette situation est l'expression des besoins commerciaux, et non existentiels, de deux propriétaires aliénés de ce qu'ils possèdent et dont la propriété leur est aliénée.

L'État dans *PPD* émerge comme une nécessité précisément de cette situation conflictuelle, qui nécessite un contrat et a la propriété en son centre. En raison de

¹³² *Phénoménologie*, page 194, 195.

l'incapacité à établir une identité logique entre les propriétaires privés et du fait que le contrat devient une nécessité, l'État est contraint d'exister en tant que régulateur et décideur. Hegel explique pourquoi l'État, qui fait partie de l'Esprit Objectif, n'est pas un besoin logique mais une externalité matérielle, puisqu'il est mondain : « L'État n'est pas une œuvre d'art ; il est dans le monde, par suite dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur ; des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés ». ¹³³

La contradiction réside dans le fait que dans *PPD*, la conscience de soi n'est pas présentée comme une structure métaphysique et existentielle ; le premier travail d'une personne dans le monde n'est pas d'assurer son unité avec une autre personne (en fait, avec toutes les autres), mais de s'approprier ce qu'il trouve dans le monde extérieur. Ainsi, les relations mutuelles cessent d'être l'ordre logique d'existence de la conscience de soi qui trouve son unité dans l'autre, pour se transformer en lois vouées à la détermination des relations entre les choses devenues propriété.

Dans la *Phénoménologie*, en revanche, la condition ontologique de la conscience de soi est la conscience d'un autre soi :

« Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi ; elle est parvenue *hors d'elle-même*. Ceci a pour signification double que, *premièrement*, elle s'est perdue elle-même, puisqu'elle se trouve comme étant une *autre* essence ; et que, *deuxièmement*, elle a par là même aboli l'autre, puisqu'elle ne voit pas non plus l'autre somme essence, mais se voit *elle-même* dans l'*autre*.

Il faut qu'elle abolisse cet *être-autre* qui est le *sien* ; ce qui est l'abolition du premier double sens, et donc soi-même un second double sens ; *premièrement*, elle doit aller abolir l'*autre* essence autonome pour parvenir par là même à la certitude de *soi* comme étant l'essence ; *deuxièmement*, elle va ainsi *s'abolir elle-même*, puisque cet autre c'est elle-même.

Cette abolition à double sens de son être-autre à double sens est pareillement un retour à double sens *en soi-même* ; *premièrement*, parce qu'elle se réobtient elle-même par l'abolition ; parce qu'elle redevient identique à soi par l'abolition de *son* être-autre ; mais, *deuxièmement*, elle redonne tout aussi bien l'autre conscience de soi à celle-ci, parce qu'elle était soi dans l'autre, parce qu'elle abolit cet être qui est le *sien* dans l'autre, et donc re-libère l'autre. » ¹³⁴

¹³³ *PPD*, § 258, page 299-300.

¹³⁴ *Phénoménologie*, p. 196.

La propriété privée, le contrat et l'État sont le résultat du fait que le Je n'est pas Nous et que le Nous n'est pas Je. Le Je devenant Nous et le Nous devenant Je (leur identification dans la *Sittlichkeit*) sont l'état dans lequel il n'y a pas d'État.

Le concept d'Esprit, la substance absolue, la liberté totale et l'autosuffisance émerge de l'union établie par la conscience de soi entre Je et Nous. L'Esprit (Je et Nous) n'émerge qu'à travers la deuxième personne (Tu, l'autre). Ce qui est devant moi est une conscience de soi, pas une chose. La première personne et la deuxième personne forment un double sujet, mais la pensée et l'Esprit ne font qu'un. Si nous y prêtons attention, Hegel assimile le Nous, qui est Je, et le Je, qui est Nous, au *Geist*. Car le *Geist* (esprit) est aussi le mouvement qui cherche l'identité.

Tout cela nous amène en fait, dans le dernier moment des *Grundlinien*, à un compromis anti-hégélien : un compromis dans lequel nous devons accepter l'existence de l'État. À la base de ce compromis anti-hégélien (qui s'oppose à la transformation hégélienne de la différence en identité) il y a l'ἔχω-logique : autrement dit, il s'agit d'un système logique dialectique établi par la possession. Le système de *Phénoménologie* et *Grande Logique* est une ἐγὼ-ontologie (être par être-néant-devenir). Ego ne signifie pas seulement « je » en grec ancien, c'est aussi la conjugaison à la première personne du verbe « être ». La contradiction entre la *Phénoménologie* et les *Grundlinien* est donc la contradiction entre le verbe être et le verbe avoir.

Le processus phénoménologique est basé sur l'existence sociale et historique elle-même. Dans *Grundlinien*, le sujet n'est pas l'humain (c'est-à-dire personne, sujet, citoyen), mais la propriété. En *Phénoménologie*, tous les concepts progressent avec une auto-actualisation à chaque instant et passent au moment suivant. Par cette auto-actualisation, le concept s'identifie à l'expérience dont il est le concept et qu'il représente. Dans les *Grundlinien*, l'auto-actualisation n'a pas lieu : la personne au premier instant n'atteint jamais son auto-actualisation. L'État continue donc d'exister comme arbitre entre le citoyen et la société civile bourgeoise et au-dessus du citoyen et de la famille.

e.) L'objectivité : un commentaire

Dans *Grundlinien*, le droit est analysé comme une manifestation de la liberté objective, comme l'acte de la volonté objective. Cependant, en *Phénoménologie*, il n'est pas nécessaire que la loi soit une manifestation de liberté objective ou un acte de volonté objective. La loi est inhérente aux moments du système de *Geist*, avec des liens organiques (en fait organiques-sociaux). En *Phénoménologie*, le droit n'est pas introduit de l'extérieur dans le système, c'est-à-dire qu'il n'est pas immédiat et arbitraire. La conscience est toujours dans un certain cadre juridique, en raison des besoins imposés par sa propre existence (c'est-à-dire par nécessité), en raison de son propre ordre interne et de la manière dont elle se rapporte au monde extérieur et aux objets, et cette situation apparaît à la conscience de soi comme une donnée. Cependant, cela se produit avant que la conscience de soi ne soit complétée dans le *Geist* et identifiée avec le monde. Par conséquent, en *Phénoménologie*, le droit est le résultat direct de la scission, de la différence et de la distinction hégéliennes. C'est le résultat d'une contradiction. Le droit existe comme le résultat de la distinction et de la division entre ce qui est réel et ce qui est idéal. Lorsque le réel et l'idéal établissent l'unité, la loi n'est plus nécessaire.

Jean-François Kervégan résume ainsi cette situation :

« Par conséquent, lorsqu'il est question du droit (ou plutôt de la loi, *das Gesetz*) dans la *Phénoménologie*, ce n'est jamais du point de vue du savoir pur déployé en système de la science, mais dans la seule mesure où la conscience est dans la nécessité, de par ses règles propres, de se rapporter ou de rapporter son objet à une configuration de légalité qui, le plus souvent, lui apparaît comme un « donné » indisponible, par exemple comme le « cours du monde » auquel la « vertu » tente vainement de s'opposer. Pour le dire d'un mot : la loi, dans la *Phénoménologie*, participe d'une économie de la séparation – de la certitude et de la vérité, de la conscience et du monde – alors que, dans les *Grundlinien*, elle est toujours une instance de réconciliation, en tant que « forme de la rationalité » que se donnent « le droit et l'éthicité », en tant que « raison de la Chose » à laquelle seuls « le fanatisme, l'imbécillité et l'hypocrisie » peuvent songer à s'opposer, vainement d'ailleurs. Dans le système, le droit est l'instance d'objectivité grâce à laquelle la personne, le sujet, le membre du groupe familial, le bourgeois, l'homme, le citoyen – autant de figures successives de la subjectivité dans l'ordre de l'esprit objectif – acquièrent une consistance ; dans la *Phénoménologie*, il est ce mur d'objectivité contre lequel la conscience de soi vient buter stérilement,

tant qu'elle n'a pas compris ou expérimenté que ce à quoi elle se heurte en vérité, c'est à elle-même, ou à sa propre finité. » ¹³⁵

Comme on peut le comprendre à partir de ce passage, Jean-François Kervégan affirme que le droit en *Phénoménologie* est entré dans une situation où la conscience et le monde sont séparés, éloignés l'un de l'autre et non identiques l'un à l'autre ; il écrit que le droit des *Grundlinien* s'est créée comme un moment de réconciliation, de rapprochement. Ainsi, tandis qu'en *Phénoménologie*, le droit est considéré comme une conséquence naturelle des contradictions, en *PPD*, le droit, en tant que forme de rationalité, acquiert une caractéristique qui élimine artificiellement ces contradictions. En fait, ces différentes fonctions et devoirs attribués au droit sont exactement liés à la méthode différenciée de Hegel dans les *PPD*. Pour que le moment étatique, au sein duquel la famille et la société civile bourgeoise accèdent à un stade supérieur, puisse assumer le rôle de troisième moment au sein de la *Sittlichkeit*, il a fallu reconstruire le droit comme un supprimeur des contradictions plutôt que comme un résultat d'eux.

Comme le souligne Kervégan, il existe des distinctions importantes entre la *Phénoménologie* et les *Grundlinien*. L'une de ces distinctions est la question de savoir si le droit est le résultat d'une distinction conjoncturelle, d'un conflit momentané, ou s'il s'agit d'un consensus achevé. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, le droit est une convention ; les contradictions et les différences n'arrivent pas à leur satisfaction. Ils veulent se réconcilier selon la loi. Ces contradictions et différences sont invitées à vivre ensemble en paix à travers le droit. Or, comme on le sait, chez Hegel, la coexistence des différences ne s'obtient qu'en invalidant les différences elles-mêmes, en les surmontant en les incluant, c'est-à-dire en établissant l'identité. Là où l'identité est établie, il n'est plus nécessaire de parler de vivre ensemble car il n'y a plus deux éléments différents qui vivent ensemble.

La deuxième distinction importante concerne l'objectivité. Dans les *Grundlinien*, le droit est l'expression de l'objectivité (objectivité de la liberté et objectivité de la volonté). Personne, sujet et citoyen existent et s'expriment dans le cadre de cette objectivité. Le sens du droit en tant que représentation de l'objectivité, selon la *Phéno-*

¹³⁵ Jean-François Kervégan, « Figures du droit dans la phénoménologie de l'esprit. La phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif? », dans *Revue internationale de philosophie*, 2007/2 (N° 240), p. 203, 204.

ménologie, est en réalité une indication de son immédiateté. Lorsque la conscience est jetée pour la première fois au monde, elle se trouve confrontée à une objectivité très diversifiée, en constante évolution et contenant beaucoup de richesse, et, ne sachant que faire de cette objectivité, elle développe le moment de la certitude sensible. Il s'agit d'un mécanisme de défense de la conscience : c'est un réflexe automatique donné par la conscience afin de créer une brèche dans les murs apparemment impénétrables de l'objectivité et de la faire s'accepter ou la comprendre.

L'un des combats de la conscience de soi dans la *Phénoménologie* est sa lutte contre le côté objectif du *Geist*. Puisque le *Geist* est historiquement et sociopolitiquement divisé, cette objectivité doit être transcendée afin d'atteindre le stade où le *Geist* existe en soi et pour soi comme sa propre condition. À notre avis, selon les *Grundlinien* de Hegel, le droit est montré comme une partie de cette objectivité qui sera transcendée et, de plus, il est rendu fixe. Même si l'objectivité et l'unilatéralité sont surmontées, le droit continuera d'exister.

Ce qui est décrit dans *PhG* n'est pas seulement le voyage de la conscience de soi et l'atteinte du *Geist* en tant qu'identité de la conscience de soi avec le monde. En même temps, le développement anthropologique et historique de l'homme est également discuté (le *Geist* est l'ensemble auquel appartiennent les parties de ce développement ; dans ce contexte, le *Geist* n'est pas seulement la vie, mais aussi la vie et le monde qui devait être social et anthropologique). La force motrice de ce développement anthropologique et historique est la lutte à mort entre maître et esclave (plus tard, puisque cette lutte n'aboutit pas à ce que la conscience de soi se reconnaisse elle-même et reconnaisse le monde tel qu'il est, c'est-à-dire identique l'un à l'autre, la lutte se transforme en lutte du *Geist* à la recherche d'une forme sociale appropriée et l'État apparaît ici sous différentes formes historiques). L'histoire humaine et le monde humain émergent de ce conflit, et ce conflit est central par son impact sur le monde qui se construit.

G.) Lecture comparée des moments de la *Phénoménologie* et des *PPD*

Nous devons donc maintenant examiner la *Phénoménologie* afin de mieux comprendre pourquoi la méthodologie philosophique de ce livre contredit le système juridique de Hegel. Le premier moment de la *Phénoménologie* est la certitude sensible. Lorsque la conscience entre pour la première fois en contact avec le monde, elle voit sensuellement une éternité. L'expérience est riche et mobile, en constante évolution, et il n'existe pas d'autre moyen de représenter et de saisir cette richesse. La certitude sensible, en tant que première forme de conscience, choisit de s'abandonner à cet infini et à la richesse de l'expérience.

« Le contenu concret de la *certitude sensible* la fait immédiatement apparaître comme la connaissance *la plus riche*, voire comme une connaissance d'une richesse infinie à laquelle nous ne saurions trouver la limite, aussi bien lorsque nous *partons* à sa découverte à *l'extérieur*, dans l'espace et dans le temps, comme en ce en quoi cette richesse se déploie, que lorsque nous nous emparons d'un morceau de cette plénitude et *pénétrons* à l'intérieur de lui en le divisant en parties. Elle apparaît en outre comme la plus *véritable*, car elle n'a encore rien abandonné de l'objet, elle l'a devant elle dans son intégralité. Or cette *certitude*, en fait, se sonne elle-même pour la *vérité* la plus abstraite et la plus pauvre. Elle ne dit de ce qu'elle sait que ceci : *c'est* ; et sa vérité contient uniquement l'*être* de la chose qui l'occupe ; la conscience de son côté, n'est dans cette certitude que comme pur Je, ou encore, Je n'y suis que pur *celui-ci*, et l'objet, pareillement, n'y est que comme pur *ceci*. »¹³⁶

L'infinité de sensible est également temporaire et spatiale. Elle est temporaire parce que la forme sensible de conscience ne peut pas comprendre l'état de devenir de la nature et la transition entre ses différentes phases ; elle ne comprend ce qui est en face d'elle que comme fixe, immuable, absolu. Elle est spatiale parce qu'elle est là où elle se trouve et ne peut témoigner de l'existence et de la richesse de l'expérience en dehors de là où il se trouve. Dans la certitude sensible, la division entre sujet et objet est à son maximum. Et précisément parce que cette division est à son maximum que le premier moment est la certitude sensible ; cependant, un lien de plus en plus faible peut s'établir entre le sujet et l'objet avec le temps et le lieu indiquant des adjectifs tels que « ceci », « ici », « cela », « maintenant ».

