

**UNIVERSITÉ GALATASARAY**  
**INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES**  
**DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE**  
**ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE**

**L'HISTORICITÉ DU MONDE CHEZ HEGEL ET HEIDEGGER**

**THÈSE EN CO-TUTELLE**

Pour l'obtention du grade de Docteur  
de l'Université Galatasaray  
et de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

**Erdal YILMAZ**

**Directeurs de Recherche :**

**Prof. Dr. Zeynep DİREK** (Université Galatasaray)

**Prof. Dr. Jean-François KERVÉGAN** (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

**AVRIL 2017**

## REMERCIEMENTS

Qu'il me soit ici permis de remercier chaleureusement Madame Zeynep Direk et Monsieur Jean-François Kervégan, directeurs de cette thèse, dont la disponibilité sans faille, la bienveillance, les encouragements constants, ainsi que la précision des conseils et des remarques, furent pour moi une aide toujours aussi efficace qu'appréciée dans l'élaboration de mon travail.

Je tiens à assurer Messieurs Bouton, Baser et Acar, de tout mon respect. Je ne puis que demeurer très sensible à l'honneur qu'ils me font en ayant accepté d'être membres du Jury de ma thèse.

Je remercie l'Association pour la Recherche scientifique et technologique de Turquie (TÜBİTAK) pour le soutien financier accordé (Bourse de co-tutelle BİDEB-2014/B, Septembre-2013 et Septembre-2015)

Mes remerciements s'adressent enfin à mon épouse Semengul Yilmaz qui m'a encouragé à chaque étape de cette route difficile, et aux mes chers enfants Mehmet Emir et Ali Ihsan.

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                   |      |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| REMERCIEMENTS                                                                                                     | II   |
| LISTE DES ABRÉVIATIONS                                                                                            | VI   |
| RÉSUMÉ                                                                                                            | VIII |
| ABSTRACT                                                                                                          | XII  |
| ÖZET                                                                                                              | XV   |
| INTRODUCTION                                                                                                      | 1    |
| PREMIÈRE PARTIE : L'HISTORICITÉ DU MONDE CHEZ HEGEL                                                               | 22   |
| CHAPITRE 1 : TROUVER DÉJÀ LÀ UN MONDE                                                                             | 29   |
| Introduction                                                                                                      | 29   |
| 1. 1. La conception hégélienne de la nature                                                                       | 34   |
| 1. 1. 1. La conception hégélienne de la nature en général : l'immédiateté, la relativité et la répétition         | 35   |
| 1. 1. 2. Le développement de la nature et une certaine déhiscence au sein de la nature                            | 40   |
| 1. 1. 3. La vérité de la nature et l'esprit-nature                                                                | 52   |
| 1. 2. La scission du sujet et du monde naturel et le passage au monde humain                                      | 62   |
| 1. 2. 1. Conscience et intériorisation de l'objet                                                                 | 64   |
| 1. 2. 2. Conscience de soi et extériorisation du sujet                                                            | 79   |
| 1. 2. 3. Raison, de la subjectivité représentative au logos                                                       | 93   |
| 1. 3. Le monde du sens et le monde historique dans le cadre de l'esprit subjectif                                 | 109  |
| 1. 3. 1. Le monde du sens : l'esprit subjectif théorique                                                          | 112  |
| 1. 3. 2. Vers l'engendrement du monde : l'esprit subjectif pratique                                               | 119  |
| 1. 3. 3. La volonté de l'intelligence et l'intelligence de la volonté : l'esprit libre                            | 123  |
| Conclusion                                                                                                        | 124  |
| CHAPITRE 2 : ENGENDRER UN MONDE                                                                                   | 130  |
| Introduction                                                                                                      | 130  |
| 2. 1. La réalisation abstraite de la liberté : le moment du droit abstrait                                        | 137  |
| 2. 1. 1. La première forme de la liberté dans l'être-là : la propriété                                            | 138  |
| 2. 1. 2. Une œuvre plus haute de la liberté : le contrat                                                          | 146  |
| 2. 1. 3. La première étape dans l'effectuation de la liberté : le déni du droit                                   | 150  |
| 2. 2. La réalisation concrète, mais subjective de la liberté : le moment de la moralité                           | 153  |
| 2. 2. 1. La liberté subjective dans les déterminations le plus immédiates : le propos et la responsabilité-morale | 157  |