¹³⁶ *Phénoménologie*, page 129, 130.

Cette division se produit dans la conscience. Plus précisément, la conscience se rendra compte, grâce à ses propres expériences, que cette division est une erreur. La conscience se voit en face et contre l'objet. L'objet est le non-Moi. Par conséquent, une compréhension primitive de Moi commence à se former dans la conscience dès le début. Lorsque la certitude sensible ne peut participer à la richesse du monde et de l'expérience avec le *logos* (parce que le langage ne parvient pas à représenter la fluidité et la richesse de l'expérience), elle tente d'entrer en relation avec les objets qu'elle voit en dehors d'elle à travers une sensation instantanée et spatiale. Le monde coule, il est en mouvement, et ce mouvement est sans fin. Les formes linguistiques à utiliser pour l'objet sont fixes et immuables. Il tente donc de les comprendre à travers les représentations les plus universelles. Dans ce contexte, des mots et des données sensorielles telles que « ceci », « ici », « là-bas » tentent de représenter cette universalité. L'expérience de la première expérience de conscience est pauvre, inadéquate et faible. La première expérience de la conscience dans le monde est d'éprouver qu'elle ne dispose pas d'outils suffisants pour représenter le monde, de s'ignorer et d'essayer de s'abandonner au mouvement de cette expérience dans toute sa richesse. Plus tard, des contradictions naîtront de la différence entre la conscience et l'objet, et ces contradictions permettront le passage à une autre réalité.

Le langage humain ne peut que souligner la singularité de l'objet qu'il désigne (par exemple, un crayon rouge, long et fin). Or, les données sensorielles de la certitude sensible et son expression (« ceci », « cela », « ici », « là », « maintenant ») pointent vers le crayon, et recouvrent généralement le crayon située là ou ici à travers une forme d'expression universelle. Je n'ai pas encore la notion de crayon comme concept (l'outil utilisé pour écrire), mais je peux le pointer. J'exprime le crayon ici et maintenant à travers une forme universelle.

« Mais nous *énonçons* nous aussi le sensible comme quelque chose d'universel ; ce que nous disons est : *ceci*, c'est-à-dire le *ceci universel* ; ou encore : c'est ; c'est-à-dire l'*être*, tout simplement. Évidemment, nous ne nous *représentons* pas, ce disant, le *ceci* universel, ou l'*être* en général, mais nous *énonçons* l'universel ; ou encore, tout bonnement, nous ne parlons pas selon l'*opinion intime* qui est la nôtre dans cette certitude sensible. »¹³⁷

¹³⁷ *Phénoménologie*, page 132.

Ma conscience n'a pas encore atteint les définitions génériques. Cependant, il ressent et expérimente l'objet de manière générique. La certitude sensible exprime cette situation contradictoire : c'est-à-dire la situation où je n'ai pas de définitions génériques, mais je ressens l'objet de manière générique. Je n'ai pas encore les outils nécessaires pour photographier l'objet de manière conceptuelle, j'essaie donc de le décrire avec des expressions universelles de mon propre point de vue et de mon propre temps.

« Le Maintenant qui est la nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il est donné, comme quelque chose *qui est* ; or il s'avère au contraire comme quelque chose qui n'est pas. Le *Maintenant* proprement dit se garde certes, mais comme un Maintenant qui n'est pas *la nuit* ; et pareillement il se maintient face au jour qu'il est maintenant, mais comme un Maintenant qui n'est pas non plus le jour ; ou tout simplement comme un Maintenant *négatif*. C'est pourquoi ce Maintenant qui se garde n'est pas un Maintenant immédiat, mais un Maintenant intermédiaire, car en tant que Maintenant qui demeure et se conserve, il est déterminé *par le fait qu'autre chose*, savoir, le jour et la nuit, n'est pas. [...] *Maintenant*, [...] ; de même que la nuit et le jour ne sont pas son être, de même et tout aussi bien, il est jour et il est nuit ; il n'est pas du tout affecté par ce changement d'être qui est le sien. Ce genre de chose simple qui est par négation, qui n'est ni ceci ni cela, ce genre de *pas ça* auquel il est tout aussi indifférent d'être ceci, aussi bien que cela, nous la disons *universelle* ; l'universel qui, en fait, est le vrai de la certitude sensible.

[...]

Ce sera aussi le cas avec l'autre forme du ceci, l'*Ici*. L'*Ici*, par exemple, est l'arbre. Si je me retourne, cette vérité a disparu, s'est renversée en la vérité opposée : l'*Ici n'est pas un arbre*, mais au contraire *une maison*. L'*Ici* proprement dit ne disparaît pas ; il perdure au contraire dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc., et il est indifférent au fait d'être maison, arbre. Le *ceci* s'avère de nouveau être une *simplicité intermédiaire*, ou encore : une *universalité*, une *généralité*. »¹³⁸

L'objet est l'unité de son propre concept (l'universel) et de son être propre (le singulier). Je comprendrai cette unité bien plus tard. La singularité de l'objet et l'universalité qui le détermine (son mouvement, son changement, son éternité et le concept de tout cela) sont les conditions l'une de l'autre. On peut dire que l'universalité que tente de représenter la certitude sensible est aussi le reflet de la singularité de l'objet. Lorsque j'utilise des définitions telles que « ceci », « ici », etc., non seule-

¹³⁸ *Phénoménologie*, page 132, 133.

ment je désigne l'objet de manière universelle et je le représente dans ma conscience, mais je désigne également un objet particulier et les propriétés spécifiques de cet objet particulier (en fait, il deviendra vite évident que ce n'est pas le cas).

Puisque la conscience n'a pas encore de concepts tels que « rouge », « long », « fin » et le concept générique de « crayon », elle décrit le crayon rouge, long et fin comme « ceci », « ici », « là-bas ». Ainsi, alors que la certitude sensible montre un objet avec certaines caractéristiques à un certain endroit, à un certain moment, en le définissant uniquement comme « ceci », elle exprime la choséité de la chose, elle signifie que quelque chose est quelque chose. « Ceci » ne fait pas référence à des singularités en soi. Il s'agit d'une démonstration, d'une définition et d'une représentation générales. La certitude sensible est la première forme d'expression de l'universalité.

« Quand on ne dit de quelque chose rien de plus que : “c'est une *chose réelle effective*, un objet extérieur”, cette chose n'est alors énoncée que comme la plus universelle d'entre toutes, et en disant cela c'est bien plutôt son *identité* avec tout le reste, que la différence, qu'on énonce. Quand je dis une *chose singulière*, je la dis au contraire, tout aussi bien, comme chose tout à fait *universelle*, car toutes les choses sont chose singulière ; et pareillement, *cette* chose-ci est tout ce qu'on voudra. Si nous la décrivons plus précisément, comme ce morceau de papier-*ci*, toute espèce et tout bout de papier est un morceau de papier-ci, et je n'ai toujours rien fait que dire l'universel. »¹³⁹

Les définitions de la certitude sensible telles que « ceci », « ici », « cela », « maintenant », « ici », etc. sont les formes d'expression de l'universel dans leur forme la plus abstraite et la plus immédiate. La certitude sensible ne peut conceptuellement atteindre le crayon lui-même, la rougeur du crayon, la finesse du crayon et la longueur du crayon ; cette réalité est encore loin d'elle. Pour cette raison, elle résume le crayon comme « ceci ». Cette abstraction signifie l'acte d'exprimer l'universel, mais ce n'est pas un universel déterminé, fini, conceptuel, mais un universel indéterminé, immédiat, abstrait.

« En disant *cet Ici-là*, *ce Maintenant*, ou en désignant une *réalité singulière*, je dis *TOUS les Ceci*, *tous les Maintenant*, *tous les Ici*, *toutes les entières singulières* ; et pareillement, en disant *Je*, *tel Je singulier*, je dis d'une manière générale *TOUS les Je* ; chacun est ce que Je dis : *Je*, *ce Je singulier-ci*.

¹³⁹ *Phénoménologie*, page 140.

[...]

La certitude sensible fait donc l'expérience de ce que son essence n'est ni dans l'objet, ni dans le Je, et que l'immédiateté n'est ni l'immédiateté de l'un, ni celle de l'autre, car chez l'un et l'autre, ce que j'ai en tête est au contraire quelque chose d'inessentiel, et l'objet et le Je sont des choses universelles dans lesquelles le Maintenant, l'Ici et le Je que j'ai en tête n'ont pas de consistance durable, ou encore, ne *sont* pas. Ce qui nous amène à poser le *tout* de la certitude sensible comme son *essence*, et non plus un seul moment de celle-ci, ainsi qu'il est advenu dans les deux cas, où c'était d'abord l'objet opposé au Je, puis le Je qui étaient censés être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible *tout entière* elle-même qui s'accroche à elle en tant qu'*immédiateté*, et exclut de soi par là même tout face-à-face, toute opposition telle qu'elle était survenue auparavant. »¹⁴⁰

La conscience sous forme de la certitude sensible tente de montrer et d'indiquer de manière abstraite ce qui est là, ce qui est indéterminé, car elle n'a pas de définition générique de l'objet face à son mouvement, sa diversité et sa richesse. Elle le fait pour échapper à l'universel et au fait que sa fluidité et sa richesse ne peuvent actuellement être comprises et exprimées.

« Or cette *certitude*, en fait, se donne elle-même pour la *vérité* la plus abstraite et la plus pauvre. Elle ne dit de ce qu'elle sait que ceci : *c'est* ; et sa vérité contient uniquement l'*être* de la chose qui l'occupe ; la conscience, de son côté, n'est dans cette certitude que comme pur Je, ou encore, Je n'y suis que pur *celui-ci*, et l'objet, pareillement, n'y est que comme pur *ceci*. »¹⁴¹

Cependant, ce faisant, elle ne peut exprimer la singularité. Comme nous l'avons dit, universel et singularité sont des conditions l'une pour l'autre. Or les expressions de la certitude sensible (« ceci », « ici », « cela », « là ») ne sont pas des singularités, elles sont anti-universelles. Mais l'anti-universel contient en lui l'universel précisément parce qu'il en est le contraire. L'expression anti-universelle (c'est-à-dire les expressions de la certitude sensible) est la réflexion et l'expression la plus abstraite, la plus indéterminée et la plus primitive de l'universel.

« [...] en *désignant* ce morceau de papier-ci, je fais alors l'expérience de ce que la vérité de la certitude sensible est en fait ; je le désigne comme un *Ici*, qui est un Ici d'autres Ici, ou encore, qui est en lui-même un ensemble, une *concomitance simple* d'un grand nombre d'*Ici*, c'est-à-dire un universel. Je le prends et

¹⁴⁰ *Phénoménologie*, page 134, 135.

¹⁴¹ *Phénoménologie*, page 129, 130.

reçois tel qu'il est en vérité, et au lieu de savoir quelque chose d'immédiat, *je prends dans sa vérité, je perçois.* »¹⁴²

Dans les *PPD* le premier moment du droit abstrait est la propriété, et dans cette section, une toute autre relation s'établit entre le sujet (personne, sujet, citoyen) et le monde (chose, objet). Ma première prise de conscience de moi-même n'a pas été la division de Moi et du monde ni la lutte pour la compréhension qui a commencé entre Moi et le monde ; c'est le combat de Moi pour s'approprier une partie du monde.

« La personne a le droit de placer en chaque chose — qui est par là la mienne — sa volonté comme sa fin substantielle [...]. »¹⁴³

« Pour la propriété en tant *qu'existence* de la personnalité, il ne suffit pas de ma volonté et de ma représentation *intérieure* que quelque chose doive être *une chose mienne*, mais il faut en plus la *prise de possession*. »¹⁴⁴

Contre cette compréhension, dans la *Phénoménologie*, Moi (la forme de certitude sensible de ma conscience) devient « effrayé » par l'insuffisance, la pauvreté et la limitation des moyens de compréhension qui rendent mon expérience possible ; le résultat de ma première tentative de contact avec le monde est la victoire du monde et la défaite de ma conscience. La certitude sensible est la première défaite contre la réalité, en termes de conséquences (c'est-à-dire de contradictions) qu'elle entraîne. Cette défaite m'est essentielle pour accéder au savoir absolu. Dans les *Grundlinien*, cependant, la personne sort de sa première rencontre avec le monde avec une victoire (seulement une victoire nominale, comme nous le verrons, bien que Hegel ne le reconnaisse pas). La personne, par son testament, fait d'une partie de l'objet sa propriété propre. Ma propriété n'est pas universelle, mais singulière, parce qu'elle m'appartient.

« La prise de possession fait de la matière de la chose ma propriété, puisque la matière pour soi ne s'appartient pas elle-même.

R. La matière m'oppose une résistance (et elle n'est que ce fait de m'opposer une résistance), c'est-à-dire qu'elle ne me montre son être-pour-soi abstrait que comme à un Esprit abstrait, précisément en tant qu'Esprit sensible [...] mais, dans la relation au valoir et à la propriété, cet être-pour-soi de la matière n'a pas de vérité. La prise en possession, en tant qu'acte extérieur par lequel le droit uni-

¹⁴² *Phénoménologie*, page 140.

¹⁴³ *PPD*, page 122.

¹⁴⁴ *PPD*, page 128.

versel d'appropriation des choses naturelles entre dans la réalité effective, est soumise aux conditions de la force physique, de la ruse, de l'habileté, et, somme toute, de la médiation par laquelle on devient physiquement possesseur de quelque chose. »¹⁴⁵

Dans la *Phénoménologie*, la conscience sous forme de la certitude sensible est passive (c'est pourquoi elle est sous forme de la certitude sensible).¹⁴⁶ Pour connaître l'objet, la conscience s'élimine elle-même ainsi que ses propres fonctions et montre l'objet avec un seul mot. La certitude sensible attribue toute réalité à l'objet, se retire elle-même et tente de décrire la réalité en montrant l'objet de la manière la plus directe et la plus pure. Moi agit comme le pur récepteur de l'objet dont la réalité est montrée de manière pure et directe. L'objet représente pleinement la réalité (je me rends compte plus tard qu'il ne le fait pas réellement), et Moi essaie de rester fidèle à cette réalité et de ne pas la trahir en ne parlant ni en pensant et en montrant simplement du doigt. Moi est vide, toute la richesse et la réalité sont dans l'objet. Moi tente de s'abandonner à la réalité et à la richesse de l'objet.

Or, dans *PPD*, la propriété est, dès le premier instant, la forme où la volonté se particularise. La volonté ne s'abandonne pas aux choses et ne recule pas. La volonté fait la chose sienne, c'est-à-dire sa propriété. Une partie de ma volonté s'incarne dans la propriété. Tandis qu'en *Phénoménologie*, la conscience sous la forme de la certitude sensible reste presque passive lorsqu'elle rencontre pour la première fois la richesse du monde extérieur (elle se contente de l'acte de le montrer comme « ceci ») et abandonne de fait la représentation de la réalité complètement à l'objet et tente de rester vide en lui-même. Mais dans les *PPD*, la personne particularise sa propre volonté en propriété. Autrement dit, elle remplit la chose avec Moi, elle ne reste pas passif, elle intervient et change.

La première réponse de la volonté au monde n'est pas d'essayer de représenter l'universalité qui est devant elle ; au contraire, en s'appropriant une partie du monde, la volonté se singularise dans la partie qu'elle s'approprie. La certitude sensible, quant à elle, tente d'établir un rapport au monde à travers des représentations universel-

¹⁴⁵ *PPD*, page 128.

¹⁴⁶ « [...] ni Je ni la chose n'y ont la signification d'une médiation multiple et variée ; Je n'y ai pas la signification d'une activité multiple de représentation et de pensée, et la chose n'y a pas celle d'une multiplicité de caractéristiques ; mais, simplement, la chose *est* ; et elle *est* uniquement parce qu'elle est [...]. » *Phénoménologie*, page 130.

les. À ce stade, les arguments anthropologiques de Hegel (*Phénoménologie*) et son système juridique (*Grundlinien*) sont en contradiction.

Mais ce n'est pas seulement le moment hégélien de la certitude sensible qui fausse les premiers moments des *Grundlinien*. Dans le même temps, les étapes de développement historico-politiques de l'humanité et les significations philosophiques de ces étapes de développement dans la *Phénoménologie* peuvent être lues comme une critique de la structure centrée sur la propriété et l'État des *Grundlinien*. Dans la *Phénoménologie*, la naissance et le développement de l'État sont un phénomène historique ; Il n'est pas fixe, immuable et permanent. Ruge écrit :

« Dans la logique, ou dans l'investigation du processus éternel et des déterminations et formes de la dialectique de la pensée, il n'y a pas d'existence. Ici, ce qui existe, le penseur et son Esprit, sont sans importance, car cet individu ne doit faire que l'acte universel, ou plutôt l'acte universel de penser lui-même. En un mot, il s'agit ici de l'essence universelle comme telle, non de son existence. En sciences naturelles, l'existence des choses naturelles n'a pas d'importance. Bien que les choses de la nature et leurs processus réels soient des objets de recherche, ils ne sont que des exemples toujours identiques des lois éternelles et du comportement éternel de la nature dans le cycle de son auto-reproduction. Ce n'est qu'avec l'entrée de l'histoire dans le domaine de la science que l'existence elle-même prend de l'importance. Le mouvement de l'histoire n'est plus le cycle d'un développement sans cesse renouvelé, comme l'est le mouvement de la nature, mais, dans l'autoproduction de l'Esprit, il produit des formes toujours nouvelles. Le système de gouvernement d'un État, de l'Esprit à différents moments, comme cette réalité existante, a une pertinence scientifique. Les conditions du développement ne sont plus des exemples récurrents, mais des étapes d'un processus, et la connaissance de ces existences historiques tient essentiellement à leur unicité ; il s'agit de cet existant comme tel.

[...]

Dès lors que le système hégélien est entré dans le domaine de l'Esprit actuel, il a dû prendre la forme du développement historique, car ici le développement historique est la forme de l'objet.

[...]

Dans l'*Esthétique*, Hegel a déjà effectivement introduit le moment historique, même s'il ne l'a pas réalisé de manière cohérente ; ainsi, de nombreuses formes artistiques qui ne pouvaient être expliquées qu'historiquement restent inexpliquées. Mais dans sa philosophie du droit et de l'État, Hegel a le moins évoqué le processus historique, et pourtant c'est devenu pour lui l'exigence la plus vive et

la plus pressante en raison de la tension des temps dans lesquels nous vivons et de la nature de la situation de son sujet. »¹⁴⁷

a.) Maître et esclave : Pourquoi ce moment ontologique-logique manque-t-il dans PPD ?

L'un de ces moments importants du développement historique et politique est la fameuse dialectique maître-esclave. Ici, les deux parties tentent de se réaliser. Cependant, la réalisation de soi signifie être capable de se transcender, et l'existence de la conscience de soi nécessite cet acte de transcendance de soi. Cependant, l'acte de se transcender n'est pas possible en se tournant vers l'existence (l'objet dans le monde extérieur).

Alexandre Kojève écrit à ce sujet les lignes suivantes :

« Le Désir est humain à condition qu'il soit dirigé vers un autre *Désir* et un autre Désir. [...] La *Phénoménologie de l'Esprit* doit donc aussi accepter une troisième prémisse qui ne peut être réduite à rien. Cette prémisse ; C'est l'émergence de nombreux Désirs, dont chacun souhaite nier, assimiler, s'approprier et subjuguier un autre désir comme Désir, et qui peuvent réciproquement se désirer. »¹⁴⁸

Par conséquent, la conscience de soi se réalise non pas en se tournant vers un objet contingent (propriété), mais en se tournant vers une « autre » conscience de soi.

« La conscience de soi est *en soi* et *pour soi* en ce que, et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour un autre ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant que quelque chose de reconnu. [...] Le double sens de ce qui est différencié tient à l'essence de la conscience de soi, qui est d'être infiniment, ou immédiatement, le contraire de la déterminé dans laquelle elle est posée. L'explication du concept de cette unité spirituelle dans son redoublement nous exposera le mouvement de la *reconnaissance*. »¹⁴⁹

Alors je n'essaie pas de soumettre à moi la chose devant moi (car cela n'a aucun sens), je veux que le "autre" devant moi (l'autre conscience de soi, l'autre désir) me reconnaisse. La conscience de soi doit nier les autres désirs afin d'être reconnue et

¹⁴⁷ Dans Stepelevich, Lawrence S., *The Young Hegelians: An Anthology*; Ruge, Arnold, « Hegel's 'Philosophy of Rights' and the Politics of our Times » (1842), Presse Universitaire Cambridge, 1983, page 226, 227.

¹⁴⁸ Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Édition Yayı Kredi, Traduction: Selahattin Hilav, İstanbul, 2021, page 44.

¹⁴⁹ *Phénoménologie*, page 195, 196.

connue par d'autres désirs (donc aucun contrat n'émerge). Tous les désirs (êtres conscients d'eux-mêmes) ont ce désir réciproquement. Je ne peux être satisfait que lorsque mon désir d'être comblé est reconnu et connu par un autre.

L'agent doit pouvoir montrer qu'il est la négation de son être objet.¹⁵⁰ L'agent veut montrer qu'il est quelque chose de plus qu'un objet, donc il veut dépasser les limites existentielles de l'objet. Cela signifie risquer la mort, risquer sa vie. L'agent ne peut être reconnu par l'autre qu'en s'engageant dans une lutte à mort. Il le fait jusqu'à la mort parce que, s'il veut être reconnu par l'autre, il ne veut pas que l'autre lui impose des obligations similaires. L'action que ces désirs entreprennent les uns contre les autres est une lutte à mort. Il n'y a donc pas de contrat. En m'engageant dans un combat à mort, j'essaie de me faire reconnaître par les autres, et par tous. Je ne peux pas être un être humain sans ce combat mortel pour être connu et reconnu.

« Dans la mesure où c'est l'activité de *l'autre*, chacun tend en conséquence à la mort de l'autre. Mais au sein de cela est aussi présente la seconde activité, *celle qui s'effectue par soi-même* ; car la première inclut en elle la mise en jeu de sa propre vie. Le rapport des deux consciences de soi est donc ainsi déterminé qu'elles font leur propre preuve, et chacune celle de l'autre, par le combat à mort. — Elles doivent aller à ce combat, parce qu'elles doivent fournir l'épreuve et la vérité, en l'autre et en elles-mêmes, de la certitude qu'elles ont elles-mêmes, d'*être pour soi*. Et c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvée et avérée la liberté, qu'il est éprouvé et avéré que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie, mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pas pour elle moment évanescent, qu'elle n'est que pur *être pour soi*. »¹⁵¹

Hegel souligne ici un fait intéressant : l'agent peut éviter d'être reconnu par l'autre, s'engageant ainsi dans un combat à mort pour la reconnaissance avec la conscience de soi de l'autre, et ainsi, en fait, évitant la réalisation de soi et l'autosuffisance. Cependant, dans ce cas, elle n'aura qu'un statut juridique et non ontologique. Cet accent est important : le statut juridique est un statut acquis en évitant la reconnai-

¹⁵⁰ « Mais cette *présentation* de soi comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa modalité d'objet, ou à montrer qu'on n'est attaché à aucune *existence* déterminée, absolument pas attaché à la singularité universelle de l'existence, qu'on n'est pas attaché à la vie. » *Phénoménologie*, page 198.

¹⁵¹ *Phénoménologie*, page 199.

issance, en évitant l'autosuffisance, qui est en fait une nécessité logique pour la conscience de soi. Par conséquent, le fait que la conscience de soi se crée en tant qu'agent juridique est en réalité le résultat de son incomplétude, de la différence entre son existence et son action. Hegel écrit :

« L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne* ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi autonome. »¹⁵²

Terry Pinkard commente cette phrase comme suit :

« Chacun met sa propre vie en jeu. Il peut se fixer des principes pour lesquels il exige une reconnaissance (il peut revendiquer pour lui-même un statut qu'il revendique).

Il pourrait être une 'personne légale' sans l'avoir fait (il pourrait avoir un statut légalement défini), mais il ne pourrait pas être autosuffisant (il ne pourrait pas avoir un statut qu'il se fixe ou qu'il « a simplement » comme l'agent autonome qu'il se fait être). »¹⁵³

Cette phrase est précieuse car elle montre que la personne, qui ne se réalise qu'en tant qu'être humain légal dans *PPD*, n'a en réalité pas réussi à se réaliser logiquement et ontologiquement dans le monde et à se suffire à elle-même. Alors que l'agent de la *Phénoménologie* tente d'établir son autosuffisance à la relation d'un autre (une autre conscience de soi), la manière dont la personne dans *PPD* se rapporte à la chose (l'acte de s'approprier une partie du monde) conduira au système de besoins et de là à l'État.

Bien qu'il s'agisse d'un combat à mort, il ne se termine pas nécessairement par la mort. Parce que j'ai encore besoin que les autres me connaissent. Et ils ne peuvent me reconnaître que s'ils ne meurent pas. Ce problème ne peut être résolu par la mort de l'une des parties. L'autre mort ne peut pas reconnaître la conscience de soi. Puisque l'élément le plus important ici est la « reconnaissance », il est décisif que la mort ou le meurtre ne satisfassent pas à cette définition.

« Mais cette épreuve et cette avération par la mort abolissent tout aussi bien la vérité qui devait en procéder que, du même coup et pareillement, tout simplement la certitude de soi-même ; de même, en effet, que la vie est la position *na-*

¹⁵² *Phénoménologie*, page 199.

¹⁵³ Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Guide*, Presse Universitaire Oxford, New York, 2023, page 91.

turelle de la conscience, l'autonomie sans la négativité absolue, la mort en est la négation *naturelle*, la négation sans l'autonomie, et qui demeure donc dépourvue de la signification de reconnaissance qui était revendiquée. Certes la mort a bien fait advenir la certitude que l'un et l'autre ont risqué leur vie et l'ont méprisée chez eux et chez l'autre ; mais pas ceux-là mêmes qui ont passé l'épreuve de ce combat. »¹⁵⁴

Cette lutte présuppose donc essentiellement un être qui devient le maître du vaincu et un être qui devient l'esclave du vainqueur. C'est là qu'intervient la différence entre maître et esclave. Le parti vaincu a perdu son désir d'être connu et reconnu parce qu'il ne pouvait pas le défendre en risquant sa vie biologique. Le camp victorieux, au contraire, était le camp victorieux parce qu'il était capable de risquer son existence biologique au nom d'une reconnaissance non biologique.

Tout d'abord, dans cette lutte pour la reconnaissance, il n'y a pas de contrat pré-convenu (contrairement à ce qui est exprimé dans les *Grundlinien*). Parce que la lutte pour être connu et reconnu ne concerne pas les choses, mais directement les agents.

« Nous voyons se répéter dans ce mouvement le procès qui s'était présenté comme jeu des forces, mais dans la conscience. Ce qui dans le premier cas était pour nous, est ici pour les extrêmes eux-mêmes. L'élément médian est la conscience de soi qui se décompose en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa détermination et passage absolu dans l'extrême opposé. Toutefois, si, en tant que conscience, l'extrême passe bien *hors de lui-même*, il est pourtant en même temps dans son être hors de soi retenu en lui-même, *pour soi*, et son hors de soi est *pour lui*. Ce qui est pour lui, c'est qu'immédiatement il *est*, et *n'est pas*, une autre conscience. Et, pareillement, que cet autre n'est pour soi qu'en s'abolissant lui-même en tant qu'être pour soi, et n'est pour soi que dans l'être pour soi de l'autre. Chacun est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédie et se concatène avec lui-même, et chacun est immédiatement à ses yeux et à ceux des autres une essence qui est pour soi, laquelle en même temps n'est ainsi pour soi que par cette médiation. Les extrêmes se *reconnaissent* comme *se reconnaissant mutuellement*. »¹⁵⁵

Par conséquent, si j'affirme avec assurance que j'ai un statut ontologique, alors je suppose que l'autre soutient librement ma revendication. Cependant, pour que l'autre puisse librement soutenir ma revendication, il doit disposer d'une autorité indépendante de moi. Cette situation requiert que l'autre ait aussi un statut ontologique indé-

¹⁵⁴ *Phénoménologie*, page 199, 200.