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2. 2. 2. La liberté subjective dans les déterminations la plus concrètes : l'intention et le bien-être         | 159 |
| 2. 2. 3. Le dépassement de la liberté subjective vers une maxime universelle : le bien et la conscience-morale | 162 |
| 2. 3. La réalisation concrète et objective de la liberté : le moment de l'éthicité                             | 167 |
| 2. 3. 1. La liberté sous la figure du sentiment : le concept de famille                                        | 171 |
| 2. 3. 2. La liberté sous la figure du travail : la société civile                                              | 178 |
| 2. 3. 3. La liberté sous la figure de la plénitude objective ou de l'institution culturelle : l'État           | 187 |
| Conclusion                                                                                                     | 201 |
| CHAPITRE 3 : SE LIBÉRER DU MONDE DANS LE MONDE                                                                 | 206 |
| Introduction                                                                                                   | 206 |
| 3. 1. L'émergence de l'esprit dans le monde à travers l'art                                                    | 210 |
| 3. 1. 1. L'adéquation <i>imparfaite</i> entre l'idée et la chose sensible : l'art symbolique                   | 212 |
| 3. 1. 2. L'adéquation <i>parfaite</i> entre l'idée et la chose sensible : l'art classique                      | 215 |
| 3. 1. 3. La négation artistique de l'art : l'art romantique                                                    | 219 |
| 3. 2. L'émergence de l'esprit dans le monde à travers la religion                                              | 224 |
| 3. 2. 1. La religion naturelle                                                                                 | 226 |
| 3. 2. 2. La religion artistique                                                                                | 231 |
| 3. 2. 3. La religion révélée                                                                                   | 234 |
| 3. 3. L'émergence de l'esprit dans le monde à travers la philosophie                                           | 239 |
| 3. 3. 1. La réconciliation du Soi et de l'Être dans les trois figures                                          | 241 |
| 3. 3. 2. La réconciliation du Soi et de l'Être dans l'« unité simple du concept »                              | 245 |
| 3. 3. 3. La réalisation du concept                                                                             | 247 |
| Conclusion                                                                                                     | 250 |
| DEUXIÈME PARTIE : L'HISTORICITÉ DU MONDE CHEZ HEIDEGGER                                                        | 256 |
| CHAPITRE 1 : LA RÉVÉLATION DU MONDE                                                                            | 261 |
| Introduction                                                                                                   | 261 |
| 1. 1. Du monde ambiant révélé comme phénomène à la mondanéité du monde                                         | 263 |
| 1. 1. 1. La préoccupation et le monde non-révélé                                                               | 264 |
| 1. 1. 2. Le caractère référentiel de l'ustensile et la mondanéité du monde                                     | 278 |
| 1. 2. La révélation du monde en tant que sens et non-significativité                                           | 285 |
| 1. 2. 1. La révélation du monde en tant que sens                                                               | 285 |
| 1. 2. 2. L'angoisse et le monde comme non-significativité                                                      | 297 |
| Conclusion                                                                                                     | 306 |
| CHAPITRE 2 : LA SPATIALITÉ DU MONDE                                                                            | 312 |
| Introduction                                                                                                   | 312 |
| 2. 1. Le problème du monde chez Descartes                                                                      | 312 |
| 2. 1. 1. La détermination du monde comme « chose étendue » ( <i>res extensa</i> )                              | 313 |
| 2. 1. 2. Les fondements de la détermination ontologique du monde                                               | 314 |
| 2. 1. 3. Discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde »                                      | 315 |
| 2. 2. Le monde environnant et la spatialité du <i>Dasein</i>                                                   | 318 |
| 2. 2. 1. La spatialité de l'à-portée-de-la-main                                                                | 319 |
| 2. 2. 2. La spatialité constitutive du <i>Dasein</i>                                                           | 321 |
| 2. 2. 3. La spatialité du <i>Dasein</i> et l'espace                                                            | 326 |
| Conclusion                                                                                                     | 329 |
| CHAPITRE 3 : L'HISTORICITÉ DU MONDE                                                                            | 334 |
| Introduction                                                                                                   | 334 |