¹⁵⁵ *Phénoménologie*, page 197.

pendant. Par conséquent, je rejette à la fois la liberté de l'autre (parce que je pense qu'il doit me connaître) et j'accepte sa liberté (parce qu'il ne peut me connaître que comme un statut ontologique indépendant). Cette relation métaphysique et les conséquences logiques de cette relation métaphysique ne permettent pas de faire naître la nécessité d'un contrat.

L'autre et Moi établissons cette relation de dépendance et d'indépendance mutuelle avec une nécessité métaphysique. Car la condition ontologique de la conscience de soi est cette association ; la conscience de soi ne peut établir l'unité avec elle-même que dans un autre, et lorsqu'elle veut abolir un autre, elle s'abolit elle-même. La revendication de la conscience de soi est d'atteindre l'autosuffisance. Cependant, l'autosuffisance semble ici être un concept contradictoire car cette autosuffisance ne devient autosuffisance que lorsqu'elle est reconnue par un autre.

La conscience de soi et l'autre sont chacun le terme moyen de l'autre, chacun ne se suffisant à lui-même que s'il est connu comme tel par l'autre. La conscience de soi se considère comme autosuffisante, mais cela n'est valable que si elle est également considérée comme autosuffisante aux yeux de l'autre.

De plus, à ce moment, qui est celle du façonnement de la vie humaine, de la culture et de l'existence sociale, le droit n'existe pas. La lutte maître-esclave est incompatible avec le premier moment du *PPD*, le droit abstrait, avec la moralité qui le suit, et avec les deux premiers moments du droit abstrait, la propriété privée et le contrat (même si l'esclave est considéré comme la propriété privée du maître). La lutte maître-esclave a été exclue du *PPD* (et nous parlons ici non seulement de l'exclusion historique de cette lutte, mais aussi de son exclusion logique).

L'élément fondamental qui façonne ici l'existence humaine historique et sociale n'est pas que je fasse immédiatement d'une partie du monde ma propriété, mais que l'esclave, par son propre travail, transforme la nature conformément aux exigences du maître. Grâce au travail de l'esclave, le maître n'a plus besoin de travailler. L'esclave transforme pour le maître ce qui est donné dans la nature, ainsi le maître, qui remporte la lutte pour la reconnaissance qui met en danger sa vie biologique, est libéré de la dépendance à l'égard de l'être biologique-organique (nature). C'est le travail

de l'esclave qui transforme la nature, assurant l'indépendance du maître face à la nature.

Selon Hegel, ce travail de l'esclave est la principale action humaine qui rend l'homme humain. Seulement satisfaire ses propres besoins et y rester, sans aller au-delà de ce que l'instinct exige, signifie à rester au niveau animal en tant qu'être. Cependant, l'esclave travaille pour satisfaire les besoins du maître, un instinct qui n'est pas le sien. Par conséquent, il ne travaille pas pour ses propres besoins et instincts. Le travail de l'esclave est indépendant de sa propre réalité biologique-organique. En conséquence, les résultats du travail de l'esclave ne lui apportent aucun gain matériel ; sa transformation de la nature n'a pour lui aucun but biologique. Ainsi, tandis que l'esclave acquiert une existence humaine, le maître commence à perdre son aspect humain parce qu'il ne travaille pas. Le maître commence à dépendre de l'esclave. Le maître tente de lutter à la fois contre la perte de son aspect humain et contre sa dépendance à l'égard de l'esclave. Mais c'est une lutte contre lui-même, contre les conditions de son existence. Ainsi le maître commence à se détruire. Mais la différence existe toujours, et la conscience de soi en tant qu'être social n'a pas encore établi son identité avec le *Geist*.

La différence ne disparaissant pas dans la lutte maître-esclave, nous passons ensuite à l'examen de l'évolution historique des formes d'organisation sociale de l'union politique. Hegel développera ici ses idées fondamentales sur l'État.

H.) L'évolution sociale de l'esprit et ce que cette évolution dit de la naissance et du caractère de l'État

Rappelons-nous encore une fois comment nous avons commencé notre voyage en *Phénoménologie* et comment nous progressons : Tout d'abord, nous entrons dans le monde extérieur avec une image, une photographie de la réalité, que nous pouvons décrire comme « être conscient des objets ». Il s'agit de la représentation la plus simple de l'esprit et du monde ; sensiblement riche, conceptuellement pauvre. Mais ce n'est pas assez. J'ai besoin de concepts pour pénétrer les objets (pour comprendre les conditions et les lois de leur existence, leurs relations entre eux). Par conséquent, je me tourne vers des jugements basés sur la pensée. Cela donne naissance à des consciences de soi, qui sont des catégories. La catégorie est l'outil simple qui me dit à quoi je pense lorsque je pense au monde tel que nous le trouvons. La réalité est à la fois substance et sujet (seulement à la fin).

Tandis que chacun continue à voir l'autre comme une seconde personne, c'est-à-dire l'autre ; je suis aussi un autre devant les autres. Je sais que je suis une deuxième personne pour les autres en continuant à me référer à moi-même à la première personne. Je continue à être une seule et même personne avec moi-même et à comprendre l'autre comme l'autre. Puisque cette situation n'a pas pu être résolue dans la lutte maître-esclave, elle se présente à nouveau. L'État-société (*Gemeinwesen*, comme nous le verrons plus loin) que Hegel met en avant dans la *Phénoménologie*, sera le moment où ce problème sera résolu, contrairement aux *Grundlinien*.

Afin de parvenir à sa propre solution à cette situation, il est nécessaire d'examiner les relations et les actions sociales et communicatives des sujets (agents). Le facteur décisif ici est la substance éthique. La substance éthique est constamment à l'œuvre, garantissant que tous les événements et tous les moments gagnent une effectivité. Le fond vivant du monde dans lequel existent les sujets et les objets est la substance éthique. Cette substance éthique est en réalité un ensemble de pratiques et d'institutions sociales et politiques ; c'est la forme « an sich » de conscience de soi. La forme de conscience « an sich » est en réalité une pluralité de conscience de soi. À cet égard, la substance éthique est un champ social au sein d'un environnement matériel. C'est le domaine où Moi est Nous, Nous sommes Vous et Vous êtes Eux. L'unité du

Geist et l'identité que le Geist établira avec lui-même, se réalisera au sein de cette substance éthique.

Qu'est-ce que le « Geist » (l'esprit) ? Selon la *Phénomologie*, c'est la « Sittlichkeit », c'est-à-dire l'éthos d'un peuple, la vie éthique d'un peuple.¹⁵⁶ Qu'est-ce que la vie éthique ? La vie éthique est l'identité de ce qui existe (l'action humaine) et de ce qui est idéal (la rationalité). Dans ce contexte, le *Geist* n'est pas une entité métaphysique et cosmique ou une institution étatique, mais une entité consciente de soi, qui résulte de la compréhension de sa propre conscience et de celle des autres en tant qu'objet; c'est le moment où on établit une identité entre « je » et « nous » et une relation réciproque entre le « Je » et le « Monde ». Geist est un moment historique où l'unité établie est une situation sociale et historique et est aussi le sujet de tous les moments historiques.

Le *Geist* a des formes diverses et différentes (on les appelle « Gestalten »). Ce sont les affectivités originelles du monde, et le monde et la conscience de soi sont deux représentations différentes de la même réalité. En d'autres termes, ce sont des conditions les unes pour les autres. Par conséquent, la *Gestalten* est, dans un sens, la forme de conscience du monde du Geist dans une condition historique et sociale donnée.

Les *Gestalten* différentes et diverses sont des formes différentes de la vie de la conscience de soi. Le *Geist* est ensuite expérimenté dans la vie de ces consciences de soi. Divers aspects de *Geist* sont toujours en action. C'est cette action continue du *Geist* qui nous oblige à atteindre la Raison (en essayant de nous emmener spontanément à la Raison). Il s'agit cependant d'une action collective et non individuelle. Pour cette raison, j'aimerais interagir rationnellement avec d'autres agents. Le *Geist*, qui se manifeste à travers les actions de diverses consciences de soi, prend forme à la suite de cette action collective. Le *Geist* se détermine donc à travers des agents. La relation unique que j'établis avec les objets est remplacée par la situation sociale créée par Moi et l'autre en tant que diverses consciences de soi.

¹⁵⁶ Sur la façon dont la *Sittlichkeit* peut être définie, voir, Vit Chernyshei-Plan. « La “ Sittlichkeit ” et les Principes de la philosophie du droit de Hegel », *Philosophie*. 2020. ffdumas-03021187f. Et; Kervégan, J.-F. (1995). « La vie éthique perdue dans extrêmes... », *Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit, Laval théologique et philosophique*, 51(2), 371–388. <https://doi.org/10.7202/400921ar>.

Le *Geist* n'est pas un ordre naturel. Le *Geist* peut être corrompu et détruit. La *Sittlichkeit* recherche en réalité la pratique sociale qui lui convient le mieux. Il recherche les actions, les traditions, l'éthos, les structures politiques et les relations sociales qui lui conviennent le mieux. En fait, la *Sittlichkeit*, en tant que concept, recherche l'expérience sociale et le monde socio-politique (*Geist*) avec lesquels elle s'identifiera.

La recherche par la *Sittlichkeit* de son contenu historico-social nous donne l'histoire du monde. L'histoire du monde est une histoire de luttes inconscientes pour parvenir à la *Sittlichkeit* (cependant, selon Hegel, cette lutte est désormais devenue consciente parce que Hegel, en tant que philosophe, a écrit la *Phénoménologie de l'esprit*). L'esprit vrai est chez lui dans la Grèce antique; cet esprit est le monde naturel et social lui-même. Cependant, en raison des contradictions internes de la Grèce antique, l'esprit vrai sera expulsé de son foyer, disparaîtra et l'évolution décisive vers l'esprit absolu commencera.

L'esprit vrai est le moment de conscience de soi qui sait ce qui est et quoi faire. Mais cette conscience de soi, en tant que conscience, pense que son propre esprit consiste dans la connaissance d'objets distincts d'elle-même. À mesure que la tension entre les objets (et la conscience elle-même, selon la conscience de soi, est également conçue comme un objet) augmente, elle devient universellement singulière. Le *Geist* commence à se diviser en deux : la substance et la conscience.

L'esprit vrai, en tant qu'esprit qui ne fait qu'un avec lui-même, commence donc à se désintégrer et à se détériorer. La vie sociale de l'esprit vrai crée une telle individualité qu'elle finit par détruire le monde qui lui a donné naissance. C'est le monde de la Grèce antique.

De même que la certitude sensible passe dans la perception, la *Sittlichkeit* passe de l'unité qu'elle établit avec elle-même à la pluralité des rapports éthiques.¹⁵⁷ C'est l'idée en action (c'est l'esprit vrai). En ce moment, nous savons ce qui doit être fait. Cependant, de nombreuses relations éthiques existent. Ainsi, tout comme au moment de la perception, cela donne lieu à une réalité de relations multiples, qui se divisent

¹⁵⁷ *Phénoménologie*, page 380-382.

en deux groupes entre l'universel et le singulier (encore une fois, comme au moment de la perception). Il existe des lois qui déterminent le monde éthique et s'appliquent à tout le monde, et il existe des lois qui s'appliquent à un sous-groupe spécifique (commandants, hommes politiques, etc.).

a.) *Gemeinwesen*

La singularité d'une personne particulière est exprimée par sa conscience de soi, cette singularité n'est donc pas contingente. Ainsi, la substance éthique est en ce moment l'esprit absolu dans la pluralité des consciences existantes. Hegel appelle la forme et l'unité politique en ce moment « *Gemeinwesen* ». Ce mot peut signifier essence et existence communes, communauté, unité politique. N'oublions pas que chez Hegel le premier moment se reproduit toujours à un niveau supérieur dans le dernier moment, par l'émergence des différences à moyen terme et leur saturation ultérieure. Le *Gemeinwesen* est donc un concept d'une importance capitale. *Gemeinwesen* est l'esprit vrai, il est un avec lui-même. La substance éthique, c'est le « *Volk* » (les gens qui partagent un style de vie). La personnalité particulière est « *Bürger* » (citoyen).

« La singularité a en l'essence que nous examinons ici la signification de la *conscience de soi* en général, et non pas celle d'une conscience contingente singulière. La substance éthique est donc dans cette détermination la substance *effective*, l'esprit absolu *réalisé* dans la pluralité de la *conscience* existante : il est la communauté [*Gemeinwesen*], l'essence commune qui était *pour nous* l'essence absolue au moment de l'entrée dans la configuration pratique de la raison, et qui a surgi ici *pour soi-même* dans sa vérité d'essence éthique consciente, et comme l'essence *pour* la conscience, qui est notre objet. »¹⁵⁸

En *Gemeinwesen*, la substance éthique est aussi la substance effective ; en d'autres termes, il exprime l'unité des principes qui expriment la substance et restent immuables, et les actions de cette substance, qui peuvent changer. Dans ce contexte, *Gemeinwesen* n'est pas un État au sens classique du terme car il n'est pas nécessaire qu'il soit un État. Parce que l'unité de la substance éthique et de la substance effective à *Gemeinwesen* ne rend pas nécessaire une structure étatique externe. Les principes éthiques de substance se réalisent dans le champ de l'action ; pour cette raison, les relations juridiques ne prennent pas vie. C'est pourquoi Hegel décrit *Gemeinwesen* comme un esprit absolu. *Gemeinwesen* est l'essence commune que nous trouvons

¹⁵⁸ *Phénoménologie*, page 384.

lorsque nous passons au mouvement de la raison dans le domaine pratique, et cette relation en fait l'essence absolue.

« Cette communauté [*Gemeinwesen*] est l'esprit qui est *pour soi*, en ce qu'il conserve lui-même dans la *contre-apparence des individus*, et qui est *en soi*, ou encore, substance, en conservant ceux-ci en lui-même. En tant qu'il est la *substance effective*, l'esprit est *un peuple*, en tant que *conscience effective*, il est *citoyen* de ce peuple. Cette conscience a son *essence* à même l'esprit simple et la certitude de soi-même dans l'*effectivité* de cet esprit, dans le peuple tout entier, et a immédiatement en cela sa *vérité* ; elle ne l'a donc pas dans quelque chose qui n'est pas effectif, mais dans un esprit qui a une *existence* et une *validité reconnue*. »¹⁵⁹

Comme Hegel le définit, *Gemeinwesen* est esprit en soi et pour soi. C'est, en tant que substance effective, que l'esprit devient peuple, et en tant que conscience effective, que ce peuple devient citoyen. L'essence de cette conscience réside dans l'effectivité de l'esprit ; en d'autres termes, l'expérience de la conscience à ce moment et l'expérience historique de l'esprit sont identiques. En même temps, cet état d'identité est inhérent au peuple. La réalité de *Gemeinwesen* est donc dans le peuple lui-même, et l'expérience de la conscience à ce moment se trouve dans une situation qui a une existence et une reconnaissance mutuelle vérifiée.

La logique est toujours une réfraction, un fragment, un reflet de l'historique. Par conséquent, affirmer que Hegel a examiné le mouvement historico-métaphysique en *Phénoménologie* mais a introduit un système de pensée logique dans *PPD*, et dire qu'il ne serait pas correct de comparer les deux peut conduire à des résultats qui violent l'intégrité du système de Hegel. *Gemeinwesen* est un moment logique autant qu'historique, car c'est un moment qui commence avec la conscience de soi essayant d'établir son unité dans une autre et se réalise par l'identification des principes éthiques de la substance avec son action.

Une relation similaire s'applique à l'esprit objectif : L'esprit objectif est un moment historique autant que logique, puisqu'il naît des actions de l'homme au cours de l'histoire. C'est déjà l'un des principaux traits de la philosophie de l'histoire de Hegel : la proposition hégélienne selon laquelle le mouvement historique peut être

¹⁵⁹ *Phénoménologie*, page 384, 385.

compris conformément aux lois de la logique dialectique et que les conséquences pratiques de la logique dialectique peuvent être déduites du mouvement historique.

C'est précisément pour cette raison que Hegel a écrit que l'esprit représenté par *Gemeinwesen* est la loi humaine elle-même :

« On peut donner à cet esprit le nom de loi humaine, puisqu'il est essentiellement dans la forme de *l'effectivité consciente d'elle-même*. Il est dans la forme de l'universalité la loi connue et la coutume *existante* ; et, dans la forme de la singularité, il est la certitude effective de soi-même dans l'*individu* en général, tandis que la certitude de soi en tant qu'*individualité simple*, il l'est en tant que gouvernement ; sa vérité est le caractère ouvertement *valable* et de plein jour ; une *existence* qui pour la certitude immédiate passe dans la forme de l'existence affranchie et libre. »¹⁶⁰

Ouvrons à ce stade une parenthèse historique sur le terme *Gemeinwesen*. En 1871, longtemps après la mort de Hegel, les ouvriers de la capitale française se révoltèrent contre les conséquences sociales de la guerre avec la Prusse et établirent une forme de gouvernement égalitaire. Cette forme de gouvernement égalitaire est connue sous le nom de Commune de Paris. Les ouvriers de la Commune de Paris ont interdit que les salaires des dirigeants soient supérieurs au salaire moyen des ouvriers, ont appliqué le principe selon lequel les élus pouvaient être démis de leurs fonctions à tout moment, ont aboli la police et la justice, ont mis en place les milices populaires et le tribunal populaire. La commune est devenue un instrument politique qui combine les pouvoirs législatif et exécutif. Alors que les marxistes de l'époque discutaient de la manière de définir cette nouvelle forme d'État créée par la Commune de Paris, Friedrich Engels, l'un des fondateurs du marxisme, faisait la suggestion suivante :

« L'État populaire libre se transforme en État libre. Grammaticalement parlant, un État libre est un État dans lequel l'État est libre vis-à-vis de ses citoyens, c'est-à-dire avec un gouvernement despotique. Il fallait laisser tomber toutes les palabres sur l'État, surtout après la Commune, qui avait cessé d'être un État au vrai sens du terme. L'État populaire nous a été jeté à la gorge jusqu'à la nausée par les anarchistes, bien que l'article anti-Proudhon de Marx et après lui le *Manifeste communiste* déclarent sans détour qu'avec l'introduction de l'ordre social socialiste, l'État se dissoudra de lui-même et disparaîtra. Or, puisque l'État n'est qu'une institution de transition dont on se sert dans la lutte, dans la révolution, pour réprimer ses ennemis par la force, il est absolument absurde de parler d'un État populaire libre ; tant que le prolétariat se sert encore de l'État, il l'utilise non

¹⁶⁰*Phénoménologie*, page 385.

pas pour la liberté, mais pour réprimer ses ennemis, et dès qu'il peut être question de liberté, l'État en tant que tel cesse d'exister. Nous suggérons donc que le *Gemeinwesen* soit universellement substitué à l'État ; c'est un bon vieux mot allemand qui peut très bien rendre service à la « Commune » française. »¹⁶¹

Engels a suggéré que le mot allemand *Gemeinwesen* soit utilisé à la place du mot français commune, et Engels a suggéré qu'il soit utilisé pour décrire le type d'État créé par la Commune de Paris. Notre affirmation ici n'est certainement pas que les cités-États de la Grèce antique, fondées sur l'esclavage et l'oppression des femmes, avaient un caractère social et politique similaire à celui de la Commune de Paris. Cependant, lorsque Hegel a utilisé le terme *Gemeinwesen* pour désigner les cités-États de la Grèce antique, il l'a utilisé pour désigner un état de société dans lequel la force juridique n'était pas nécessaire et où la forme d'organisation sociale et le concept de société idéale (vie éthique) étaient identiques. C'est sur cette base qu'Engels a suggéré l'utilisation du terme : Le *Gemeinwesen* comme début de l'unité entre la forme actuelle de gouvernement et la forme idéale de gouvernement.

Dans la Grèce antique, la loi humaine était une effectivité consciente (« Sitte »). La certitude immédiate de ces lois humaines consiste en ce qu'elles sont les premiers principes de la raison pratique des citoyens. Par conséquent, la légitimité des lois n'est pas remise en question parce qu'elles n'ont pas besoin d'être remises en question ; les lois paraissent naturelles, logiques et certaines au citoyen. Hegel décrit plus tard ces lois, qui existent comme premier principe chez *Gemeinwesen*, comme des «moteurs qui ne bougent pas.

Les lois de *Gemeinwesen* sont légitimes par nature et n'ont donc pas besoin de légitimation. Ils n'entrent en conflit les uns avec les autres qu'en raison de la pluralité des êtres porteurs de conscience. Ces contradictions menacent l'existence de *Gemeinwesen*. Si le peuple est fidèle au caractère en soi et pour soi du monde dans lequel il vit, le gouvernement de ce peuple n'existe pas comme une entité étrangère à ce peuple, mais devient le peuple lui-même. Lorsque la substance éthique ne fait qu'un avec elle-même, son gouvernement ne fait qu'un avec lui-même. Le gouvernement n'est en rien différent de lui-même ou du peuple qu'il dirige. C'est le peuple qui se gouverne lui-même. C'est le moment de la Grèce antique, selon Hegel (et il

¹⁶¹ Engels, Friedrich, *Engels to August Bebel, In Zwickau*, Londres, 18-28 mars 1875, En ligne: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/letters/75_03_18.htm

convient de noter que pour Hegel, du moins selon le Hegel des *Grundlinien*, l'autonomie populaire n'a aucune signification positive).¹⁶² La différence ici ne se situe pas entre le peuple et le gouvernement ; il émerge parmi diverses consciences de soi particulières (car dans la Grèce antique, maître et esclave existaient comme deux catégories sociales). Dans l'esprit vrai, dans une société politique comme *Gemeinwesen*, il n'y a pas de droit, car la substance éthique ne fait qu'un avec elle-même. Le droit au sens traditionnel émergera plus tard à Rome à la suite de la différence.

Hegel poursuit en expliquant la relation entre droit humain et droit sacré¹⁶³ dans la Grèce antique et la division du travail entre hommes et femmes sur le plan politique et social (de manière plutôt sexiste). Ce qui est important pour nous dans le chapitre que nous avons parcouru est ceci : la vie éthique, comme les coutumes et les traditions existantes elles-mêmes, est universelle en soi (même si elles n'ont pas encore atteint l'identité logique qu'elles atteindront au dernier moment) ; c'est-à-dire que nous n'avons pas encore atteint le « *Gemeinwesen* absolu ». Cette universalité (*Gemeinwesen* en tant qu'autonomie populaire) est à la base de toutes les autres relations éthiques, mais pas encore à la base de toutes les autres relations sociales. Le *Gemeinwesen* est donc ébranlée par la guerre, la mort, les contradictions créées par la loi sacrée, les figures sacrées (comme les dieux et les déesses), la pluralité des consciences de soi différentes. Avec la rupture de l'équilibre du *Gemeinwesen*, et seulement à ce moment-là, le besoin de justice apparaît. La loi est donc le résultat d'une destruction et d'une situation négative. La *Sittlichkeit* s'effondre à cause de sa propre dynamique, car elle constitue le premier moment de la situation actuelle.

« La communauté [*Gemeinwesen*], la loi supérieure, publiquement en vigueur sous le soleil, a sa dimension vivante effective dans le gouvernement, comme ce en quoi elle est individu. Ce gouvernement, est l'*esprit effectif réfléchi en soi*, le *Soi-même* simple de la substance éthique tout entière. Cette force simple permet certes à l'essence de s'étendre dans toute son articulation et de donner à cha-

¹⁶² « La garantie qui existe dans les catégories sociales pour la bien général et la liberté publique, se trouve après quelque réflexion, non dans le point de vue particulier de ces catégories — car le plus hauts fonctionnaires de l'État ont nécessairement une vue plus profonde et plus englobante de la nature des institutions et des besoins de l'État, de même que la compétence et l'habitude plus grande de ces affaires, et ils *sont capables* de faire le mieux sans les catégories sociales [...]. » *PPD*, page 357.

¹⁶³ « Mais une autre puissance fait face à cette puissance éthique et à son caractère manifeste : la loi divine. Le pouvoir d'État soucieux des bonnes mœurs et de la coutume, en tant qu'il est le mouvement de l'activité consciente de soi, trouve en l'essence simple et immédiate du souci éthique son opposé ; en tant qu'universalité effective, il est une violence exercée contre l'être pour soi individuel ; et en tant qu'effectivité tour court, il a encore en l'essence intérieure un autre que ce qu'il est. » *Phénoménologie*, page 385.

que partie pérexistence et être pour soi propre. L'esprit y a sa *réalité* ou son *existence*, et la famille est l'*élément* de cette réalité. Mais il est en même temps la force du tout qui rassemble de nouveau ces parties en l'Un négatif, leur donne le sentiment de leur non-autonomie et les maintient dans la conscience de n'avoir leur vie que dans le tout. La communauté peut donc bien, d'un côté, s'organiser dans les systèmes de l'autonomie personnelle et de la propriété, du droit des personnes et du droit concernant les choses ; et, pareillement, les modes de travail en vue des fins d'abord singulières — du rapport et de la jouissance — peuvent bien s'articuler et s'autonomiser en rassemblements propres. L'esprit du rassemblement universel est la *simplicité* et l'*essence* négative de ces systèmes qui s'isolent. Pour ne pas les laisser s'enraciner et se figer dans cet isolement, pour ne pas laisser par là même le tout se disloquer et l'esprit se dissiper dans les airs, le gouvernement doit de temps en temps les secouer dans leur intérieur par des guerres, et donc perturber et léser l'ordre qu'ils se sont ménagé et le droit d'autonomie, mais donner à sentir aux individus, qui en s'y enfonçant s'arrachent au tout et tendent de toutes leurs forces vers l'inviolable *être pour soi* et la sécurité de la personne, au sein même de ce travail qui est leur imposé, leur maître : la mort. Par cette dissolution de la forme de la pérexistence, l'esprit contre-carre le glissement hors de l'existence éthique et l'engloutissement dans l'existence naturelle, préserve et élève le Soi-même de sa conscience dans la *liberté* et dans sa *force*. »¹⁶⁴

Les contradictions de la *Sittlichkeit* nées de la guerre, des figures sacrées (dieux et déesses) et des singularités des différentes consciences de soi conduisent à la destruction de la cité-État grecque antique. La petite taille des cités-États grecques antiques a permis à *Gemeinwesen* de constituer l'unité de la substance éthique. Cette possibilité ne sera pas possible à Rome, qui sera désormais constituée comme une empire.

b.) L'émergence de l'État moderne du conflit entre classes

Je passe maintenant à une autre forme de *Sittlichkeit* ; donc, en fait, j'abandonne la *Sittlichkeit* parce que, comme nous l'avons mentionné précédemment, la *Sittlichkeit* qui ne fait qu'un avec la substance éthique est la seule *Sittlichkeit*. Les individus qui se trouvent désormais sous l'autorité de la loi divine ou de la loi humaine sont sous le commandement direct de ces lois. L'unité entre la conscience éthique et l'action éthique a été rompue. Chacun sait quoi faire et comment le faire car cela leur est imposé par la loi comme un devoir. Désormais, chacun est devenu ce que la loi le définit. C'est le début menant à la naissance du moment romain antique.

¹⁶⁴ *Phénoménologie*, page 390, 391.

« Le *fond* d'où procède et sur lequel se déploie ce mouvement est le royaume du souci éthique ; mais l'*activité* de ce mouvement est la conscience de soi. En tant que conscience *éthique*, elle est la *simple et pure orientation dans la direction* de l'essentialité éthique, ou encore, elle est le *devoir*. Il n'y a pas en elle d'arbitraire, et pareillement, pas de lutte, pas d'indécision, dès lors que sont abandonnées la pratique légiférante et celle de l'examen vérificateur des lois : l'essentialité éthique est au contraire pour la conscience l'immédiat, l'inflexible, le non-contradictoire. »¹⁶⁵

Rome est un empire ; la cité-État grecque antique et la *Sittlichkeit* ont été dissoutes, niées et préservées (non pas dans la politique ou dans le domaine de l'organisation sociale, mais dans les éléments culturels et notamment dans l'architecture). Cette situation est une *Gemeinwesen* sans Esprit. Ce n'est pas l'éthos de l'esprit ou de la substance qui maintient Rome unie, c'est la loi. La loi est basée sur la force. Rome n'est pas une forme de *Sittlichkeit*. Les personnes ne sont pas des consciences de soi incluses dans la *Sittlichkeit*, mais des détenteurs d'un statut ou d'une position juridique.