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. 1. La temporalité comme le fondement ontologique de tous les existentiels                        | 338 |
| 3. 1. 1. La temporalité comme temps originaire                                                      | 340 |
| 3. 1. 2. La temporalité comme temps préoccupé                                                       | 348 |
| 3. 1. 3. La temporalité comme temps vulgaire                                                        | 352 |
| 3. 2. Le sens, le monde et l'historicité                                                            | 354 |
| 3. 2. 1. De la compréhension vulgaire de l'histoire à la constitution fondamentale de l'historicité | 356 |
| 3. 2. 2. De l'historicité primaire à l'historicité secondaire                                       | 365 |
| Conclusion                                                                                          | 370 |
| CONCLUSION                                                                                          | 375 |
| BIBLIOGRAPHIE                                                                                       | 394 |
| INDEX DES NOMS                                                                                      | 404 |



## LISTE DES ABRÉVIATIONS

### Œuvres de Hegel

- CE I-III : *Cours d'Esthétique I-III*, trad. Jean-Pierre Lefebvre et Veronika Von Schenck.
- E I : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. 1 : *La Science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois.
- E II : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. 2 : *La Philosophie de la Nature*, trad. Bernard Bourgeois.
- E III : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. 3 : *La Philosophie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois.
- FS : *Foi et Savoir : Kant-Jacobi-Fichte*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux.
- GW : *Gesammelte Werke*, éd. K. Düsing et H. Kimmerle.
- GW6 : *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*.
- GW7 : *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*.
- LHP : *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, trad. J. Gibelin.
- LM : *Logique et Métaphysique*, Iéna, 1804-1805, trad. D. Souche-Dagues.
- LPH : *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. J. Gibelin.
- LPR I : *Leçons sur la Philosophie de la Religion : Introduction au Concept de la Religion*, t. 1, trad. Pierre Garniron.
- LPR II : *Leçons sur la Philosophie de la Religion : La Religion Déterminée : Les Religions Antiques, Africaines et Orientales*, t. 2, trad. Gilles Marmasse.
- LPR III : *Leçons sur la Philosophie de la Religion : La religion Accomplie*, t. 3, trad. Pierre Garniron.
- PhE : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad., t. 1-2, tr. Jean Hyppolite.
- PPD : *Principe de la Philosophie du Droit*, trad. J. –F. Kervégan, 3<sup>e</sup> édition.
- RH : *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou.
- SL I : *Science de la Logique : La Doctrine de l'Être*, trad. par Jarczyk-Labarriere.

- SL II : *Science de la Logique : La Doctrine de l'Essence*, trad. G. Jarczyk & P. J. Labarrière.
- SL III : *Science de la Logique : La Doctrine du Concept*, trad. G. Jarczyk & P. J. Labarrière.
- W : *Werke in zwanzig Bänden*, éd. Moldenhauer et Michel.
- W3 : *Phänomenologie des Geistes*.
- W5 : *Wissenschaft der Logik : Die Objektive Logik (Die Lehre vom Sein)*.
- W6 : *Wissenschaft der Logik : Die Objektive Logik (Die Lehre vom Wesen) et Die Subjektive Logik (Die Lehre vom Begriff)*.
- W7 : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.
- W8 : *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften : Die Wissenschaft der Logik*.
- W9 : *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften : Die Naturphilosophie*.
- W10 : *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften : Die Philosophie des Geistes*.
- W13-15 *Vorlesungen über die Ästhetik I-III*.