« L'unité universelle en laquelle revient l'unité vivante immédiate de l'individualité et de la substance est la communauté [*Gemeinwesen*] sans esprit qui a cessé d'être la substance elle-même sans conscience de soi des individus, et où ils ont maintenant, selon leur être pour soi singulier, le statut reconnu d'instances radicalement autonomes et de substances. L'Universel éclaté dans l'atomicité de la pluralité absolue des individus, cet esprit maintenant mort est une *identité* dans laquelle tous *valent*, comme autant de *chacune*, pour des *personnes*. »¹⁶⁶

À *Gemeinwesen*, la substance éthique ne faisait qu'un avec elle-même, de sorte que les gens se gouvernaient eux-mêmes. Cela n'a pas laissé la naissance du droit nécessaire. La loi humaine était déjà donnée dans la *Gemeinwesen*, elle était inhérente à la *Gemeinwesen*. Le droit naît de la cessation de cette immanence et de la différenciation de l'éthique de la substance par rapport à elle-même. Le droit commence à exister comme un élément négatif parce qu'au lieu du pouvoir du peuple, maintenant on a un pouvoir violent. Être grec, c'est être un être conscient de soi dans la *Sittlichkeit*, tandis qu'être romain, c'est être légalement reconnu comme romain.

« Ce Je vaut ainsi et est désormais considéré comme l'essence qui est *en soi* et *pour soi* ; ce statut de reconnaissance est sa substantialité ; mais celle-ci l'*uni-*

¹⁶⁵ *Phénoménologie*, page 398, 399.

¹⁶⁶ *Phénoménologie*, page 411.

versalité abstraite, parce que son contenu est *tel Soi-même dur et desséché*, et non le Soi-même dissous dans la substance. »¹⁶⁷

Le moment romain, en tant que moment juridique, est le moment de l'auto-suffisance sans esprit. La personne ayant un « statut juridique » n'est libre que selon sa propre opinion, pas vraiment libre. Elle n'est donc pas vraiment autosuffisante, elle le pense simplement (tout comme Rome). Cela correspond au moment stoïcien : ici il n'y a ni liberté ni autosuffisance parce que le sujet n'est qu'un être juridique, et non une partie sociale de l'unité de la substance éthique avec elle-même.

« C'est donc la personnalité qui, ici, est sortie de la vi de la substance éthique ; elle est l'autonomie de la conscience *effectivement en vigueur et reconnue*. La *pensée non effective* de cette autonomie, qui advient à soi par le *renoncement* à l'*effectivité*, s'est déjà présentée antérieurement comme conscience de soi *stoïque* ; de même que cette conscience stoïque procédait de la domination et de la servitude, comme existence immédiate de la *conscience de soi*, de même la personnalité procède de l'*esprit* immédiat — qui est la volonté générale dominante de tous et tous aussi bien leur obéissance de serviteur. »¹⁶⁸

Par conséquent, la forme de conscience historique exprimée par l'émergence de la personnalité juridique est similaire à la forme stoïque de conscience associée à la lutte maître-esclave. Tout comme l'esclave sert son maître, une relation similaire s'établit entre la personne et l'esprit immédiat. La personnalité juridique n'est libre qu'à son avis. Je ne suis pas autonome, je pense simplement que je suis autonome.

Puisque la seule chose qui compte est la reconnaissance de mon statut juridique, l'unité de *Gemeinwesen* avec l'Esprit n'existe pas. Il n'y a là rien d'essentiel. Tout le monde est un point vide dans le champ social (car ce sont des êtres juridiques, ce ne sont pas des êtres sociaux). L'unité politique a été atomisée. Selon Hegel, Rome est une représentation du positivisme juridique. Le droit existe comme un commandement extérieur, fondé sur la menace d'une force réelle et soutenu par un souverain. En dehors de cela, la loi et le droit n'ont aucune validité.

« Le maître du monde a la conscience effective de ce qu'il est, de la puissance universelle de l'effectivité, dans la violence destructrice qu'il exerce à l'égard du Soi-même de ses sujets qui lui fait face. Sa puissance, en effet, n'est pas l'universalité de l'esprit, en laquelle les personnes reconnaîtraient leur propre conscience de soi ;

¹⁶⁷ *Phénoménologie*, page 412.

¹⁶⁸ *Phénoménologie*, page 412.

celles-ci, au contraire, en tant que personnes, sont pour soi et excluent la continuité avec d'autres de la raideur cassante absolue de leur ponctualité ; elles sont donc dans un rapport uniquement négatif, aussi bien les unes envers les autres qu'envers lui-même, qui est leur relation ou leur continuité. [...] La personnalité juridique, dès lors que le contenu qui lui est étranger se fait valoir et reconnaître en elle - et il se fait valoir en elles parce qu'il est leur réalité - , découvre donc, au contraire, son insubstantialité. L'affouillement ravageur de ce sol sans essence se donne face à cela la conscience de sa totale maîtrise sur toutes choses, mais ce Soi-même n'est que dévastation, et donc il est seulement hors de soi ; il est même, bien plutôt, le rejet de sa conscience de soi. »¹⁶⁹

Ce qu'exprime ce passage est remarquable : la personnalité juridique, précisément parce qu'elle est légale, a la souveraineté sur toutes choses ; elle a commencé à s'appropriier le monde et à le posséder. Cependant, cela entraîne sa destruction. Maintenant elle est hors d'elle-même. C'est le déni de la conscience de soi. Hegel inclura l'état dans l'équation afin d'éviter cette conclusion à laquelle il est parvenu dans *Phénoménologie* en PPD. Ainsi, il n'y aura pas de destruction de la personnalité juridique car elle trouvera son efficacité dans l'État. Toutefois, cela sera loin d'apporter une solution.

Cette existence du droit et de la loi à l'époque romaine, qui a une signification négative, est une expression de la naissance du stoïcisme et du scepticisme. La vie publique n'a plus d'importance. Les gens sont attirés par des plaisirs et des activités particuliers. La liberté publique est remplacée par la liberté subjective. Cette nouvelle situation sociale prendra plus tard la forme du christianisme.

Après l'esprit vrai (Grèce antique) et le légalisme romain vient l'effondrement du monde antique. C'est l'esprit aliéné de lui-même. Ce moment, qui exprime l'Europe médiévale, est particulièrement précieux car il inclut l'approche hégélienne des conditions historiques et politiques de l'État.

L'esprit aliéné de soi naît du conflit entre les institutions existantes (institutions sociales, politiques, culturelles) et le Soi qui est lui-même (c'est-à-dire le Moi non aliéné). Ici aussi, il y a conflit entre les Moi qui ne font qu'un avec ces mêmes Moi, ce qui aboutit à l'aliénation de la substance éthique d'elle-même. La conscience de soi devient un sujet kénotique, elle se vide. Le *Geist* de ce monde devient étranger à

¹⁶⁹ *Phénoménologie*, page 414, 415.

lui-même au sein de ce monde. Ce monde est le négatif de la conscience de soi ; cela veut dire, quoi que je sois moi-même, je le suis parce que je ne suis pas déterminé par ce monde. Dès lors, la conscience de soi, pour se valider, se définit négativement vis-à-vis du monde.

Dans ce monde, Moi n'est que moi-même ; ce n'est pas ce que le monde m'attribue. C'est la conscience pure, et comme elle n'est pas réellement aliénée d'elle-même en elle-même, elle devient aliénée du monde et donc aliénée d'elle-même en soi. J'occupe simplement une position dans le monde, et les objets appartiennent à ce monde qui me dépasse. C'est le moment où l'esprit acquiert un caractère kénotique. L'esprit n'a finalement qu'une forme abstraite de lui-même. Le monde de l'effectivité est contingent et n'est que le lieu où s'exerce le pouvoir.

« Mais à cette conscience fait face l'unité du Soi-même et de l'essence, à la conscience *effective* fait face la conscience *pure*. D'un côté, la conscience de soi effective passe, en s'alignant, dans le monde effectif et celui-ci passe en elle ; mais de l'autre, cette effectivité précisément, aussi bien la personne que l'objectalité, est abolie ; elles sont de purs universels. Cet étrangeté qui est le leur est la *conscience pure*, ou encore l'*essence*. Le présent a immédiatement son opposé en son *au-delà*, qui est sa pensée et son être-pensé ; de même que cet au-delà a son opposé en l'ici-bas, qui est son effectivité étrangeté à lui. »¹⁷⁰

À ce stade, la conscience de soi doit se confronter. L'agent se retrouve jeté dans ce monde. J'ai été abandonné à ce monde. L'agent veut s'adapter au monde. L'agent veut s'installer dans le monde tel qu'il le trouve. Pour ce faire, il n'a qu'une seule option : quitter l'état de Moi et passer à l'état de Nous. En se niant, l'agent tente de construire une norme sociale basée sur Nous et s'efforce ainsi de se déclarer universelle.

Dans le Nous, tout le monde est égal parce que tout le monde est également aliéné ici. Je renonce à moi-même, je me nie, j'essaie de me rendre universel en construisant Nous conformément aux normes de la société, et je veux ainsi que la conscience de soi ait une réalité. Pendant ce temps, le moyen par lequel l'individu acquiert effectivité et validité est la formation culturelle, c'est-à-dire la *Bildung*.¹⁷¹ En résumé,

¹⁷⁰ *Phénoménologie*, page 417.

¹⁷¹ « Ce par quoi, donc, l'individu a ici valeur et effectivité, c'est la *culture*. Sa vraie *nature* et substance *originelle* est l'esprit de l'*étrangeté* de l'être *naturel*. C'est pourquoi cette aliénation est tout aussi bien la *fin* visée par lui que son *existence* même. » *Phénoménologie*, page 420.

comme le dit Hegel, l'individu atteignant sa propre *Bildung* est un moment d'une importance cruciale pour le champ social, c'est-à-dire la substance. En tant que pluralité, le sujet (l'individu dans le désir de *Bildung*) se rend efficace en se faisant substance (champ social). C'est ainsi que s'opère le passage de la légalité romaine à la *Bildung* du XVIIIe siècle.

Le sujet doit être aliéné par l'autre, ce qui l'empêche de devenir un être social. Le sujet doit apprendre à vouloir un objet parce que d'autres veulent aussi cet objet. En même temps, les autres doivent aussi vouloir un objet parce que je le veux. Ce sujet décrit par Hegel est la bourgeoisie, qui vient tout juste d'émerger en tant que classe sociale.

À ce stade, Hegel commence à décrire la triple alliance sur laquelle reposait l'ancien régime français : l'aristocratie (ceux qui combattaient pour la société), le clergé (ceux qui priaient pour la société) et le peuple (ceux qui travaillaient pour la société, qui comprenait la bourgeoisie). Mais leur unité n'est possible que sous l'autorité de l'enseignement chrétien. Avec la disparition de cette autorité, l'unité sera brisée. Avec la dissolution de la triple alliance, trois ordres sociaux différents vont émerger.

« [...] de la même manière, l'essence intérieure ou l'esprit simple de l'effectivité consciente de soi se décompose en tout autant de masses du même genre, universelles, mais spirituelles, se déploie en un monde — en une *première* masse, l'essence *universelle en soi*, l'essence spirituelle *identique à soi*; en une seconde masse, l'essence qui est *pour soi* devenue *non identique* en elle-même, qui se *sacrifie* et *fait don* de soi; et en une *troisième* essence, qui en tant que conscience de soi est sujet, et a immédiatement chez elle-même la force du feu — dans la première essence, elle est consciente d'elle-même comme étant l'*être en soi*; tandis que dans la seconde, elle a le devenir de l'*être pour soi* grâce au sacrifice de l'universel. Mais l'esprit lui-même est l'*être en soi et pour soi* du tout qui se *scinde* en la substance en tant qu'elle perdure et la substance en tant qu'elle se sacrifie, et tout aussi bien la *reprend* dans son unité, à la fois comme la flamme qui s'allume et la consume, et comme sa figure qui dure. — Nous voyons que ces essences correspondent à la communauté et à la famille du monde éthique, mais sans l'esprit familial que celles-ci possèdent. En revanche, si le destin est étranger à cet esprit, la conscience de soi est et se sait ici comme leur puissance effective. »¹⁷²

¹⁷² *Phénoménologie*, page 423.

Ce que ces trois réalités sociales différentes pensent d'elles-mêmes et ce qu'elles représentent en termes d'efficacité sont différents les uns des autres. En réalité, cette division fait naître un antagonisme entre le pouvoir d'État (aristocratie, clergé) et la richesse (bourgeoisie, commerçants). Chacun prendra position en fonction de cette opposition elle-même. L'État, en tant que concept sous-développé en soi, perdra son ancien sens de « servir le roi » et deviendra « universel ». L'État n'est pas le fondement de l'action collective, mais il est le résultat de l'action collective.

Cette séparation de groupes sociaux divisés conduit à une lutte ; et en fin de compte, cette division et cette lutte changent les définitions de l'État et de la richesse. L'État ne sera plus l'incarnation d'un concept sous-développé et appauvri résumé par « servir le roi », mais il sera universel. D'un autre côté, la richesse ne s'entendra pas uniquement par rapport aux individus et il sera possible que l'État possède également de la richesse. Cependant, ce n'est pas parce que l'État possède des richesses que le prince ou le monarque possède ces richesses. Ce sera la richesse de l'ensemble et sera accessible à tous.