### **Œuvres de Heidegger**

- CFM : *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique : Monde-Finitude-Solitude*, trad. Daniel Panis.
- ET : Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau.
- GA: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann.
- GA2 : *Sein und Zeit*.
- GA24 : *Die Grundprobleme der Phenomenologie*.
- GA26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*.
- GA29/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*.
- PFP : *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine.

### **Autres**

- CPR : Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud.
- MVR : Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, trad. A. Burdeau.

## RÉSUMÉ

Bien que de nos jours nous parlons aisément du monde lui-même en le différenciant de la nature, nous sommes tentés de croire que le « monde » où nous nous engageons est la nature immédiate, celle des objets inanimés. Cependant, nous sommes également tentés de défendre l'idée selon laquelle le monde est historico-culturel.

Jusqu'à la *philosophie critique* de Kant, il n'était pas facile de parler du monde lui-même, c'est-à-dire de parler aisément du monde en le différenciant de la nature. Bien sûr, les concepts de monde comme *kosmos*, *mundus*, *universitas*, ont toujours constitué une part de la philosophie occidentale. Cependant, avant Kant, les réflexions philosophiques se sont relativement peu penchées sur le concept du monde lui-même. Si nous regardons du côté de la Grèce, nous pouvons voir que le *kosmos* y était un « tout ordonné » ou un « monde ordonné et contenu au sein de l'univers ». La notion de *kosmos* comme un tout ordonné a été conservée jusqu'à Kant, dans le sens d'une cosmologie définie comme l'explication rationnelle du monde. Nous appelons cette logique classique le *monde métaphysique*. Le *monde métaphysique*, qui contient les conceptions du monde issues de Platon et d'Aristote jusqu'aux écrits pré-Critiques de Kant, défend l'idée qu'il y a une essence intemporelle et un tout ordonné qui supportent le concept de monde de l'univers physique jusqu'à la désignation de sphères séparées telles que le monde sensible et le monde intelligible.

La *Critique de la raison pure* change le statut du monde en philosophie parce qu'elle transforme le statut épistémologique du concept du monde. Pour lui, le monde comme un tout n'est qu'une idée. Il est une idée qui signifie que le monde n'est pas donné ontologiquement, ni connu discursivement. Le monde n'est qu'une idée *régulatrice* de la raison. C'est l'idée du monde comme principe de la raison qui nous permet de parler d'ensemble des phénomènes. Puisque pour Kant les fonctions des idées sont régulatrices, nous appelons cette solution critique le monde *régulateur*. Le monde *régulateur* ne signifie pas qu'il y a une essence intemporelle et un tout ordonné qui supportent le concept de monde de l'univers physique. Nous obtenons le monde comme idée régulatrice et unité systématique à travers le progrès de l'exercice de notre raison. Cela entraîne un changement révolutionnaire dans la théorie traditionnelle du monde. Dès lors, nous sommes amenés à inférer que la métaphysique *traditionnelle* avance avec une erreur d'un monde *tout-prêt*. Ainsi Kant traite le monde *régulateur* comme une alternative au monde de la métaphysique traditionnelle.

Avec la conception du « monde régulateur », la philosophie *critique* de Kant a changé profondément la compréhension du concept de monde dans l'Histoire de la philosophie. Ce changement a influencé les recherches philosophiques tout au long du dix-neuvième siècle. Hegel est un philosophe de ce siècle et il a été influencé par la conception kantienne du monde. Hegel a tenté d'établir un concept plus solide du

monde *catégorial* sans le recours au monde *régulateur* de Kant, qu'il considère comme bien trop subjectif. Le monde comme simple apparence ne peut être qu'en échec lorsque la conscience se prend elle-même comme son propre objet et s'élève à un niveau suffisant d'objectivité tel qu'elle peut reconnaître le monde comme esprit. Selon Hegel, le monde est mis en forme comme monde par le langage, la science, la religion, l'art, la philosophie, l'économie, le droit, qui ne sont pas des créations individuelles mais s'inscrivent dans des collectivités, des valeurs et des savoirs transmis. Pour Hegel, ce n'est que quand le monde est pris comme esprit qu'il est possible de le saisir véritablement. C'est pourquoi, pour lui, le monde est d'abord un monde *hérité*, un ensemble de valeurs morales *déjà réalisées*, c'est-à-dire que le monde est un « héritage ». Pour différencier le monde de la nature, on doit, selon Hegel, mettre l'accent sur le fait que c'est par l'histoire qu'est créé le monde. On peut dire que pour Hegel le monde se déploie par l'« histoire », et par la « liberté » qui est à la source de l'histoire.