« Mais ces *notions* simples de Bien et de Mauvais sont tout aussi immédiatement étrangées à elles-mêmes; elles sont *effectives* et sont dans la conscience effective comme des moments *objectaux*. Et ainsi la première essence est le *pouvoir d'État* et l'autre est la *richesse*. Le pouvoir d'État, de même qu'il est la *substance* simple, est aussi l'*œuvre* universelle, l'ouvrage de tous; et la *Chose*-même absolue dans laquelle est énoncée aux individus leur *essence*, et où leur singularité n'est tout simplement que la conscience de leur *universalité* — il est pareillement l'*œuvre* et le *résultat* simple d'où disparaît le fait que celui-ci provient de leur propre *activité*. — Cette œuvre demeure la base absolue et la pérexistence de toute leur activité. Cette substance éthérique simple de leur vie, du fait de cette détermination de leur immuable identité à soi, est *Être*, et partant, uniquement *être pour autre chose*. Elle est donc en soi immédiatement l'opposé d'elle-même : *richesse*. Et bien que cette richesse soit instance passive ou nulle, elle n'en est pas moins pareillement essence spirituelle universelle, elle est tout autant *résultat* en constant *devenir* du *travail* et de l'*activité de tous*, qu'elle se redissout à son tour en *jouissance* de tous. Certes, dans la jouissance, l'individualité devient *pour soi*, ou encore, devient comme individualité *singulière*, mais cette jouissance elle-même est résultat de l'activité universelle [...]. »¹⁷³

Ainsi, l'individu trouve l'universel (l'unité de lui-même et des autres) dans l'État central et la richesse. Dans cette forme de vie sociale, les individus vivent loin de la

¹⁷³ *Phénoménologie*, page 424, 425.

leur vie (c'est-à-dire dans un état d'aliénation). Ils sont obligés de penser et de discuter de manière abstraite (comme l'État) sur ce qui est inconditionnel. Comme on peut le constater, Hegel parle ici de l'histoire de l'État. Cependant, cet histoire est absent du *PPD*. L'État du *PPD* est littéralement tombé du ciel et est absolu¹⁷⁴ ; ce n'est pas le résultat d'une évolution historique, mais le résultat d'une relation dite logique. Ruge écrit :

« L'échec de la philosophie hégélienne tout entière à se placer à l'écart de l'histoire vivante au point de vue théorique unilatéral et à établir ce point de vue comme absolu est aussi l'échec de sa *Philosophie du Droit*, et c'est précisément ici que l'échec général doit être vécu très douloureusement. Il est impossible de saisir l'État de manière absolue et de le détacher de l'histoire, car chaque concept de celui-ci, comme toute philosophie déterminée, est déjà lui-même un produit de l'histoire. Mais il est également impossible de concevoir un système de gouvernement d'État, c'est-à-dire un état déterminé, comme une forme éternelle, car l'état déterminé n'est rien d'autre qu'une existence de l'Esprit dans laquelle l'Esprit se réalise historiquement. »¹⁷⁵

Si l'on considère la main invisible d'Adam Smith (la richesse) comme objective, alors on considère l'intervention de l'État sur le marché comme un mal. Si l'on considère l'État comme objectif et pense que les actions de l'État sont pour le bien de la majorité, alors l'action du libre marché apparaîtra à nous comme mauvaise. Hegel résume ici¹⁷⁶ les visions du monde que deux classes sociales ont réellement développées en opposition l'une à l'autre. Les idées nées de la lutte entre l'aristocratie et la bourgeoisie sont le reflet du parcours historique de *Geist*. C'est cette lutte historique qui a façonné l'État.

La conscience qui existe pour elle-même (bourgeoisie), trouve d'abord son essence dans l'État, mais ne peut pas trouver son individualité dans l'État. Elle se retrouve donc soumise et obéissant à l'État. L'existence de cette conscience en elle-même est en réalité au service du pouvoir de l'État. Cependant, puisqu'elle se trouve

¹⁷⁴ « La souveraineté, qui n'est d'abord que la pensée *universelle* de cette idéalité, *n'existe* que comme la *subjectivité* certaine d'elle-même, et comme l'*autodétermination* de la volonté, abstraite et donc sans raison (*grundlose*), en laquelle se trouve l'élément ultime de la décision. C'est cet élément qui est la dimension individuelle de l'État en tant que tel, et l'État même n'est *un* qu'en lui. Mais la subjectivité n'est, en sa vérité, que comme *sujet*, la personnalité n'est que comme *personne*, et dans la Constitution parvenue à la rationalité réelle, chacun des trois facteurs du concept a sa configuration séparée *effectivement réelle pour soi*. Dans le tout, ce facteur de la décision absolue n'est donc pas l'individualité en général, mais *un seul* individu, le *monarque*. » *PPD*, page 335, 336.

¹⁷⁵ Ruge, Arnold, *Ibid.*, page 225.

¹⁷⁶ *Phénoménologie*, page 425, 426.

obligé d'obéir à l'État, l'existence de cette conscience en elle devient étrangère. L'individu se replie sur lui-même et commence à considérer l'État comme « mauvais ». Il commence à considérer l'État comme « mauvais » parce que cette forme de pouvoir n'est pas en harmonie avec sa conception de l'État. Pour cette raison, la bourgeoisie commence à considérer la richesse comme « bien ». La bourgeoisie se consacre à la richesse et se transforme ainsi en figure de philanthrope social. Hegel écrit :

« En suite de quoi, si la conscience qui est en soi et pour soi trouve bien maintenant dans le pouvoir d'État son essence simple et sa pérennité en général, elle n'y trouve pas son individualité en tant que telle ; elle trouve son être en soi, mais pas son être pour soi ; elle y trouve au contraire l'agir dénié comme agir singulier et mis sous le joug de l'obéissance. L'individu, devant ce pouvoir, se réfléchit donc en lui-même ; ce pouvoir est pour lui l'essence oppressive et ce qui est mauvais ; au lieu d'être ce qui est identique, il est par excellence le non-identique à l'individualité. — La richesse, en revanche, est le bien, elle tend à la jouissance universelle, elle se donne et abandonne et procure à tous la conscience de leur soi-même. Elle est en soi bienfaisance universelle ; quand elle refuse quelque bienfait et n'agrée pas à tout besoin, il s'agit là d'une contingence qui ne porte pas préjudice à son essence nécessaire universelle, qui est de se communiquer à tous les individus singuliers et d'être un donateur à mille mains. »¹⁷⁷

Ainsi, dans la *Phénoménologie*, l'État et son rôle historique et social sont le résultat de la lutte et de la compétition entre nobles (aristocrates) et marchands (bourgeoisie). À la suite de cette lutte, le monarque (prince) individuel est remplacé par l'abstraction de l'État ; c'est-à-dire qu'il n'y a plus de service aux seigneurs locaux, il y a un service à la collectivité tout entière (l'universel). L'État est la forme théorisée (autant que conceptualisée) de cette collectivité ; et ainsi cela ressemble en fait à un nouveau Gemeinwesen plus élevé qu'à un État. Le conseiller du monarque vit donc une contradiction : il est accusé de trahison parce qu'il commence à servir l'État, alors qu'en réalité il devrait servir le prince. Cependant, cette méthode historique n'est pas conservée dans les *Grundlinien*. Dans l'œuvre de Hegel sur le droit, les concepts ne sont pas des formes différentes du processus historique et de la lutte de l'Esprit pour se réaliser, mais ce sont des inférences métaphysiques et sont figées. Ruge écrit :

¹⁷⁷ *Phénoménologie*, page 427.

« La théorie ne peut faire abstraction du processus critique de l'histoire que lorsqu'elle a à l'esprit des déterminations éternelles, telles que la personne, la famille, la société, l'État ou leurs principes, la volonté, l'amour, le droit, le concept de liberté. Ces déterminations peuvent être appréhendées sous forme d'universalité – dirait Hegel, « dans leur concept ». Ce sont donc des déterminations logiques ou métaphysiques ; leur délimitation conduit à une métaphysique du domaine éthique, et dans une telle métaphysique, on ne peut pas parler du système de gouvernement d'un État ou en général des formes historiques de liberté sans relier le concept des formes de liberté à leur existence, c'est-à-dire, sans l'affaire de la critique.

(...)

La philosophie du droit hégélienne, pour procéder comme « spéculation » ou comme théorie absolue, donc, pour ne pas laisser libre cours à la « critique », élève les existences ou les déterminations historiques au rang de déterminations logiques. Ainsi, par exemple, chez Hegel le système de gouvernement de l'État, sa forme historique, cette position historique de l'Esprit, n'est pas un produit de la critique historique ou du développement de l'humanité et, même s'il ne pouvait manquer que la position alors actuelle l'esprit. L'Esprit a été clairement mis en évidence dans la présentation, mais il y avait un manque total de distinction consciente entre l'historique et la métaphysique. Ainsi Hegel entreprit-il de présenter le monarque héréditaire, la majorité, le système bicaméral, etc., comme des nécessités logiques, alors qu'il s'agissait d'établir tout cela comme des produits de l'histoire et de les expliquer et de les critiquer comme des existences historiques. La nature du gouvernement en général et son objectif peuvent être discutés en faisant abstraction du développement de l'Esprit, mais il est clair qu'un gouvernement réel est une catégorie historique et que seule la critique de cet existant est le pouls du développement. Ceci explique l'effet minime de la métaphysique hégélienne de la politique. La Raison qui se retire de cette vie présente de l'Esprit devient pâle et impuissante ; la Raison qui nous offrirait les réalités passagères de l'histoire sous la forme de figures éternelles s'effondre dans un acte de jonglerie insensée. Précisément parce qu'elles ne sont ni éternelles ni nécessaires, qu'elles ne sont pas représentatives d'un cycle, mais qu'elles sont des déterminations libres et singulières, qu'elles sont pour ainsi dire des individualités spirituelles, les existences historiques sont d'une nature plutôt exaltée ; ils ont une pertinence en tant qu'existences et, dans cette pertinence, révèlent à l'Esprit de nouvelles profondeurs de son essence. »¹⁷⁸

c.) L'État comme moyen terme et la société comme troisième moment

L'État hégélien des *Grundlinien* n'est pas une idée. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, l'idée est l'unité d'un concept et la réalisation de ce concept. Dans

¹⁷⁸ Ruge, *Ibid.*, page 227, 228, 229.

la philosophie hégélienne du droit, il existe le concept de l'État comme aspect subjectif. Cependant, le côté objectif qu'est la réalisation de ce concept n'existe pas. L'idée, en tant que moment qui préserve et transcende ces deux éléments (le subjectif et l'objectif) et les unit, n'existe donc pas dans l'État hégélien. Ruge souligne cette situation dans le texte dans lequel il critique la philosophie du droit de Hegel, affirmant que l'État hégélien est entièrement spéculatif et théorique et n'a pas d'équivalent en tant que concept dans la pratique.¹⁷⁹ D'une manière différente, Marx affirme qu'une identité ne peut être établie entre le droit et le devoir, entre les intérêts généraux de l'État et les intérêts spécifiques de l'individu, et souligne que l'État hégélien n'est pas une idée, mais est, selon ses propres termes, résultat du « mysticisme ».

L'accent mis par Marx est précieux. Ceci, comme dernier moment, exprime que dans l'État, une identité ne peut pas être établie entre l'existence humaine et la pensée humaine (expérience et concept, contenu et méthodologie, objet et sujet, monde extérieur et conscience). L'incapacité à établir l'identité au dernier moment signifie que : la différence persiste dans le terme État, donc le moyen terme (société civile bourgeoise) a échoué en tant que lieu où se déroule la médiation.

Dans tout le système de Hegel (dans la *Phénoménologie* et la *Grande Logique*), le deuxième terme (le terme moyen) est toujours le lieu où la médiation surgit et devient possible. Le terme moyen est le terme dans lequel la différence surgit, et en résolvant ici la différence, le passage au moment suivant devient possible. Si la différence entre les *Grundlinien* pouvait être surmontée dans le terme moyen (dans la société civile bourgeoise), alors l'unité entre la subjectivité conceptuelle de l'État et son objectivité pratique (existence) serait réalisée. Ainsi, avec la disparition de la différence entre théorie et pratique, l'État se serait réalisé, c'est-à-dire qu'il aurait disparu. Qu'un terme se réalise signifie que le besoin temporaire de celui-ci disparaît. Le moment du savoir absolu dans la *Phénoménologie* représente exactement cela ; ce n'est plus un concept ou un terme, mais plutôt une situation (c'est-à-dire une idée). C'est le rôle que joue l'adjectif absolu : le terme qui le réalise n'a aucune différence

¹⁷⁹ « L'État de Hegel (sa doctrine du gouvernement) n'est pas plus réel que celui de Platon, et il ne le deviendra jamais, car il récupère l'état actuel comme Platon a récupéré l'État grec ; il l'appelle même par son nom, mais il ne laisse jamais ses implications sortir du processus historique et il n'a donc aucun effet direct sur le développement de la vie et de la conscience politiques. Les Français l'ont déjà fait ; ils sont profondément historiques. Chez les penseurs français, l'Esprit vit et développe le monde à son image. C'est pourquoi leurs critiques pertinentes du présent ont un effet si profond et révèlent une sensibilité dont nous, Allemands, ne rêvons guère. » Ruge, *Ibid.*, page 227.

avec son objet, de sorte qu'il peut être tout ce qu'il devrait être par être rien. C'est Absolu, c'est-à-dire qu'il est réel en soi et se rend réel.

Cependant, au sein du *PPD*, la différence entre la famille, la société civile bourgeoise et l'État est permanente. Cette différence n'atteint pas satisfaction dans le moment de l'État. L'État est une nécessité extérieure vis-à-vis de la famille et de la société civile bourgeoise. Non pas pour éliminer les conditions d'existence de la différence apparue dans la société civile bourgeoise, c'est-à-dire pour sa solution ; au contraire, elle existe pour contrôler, supprimer, voire absolutiser cette différence. Dans le dernier moment (l'État), la différence n'atteint pas sa propre satisfaction (solution), mais la différence qui surgit dans le terme moyen est solidifiée, figée, fixée, absolutisée, préservée à travers le dernier terme, l'État, et dans le corps de l'État.

En fait, l'erreur ou la contradiction n'est pas que la différence existe ou continue d'exister dans l'État. L'État, en vertu de la nécessité logique inhérente à son concept même, est toujours le lieu où est contenue la différence (la différence entre gouvernant et gouverné, la différence entre droit et devoir, la différence entre les intérêts généraux de l'appareil et les intérêts particuliers des gens que l'appareil cherche à garder sous contrôle). L'erreur est que l'État est le dernier terme. Mais l'État, comme terme et moment d'où surgit la différence, est le terme moyen. Le moment où s'accomplit l'identité entre l'être et la pensée (l'action humaine et le droit) n'est pas l'État ; au contraire, dans l'État, ces deux pôles (l'action humaine et le droit) sont deux pôles distincts qui créent une différence, ils sont en conflit et en lutte l'un contre l'autre. Regardons comment Marx interprète le paragraphe 261 du *PPD*, que nous avons cité plus tôt :

« La « nécessité externe » ne peut être interprétée que comme signifiant qu'en cas de collision, les « lois » et les « intérêts » de la famille et de la société doivent céder la place aux « lois » et aux « intérêts » de l'État ; qu'ils lui sont subordonnés ; que leur existence dépend de son existence ; ou encore que sa volonté et ses lois apparaissent à leur « volonté » et à leurs « lois » comme une nécessité !

[...]