La réaction contre la philosophie *critique* de Kant a continué dans la première moitié du vingtième siècle, et particulièrement dans le travail de Heidegger. Les critiques heideggériennes de Kant, avec l'importante notion d'être-au-monde, sont claires et développées. Heidegger détermine l'essence du *Dasein* comme « l'être-au-monde ». Être-au-monde a à voir avec le monde non comme concept mais comme phénomène, que Heidegger situe au-delà des rapports traditionnels entre sujets et objets. Il situe également le phénomène du monde dans une série de structures contextuelles et immergées qui donnent ultimement au *Dasein* une perspective mondaine du monde comme un tout. Enfin, Heidegger indique que le monde est historial. Nous constatons que Hegel et Heidegger mettent l'accent sur l'aspect historial du monde, tandis que Kant met plutôt l'accent sur l'aspect subjectif du monde. Dans notre étude, nous analysons les conceptions hégéliennes et heideggériennes de l'historicité du monde et nous comparons ces deux conceptions.

Deux questions principales dirigent notre étude :

- Comment doit-on aborder la différence entre ce qui est toujours déjà là (la nature) et le monde ?

- Et dans quelle mesure faut-il imputer au sujet (ou à l'esprit ou au *Dasein*) le pouvoir de donner forme au monde ou le pouvoir de constituer le monde ?

Cette étude se compose d'une introduction générale, de deux parties divisées chacune en trois chapitres, et d'une conclusion générale. La Première Partie, que nous consacrons à Hegel, se compose de trois chapitres intitulés : « Trouver déjà là un monde », « Engendrer un monde », et « Se libérer *du* monde *dans* le monde ». La deuxième Partie, que nous consacrons à Heidegger, se compose également de trois chapitres intitulés : « La révélation du monde », « La spatialité du monde », et « L'historicité du monde ». Résumons à présent le contenu de chaque partie et de chacun des chapitres les composant.

Dans le premier chapitre de la partie consacrée à Hegel, intitulé « Trouver déjà là un monde », nous portons notre attention d'abord sur la conception hégélienne de la nature, c'est-à-dire l'aspect naturel du monde ou le monde naturel. En analysant cet aspect, nous cherchons à saisir la conception hégélienne de la nature. Pour ce faire, nous expliquons la conception hégélienne de la nature générale, et puis par l'âme ou l'esprit-nature qui est l'objet de l'*Anthropologie*, nous passons de la nature à l'esprit. L'esprit-nature (l'âme animale) est une unité de l'âme et du monde. En analysant l'*Anthropologie*, nous montrons que la sensation, puis le sentiment, apportent une certaine déhiscence dans l'unité de l'âme et du monde. Mais la

séparation du sujet et du monde naturel est commencée par la Conscience. En examinant les moments, -conscience, conscience de soi et raison-, de la *Phénoménologie*, nous voyons de plus en plus le passage du monde naturel au monde historique. Dans l'esprit subjectif théorique et pratique, c'est-à-dire dans la *Psychologie*, nous examinons le monde du Sens et du monde historique qui ne mettent pas encore à distance le monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté.