Ils en vivent dans une « dépendance ». Précisément parce que la « subordination » et la « dépendance » sont des relations extérieures qui contraignent et vont à l'encontre de l'être indépendant, le rapport de la « famille » et de la « société civile » à

l'État est celui d'une « nécessité extérieure », d'une nécessité qui va de soi contre la nature intérieure des choses.

[...]

Hegel pose ici une antinomie résolue. D'un côté une nécessité extérieure, de l'autre une fin immanente. L'unité de l'objectif général ultime de l'État avec l'intérêt particulier des individus résiderait dans le fait que leurs devoirs envers l'État et leurs droits dans l'État sont identiques. (Ainsi, par exemple, le devoir de respecter la propriété est censé coïncider avec le droit de propriété.)

[...]

La raison politique n'a donc rien à voir avec la répartition des biens de l'État entre la famille et la société civile. L'État naît d'eux de manière inconsciente et arbitraire. »¹⁸⁰

La condition de cette différence et de la lutte est que l'action humaine atteigne un point idéal où il n'y aura plus besoin de normes et de règles juridiques (en réalisant le concept de droit) et que l'aliénation des notions juridiques doivent finir pour les agents. En d'autres termes, cela signifie mettre fin à la situation où les règles juridiques gouvernent les personnes ; ce sont les personnes qui doivent gouverner les règles juridiques.

Alors, où est-ce que cela se produit ? Nous savons que cela ne peut pas se produire dans l'État, parce que l'État est fondé sur la différence même, c'est-à-dire la contradiction, entre l'action humaine et la loi. Sa condition d'existence est cette différence elle-même. Cette différence ne peut se résoudre que dans la société, qui doit être considérée comme le terme ultime. Par conséquent, les deuxième et troisième moments du *PPD* de Hegel doivent être intervertis. Cependant, la société qui émerge au moment final ne peut pas être la société civile bourgeoise elle-même. Parce que cette société, comme son nom l'indique, est bourgeoise et civile ; elle n'est donc pas absolue, elle est porteur d'adjectifs qui créent la différence. En tant que dernier moment, si la société doit être le lieu où la différence entre l'action humaine et la règle juridique sera éliminée, c'est-à-dire où s'établira l'identité entre l'existence humaine et la pensée humaine, cela ne peut être que le résultat de l'intégration du concept de société avec son contenu pratique. En d'autres termes, il existe une situation dans

¹⁸⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works, Volume 3 (Œuvres complètes, tome 3)*, « Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law », Progress Publishers, Moscou, 1975, page 6, 7.

laquelle la société n'a ni distinctions ni différences en elle-même, est entière et absolue, et constitue une forme de *Gemeinwesen* de niveau supérieur. La société se met fin à elle-même en se réalisant comme transcendance de *Gemeinwesen* ; une identité s'établit alors entre industrie et agriculture, entre ville et village, c'est-à-dire entre société et nature.

Comme l'écrivait Friedrich Engels :

« S'appuyant sur la philosophie hégélienne du droit, Marx est arrivé à la conclusion que ce n'était pas l'État que Hegel avait décrit comme le « sommet de l'édifice », mais « la société civile », que Hegel avait considérée avec dédain, qui était un domaine dans lequel un rôle clé à la compréhension du processus de développement historique de l'humanité. »¹⁸¹

La satisfaction de la différence, qui apparaît dans l'État comme le terme moyen, a lieu dans la société comme dernier moment. Ainsi, la société sera une société dans laquelle les actions humaines et les notions juridiques — qui censées déterminer ces actions humaines — seront identifiées, et l'existence humaine et la pensée humaine seront identifiées. La différence qui surgit au sein de l'État est surmontée au dernier moment en faisant de la société tout entière un État : quand tout le monde devient un État, personne ne devient un État ; ainsi disparaît la différence, la raison d'être de l'État. C'est le moment de la société qui inclut l'État en faisant de chacun un État. La société abolit l'État en faisant de chacun un État.

¹⁸¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works, Volume 3 (Œuvres complètes, tome 3)*, Progress Publishers, Moscou, 1975, page 588.

Conclusion

Dans le cadre de ce qui a été expliqué jusqu'à présent, nous avons essayé de montrer ce qui suit :

1.) L'auto-réalisation de l'identité hégélienne du Je qui est Nous, et du Nous qui est Je, dans le processus dialectique signifie en réalité la transcendance de la *Gemeinwesen* en soi et l'établissement d'une nouvelle *Gemeinwesen*, qui est à la fois en soi et pour soi. Cette conclusion n'est pas présente dans les œuvres de Hegel ; est présent dans sa méthode.

2.) La forme objective de cette *Gemeinwesen* en soi et pour soi est la *Sittlichkeit*. Alors que l'esprit émerge toujours comme le résultat d'une médiation, la nature existe toujours immédiatement. La liberté n'est donc pas donnée dans la nature, mais se réalise d'une certaine manière à chaque moment de l'histoire, dans et par les médiations de l'esprit. Cela crée l'impression qu'il existe différentes *Sittlichkeiten* ; tandis que la *Sittlichkeit*, dans laquelle son concept et son action sont identiques, en est une. Ce qui est décisif est le moment où se produira la réalisation du fait que la liberté est une seule et même chose avec elle-même. Pour Hegel, le domaine où se réalise la liberté est l'État. Même si l'État vient chronologiquement après la famille et la société civile bourgeoise, il est leur prédécesseur en tant que condition ontologique : ce n'est qu'ainsi que la liberté est établie. Cependant, même si l'État naît au sein du processus dialectique, il devient le lieu où émerge la différence.

3.) L'État, de par sa propre logique, est une institution issue de la différence. Tout d'abord, c'est le résultat de la différence entre l'Esprit Absolu et l'Esprit Objectif. Elle est alors le résultat de la différence entre les gouvernants et les gouvernés. Ce n'est donc pas le lieu où s'accomplit l'identité du Nous, qui est Je, et du Je, qui est Nous. Dans le moment d'État, Je, Nous, Tu, Vous devenez parties prenantes d'une distinction stricte et profonde. C'est dans cette distinction même que naît l'État ; elle naît de l'incapacité à établir l'identité entre Je et Nous.

4.) Cependant, ni la *Sittlichkeit*, qui ne fait qu'un avec elle-même, ni la *Gemeinwesen* en soi et pour soi, n'indiquent la fin de l'histoire, bien au contraire, elles indiquent le début de l'histoire. Le début de la véritable histoire est le début de la vraie

liberté. A ce point de départ, l'esprit atteint l'unité de ses différentes représentations et mouvements et devient autosuffisant. *Gemeinwesen* en soi et pour soi est le moment où la conscience de soi établit son unité avec elle-même dans l'autre, où le monde s'identifie à l'action de la conscience de soi, et où les relations juridiques de l'Esprit Objectif se nient.

5.) Hegel a peut-être essayé d'expliquer le droit de manière logique, mais les lois ne tombent pas du ciel; ils se forment à l'intérieur et après certains processus sociopolitiques de la société. Leurs qualités les plus précieuses sont qu'elles sont synthétiques. Mais comme beaucoup d'autres éléments créés par l'homme (Dieu, l'État, la marchandise), dans un tournant critique de la vie sociale, le droit a commencé à régir les gens, et non l'inverse.

6.) Le moment savoir absolu signifie d'abord le renversement de cette vérité : la différence et la hiérarchie entre ce que produit l'esprit humain et l'esprit humain lui-même disparaît. L'esprit humain est libéré de son aliénation des éléments qui en sont les produits. Cela n'est possible que si l'esprit humain parvient à une unité dans laquelle il n'a pas besoin des éléments qu'il produit (comme la loi et l'État). Le nom de cette union est savoir absolu. Le savoir absolu n'est donc pas de connaître tout ; c'est le savoir de l'esprit humain de lui-même, de sa propre capacité, de ses propres produits et du monde dans lequel cette capacité et ces produits sont objectivés, simultanément et ensemble.

7.) Ce potentiel anti-juridique de l'esprit humain est présent à tous les moments de l'histoire parce que la condition ontologique du droit positif est la capacité du peuple à violer les lois formulées par ce droit positif. Le sens ultime de l'égalité des droits d'individus est que ces individus sont inégaux entre eux. La condition de l'égalité devant la loi est l'inégalité devant la propriété. Lorsque l'égalité devant la propriété est réalisée, le besoin d'égalité devant la loi est éliminé.

8.) Pour cette raison, l'acte hégélien consistant à s'approprier ce qu'une personne fait dans le monde juridique crée dès le début la racine de l'inégalité, et la gestion de cette inégalité est déléguée à l'État. Lorsqu'une personne essaie de se réaliser non pas en entrant dans une relation de reconnaissance mutuelle avec une autre, mais en rendant quelque chose dépendant d'elle-même, elle s'éloigne à la fois d'elle-même,

du monde et de l'État. Cela devient l'un des obstacles à la dialectique collective du Nous, qui est Je, et du Je, qui est Nous.

9.) Mais la propriété privée et l'État sont tous deux réels en tant que moments historiques. La question est : à quel moment sont-elles la vérité ? À cet égard, en faire le dernier terme n'est pas le résultat d'une réflexion historique et logique, mais un choix conscient. Ainsi, les différences sont préservées dans le dernier terme, et parallèlement à la préservation des différences, les termes dans lesquels les différences apparaissent sont également préservés. Ce n'est pas là une expression de l'unité des mouvements absolus et objectifs de l'esprit, mais au contraire une déviation de celle-ci.

10.) Nous arrivons donc au moment du *Gemeinwesen* en soi et pour soi; à la forme synthétisée du premier moment social et historique de la conscience de soi. C'est ainsi que se produit la *Sittlichkeit*, où disparaît la distinction entre l'existence sociale et politique de l'homme et sa capacité de pensée philosophique et logique. La méthodologie qui recherche l'identité du Je et du Nous et le contenu, qui est le mouvement historique créé par la différence entre le Je et le Nous, constituent l'unité. Cette unité existe à tous les moments, mais il n'est toujours pas possible d'atteindre cette unité sans que ces moments ne s'épuisent.

BIBLIOGRAPHIE

B. Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* de Hegel, 1802-1803 », Études hégéliennes, Paris, PUF, 1992.

Bernard Mabilie, *Cheminer avec Hegel - Un cours*, Les éditions de la Transparence, 2007, Paris.

Daniel Lee, « The legacy of medieval constitutionalism in the ‘Philosophy of Right’ : Hegel and the Prussian reform movement », *History of Political Thought*, Vol. 29, No. 4 (Winter 2008).

E. Chaput, « Hegel, la propriété et le libéralisme », *Phares*, No 16, 2016, p. 219-238.

G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Traduction: B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, t. 3 : La Philosophie de l'Esprit*, trad. Bourgeois, Vrin, 1988.

G. W. F. Hegel, *Encyclopaedia Logic*, Traduction : T. F. Geraets, W. A. Suchting, et H. S. Harris, Indianapolis, Hackett, 1991, p. 58.

G. W. F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État (Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818)*, trad. Jean-Philippe Deranty, Paris, Vrin, 2002, Bibliothèque des textes philosophiques.

G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 7, La philosophie moderne*, Traduction: P. Garniron, Paris, Vrin, 1991, p. 1854.

G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Flammarion, Paris, 2012, Traduction: Jean-Pierre Lefebvre.

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.

G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, t. 1 : La Logique Objective*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Éditions Montaigne, 1947.

G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, Traduction: J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

Geraets, T. F. (1986). « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système », *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 3–13, <https://doi.org/10.7202/400212ar>

Henri Denis, « Société civile hégélienne et capitalisme », dans Guy Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel*, Presses Universitaires de France, Travaux du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et sur Marx, 1986, p. 47-88.

Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974.

Jacques d'Hondt, « La personne et le droit abstrait selon Hegel », dans Guy Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel*, Presses Universitaires de France, Travaux du Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx, 1986, p. 89-123.

Jean-François Kervégan, « Figures du droit dans la phénoménologie de l'esprit. La phénoménologie comme doctrine de l'esprit objectif? », dans *Revue internationale de philosophie*, 2007/2, No 240, p. 193-214.

Kervégan, J.-F. (1995). « La vie éthique perdue dans extrêmes... », Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la Sittlichkeit, *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 371–388. <https://doi.org/10.7202/400921ar>.

Jean-Louis Vieillard-Baron, « Le prince et le citoyen: Pouvoir et propriété du corps selon Hegel », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2001/1, No 29, Presses Universitaires de France, p. 107-118.

Joachim Ritter, « Hegel et la Révolution française », suivi de *Personne et propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 65-87.

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Traduction: David E. Green, New York, Presse Universitaire Columbia, 1964.

Karl Marx, *Le Capital, Critique de l'économie politique, Livre premier, Le procès de production du capital*, Paris, Quad- rige / Puf, 1993.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works, Volume 3 (Œuvres complètes, tome 3)*, Progress Publishers, Moscou, 1975.

Mikhail Xifaras, « L'individualisme possessif, spéculatif (et néanmoins romain) de Hegel. Quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété » dans *Hegel, penseur du droit*, sous la direction de Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse, CNRS Éditions, Paris, 2004, p. 63-79.

Paul Lafargue, *La Propriété, origine et évolution: thèse communiste*, Société Anonyme d'Imprimerie de Villefranche- de-Rouergue, 1895.

R. Bodei, « La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel », *The Absolute Spirit*, T. Geraets éd., Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

Stepelevich, Lawrence S., *The Young Hegelians: An Anthology*; Ruge, Arnold, « Hegel's 'Philosophy of Rights' and the Politics of our Times » (1842), Presse Universitaire Cambridge, 1983.

Vit Chernyshei-Plan. « La « Sittlichkeit » et les Principes de la philosophie du droit de Hegel », *Philosophie*. 2020. ffdumas-03021187f.

Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*, Presse Universitaire Cambridge, 1999.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı : Kaan Gündeş
Tez Başlığı : *GRUNDLINIEN*'İN εχω-MANTIĞI İLE HEGEL'İN FENOMENOLOJİK
METODOLOJİSİ ARASINDAKİ SİSTEMATİK ÇELİŞKİ
Savunma Tarihi : 05 / 03/ 2024
Danışman : Dr. Öğretim Üyesi Umut Öksüzan

JÜRİ ÜYELERİ:

Unvan, Ad-Soyadı

İmza

Dr. Öğretim Üyesi Ömer Albayrak

Dr. Öğretim Üyesi Umut Öksüzan

Prof. Dr. Türker Armaner

Prof. Dr. Ulun AKTURAN

Enstitü Müdürü