Dans le deuxième chapitre de la partie consacrée à Hegel, c'est-à-dire l'« Engendrer un monde », nous abordons la « seconde nature », ou le « monde historico-culturel » qui se dévoile par la liberté. L'idée hégélienne d'« Engendrer un monde » est expliquée plutôt à partir du concept de l'« esprit objectif ». Ce dernier est analysé à partir du « droit » qui signifie la liberté en général en tant qu'idée. Dès lors, nous montrons que le droit dans le sens hégélien est « une seconde nature ». Et celle-ci est le monde produit à partir de l'esprit lui-même, celui où se situe la liberté effectuée qui est le système du droit. Ensuite, nous remarquons que cette liberté s'inscrit dans le monde en déployant trois types de lois : juridique, morale et éthique. Dans ces trois niveaux de droit où l'Esprit se réalise comme « seconde nature », le monde est de plus en plus historico-culturel.

Dans le troisième chapitre de la partie de notre thèse consacrée à Hegel, - « Se libérer *du* monde *dans* le monde », nous nous concentrons sur la conception hégélienne de l'« esprit absolu » parce que la libération du monde s'accomplit, selon Hegel, dans l'esprit absolu. Dans la philosophie hégélienne, ce n'est que *dans* le monde que l'on peut se libérer *du* monde. L'esprit absolu réconcilie en lui l'activité subjective et l'être objectif. L'esprit fait cette réconciliation en accomplissant l'auto-mouvement de soi. Enfin, en se manifestant en tant qu'imagination sensible dans l'art et en tant que représentation dans la religion, l'esprit s'accomplit dans la Philosophie. C'est pourquoi nous analysons le « dévoilement de l'esprit » dans l'art, dans la religion et dans la Philosophie à l'égard de notre sujet, « se libérer *du* monde *dans* le monde ».

Dans le premier chapitre de la partie de notre thèse consacrée à Heidegger, intitulé « La révélation du monde », nous analysons en premier lieu le monde ambiant, et nous parvenons ainsi au phénomène du monde. À partir de cela, nous cherchons de clarifier la mondanéité du monde en général. Ensuite, nous examinons la révélation du monde chez Heidegger en tant que sens et non-significativité.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, c'est-à-dire « La spatialité du monde », nous analysons le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde. Heidegger aborde le problème de la spatialité du monde en analysant la compréhension cartésienne du monde. C'est pourquoi nous livrons les explications que Heidegger donne de la compréhension cartésienne. Enfin, nous mettons en lumière le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde.

Dans le dernier chapitre de la partie de ma thèse consacrée à Heidegger, c'est-à-dire « L'historicité du monde », nous remarquons que le monde chez Heidegger est historial. Le sens en tant que monde aussi est également historial. Mais l'être historial et le monde se fondent dans la temporalité. C'est la raison pour laquelle, pour rendre compte de l'historicité du sens du monde chez Heidegger, il faut détailler la conception heideggérienne de la temporalité. Dans cette optique, nous dévoilons d'abord la temporalité au sens heideggérienne, puis l'historicité, et l'historicité du Dasein et l'historicité du monde.

Dans la conclusion générale de cette étude, après avoir précisé les conséquences auxquelles nous arrivons concernant la compréhension de l'historicité du monde par nos deux philosophes, nous comparerons ces deux compréhensions de l'historicité du monde. Nous déterminerons les structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'historicité du monde.



## ABSTRACT

Though, in our time, we readily speak of the world as distinct from nature, we are nevertheless tempted to believe that the "world" in which we engage is the immediate nature consisting of inanimate objects. However, we are also tempted to defend the idea that the world is historico-cultural.

Up to Kant's *critical philosophy*, it was not easy to speak of the world itself; that is, to speak of the world as distinct from nature. Of course, the concepts of the world as *kosmos*, *mundus*, *universitas* have always played a significant role in Western philosophy. However, before Kant, philosophical reflections paid little attention to the concept of the world itself. If we look at the Ancient Greek philosophy, we can see that the *kosmos* was an "ordered whole" or a "world ordered and contained within the universe". The notion of *kosmos* as an ordered whole has been preserved until Kant within the framework of a cosmology defined as the rational explanation of the world. We call this classical worldview *the metaphysical world*. *The metaphysical world*, which contains the conceptions of the world from Plato and Aristotle up to Kant's pre-Critical writings, defends the idea that there is a timeless essence and an ordered whole that captures the world from the physical universe to the distinction between separate spheres such as the sensible world and the intelligible world.

*The Critique of Pure Reason* changes this status of the world in philosophy because it transforms the epistemological status of the concept of the world. For Kant, the world as a whole is nothing but an idea. It is an idea that signifies that the world is not given ontologically, nor known discursively. The world is only a *regulative* idea of reason. It is the idea of world as the principle of reason that enables us to speak of phenomena as a whole. Since, for Kant, the function of ideas is regulative, we call this critical solution the *regulative world*. The *regulative world* does not mean that there is a timeless essence and an ordered whole that captures the concept of the world of the physical universe. We understand the world as a regulative idea and a systematic unity through the exercise of our reason. This implies a revolutionary change in the traditional theory of the world. Hence, we are led to infer that the *traditional metaphysics* has started with an error of taking the world as a ready-made whole. Thus, Kant treats the regulative world as an alternative to the world of traditional metaphysics.

With the concept of the "regulative world," Kant's *critical philosophy* profoundly changed the understanding of the concept of the world in the History of Philosophy. This change influenced philosophical research throughout the nineteenth century. As a philosopher of this century, Hegel was influenced by the Kantian conception of the world. He attempted to establish a more concrete concept; that is,

the *categorical* world, by no means appealing to Kant's idea of the regulative world, which he considered as too subjective. The world as a mere appearance can only be a failure since consciousness takes itself as its own object and rises to a sufficient level of objectivity so that it can recognize the world as spirit. According to Hegel, the world is constituted as a world by language, science, religion, art, philosophy, economics and law, which are not the creations of an individual mind but necessarily inscribed in a community, values and knowledge. For Hegel, it is only when the world is taken as a spirit that it is possible to grasp it truly. For this reason, for him, the world is first and foremost an *inherited* world, a set of moral values *already realized*; which is to say, the world is a "tradition." To distinguish the world from nature, we must, according to Hegel, emphasize that it is through history that the world is created. Thus, for Hegel the world unfolds by "history" and by "freedom" which is at the source of history.

The responses against Kant's *critical* philosophy continued in the first half of the twentieth century, particularly in Heidegger's work. Heidegger's criticism of Kant can be clearly seen in his emphasis on the notion of being-in-the-world. Heidegger determines the essence of *Dasein* as "being-in-the-world". Being-in-the-world is not a concept but a phenomenon, which Heidegger places beyond the traditional dichotomy between subject and object. He also situates the phenomenon of the world in a series of contextual and immersed structures that ultimately give *Dasein* a worldly perspective of the world as a whole. Finally, Heidegger indicates that the world is historical. Thus, whereas Hegel and Heidegger emphasize the historical aspect of the world, Kant emphasizes the subjective aspect of the world. In our study, we will analyze the Hegelian and Heideggerian conceptions of the historicity of the world.

Two main questions will guide our study :

- How should we approach the difference between what is always already there (nature) and the world ?
- And to what extent does the subject (or spirit or *Dasein*) have the power to shape and constitute the world ?

This study consists of a general introduction, followed by two parts divided into three chapters, and a general conclusion. The first part, which we dedicate to Hegel, is composed of three chapters entitled respectively as "Finding a World Already There", "Generating a World", and "Freeing Oneself *from* the World *within* the World". The second part, which we dedicate to Heidegger, is also composed of three chapters entitled respectively as "The Revelation of the World", "The Spatiality of the World", and "The Historicity of the World". Let us now summarize the content of each part and each chapter.

In the first chapter of the part devoted to Hegel, entitled as "Finding a World Already There", we focus first on the Hegelian conception of nature, that is, the natural aspect of the world or the natural world. In analyzing this aspect, we seek to grasp the Hegelian conception of nature. To do this, we explain the Hegelian conception of the general nature, and then through the soul or spirit-nature, which is the object of *Anthropology*, we pass from nature to spirit. The spirit-nature (the animal soul) is a unity of soul and world. By analyzing *Anthropology*, we show that sensation, and then feeling, brings a certain dehiscence within the unity of the soul and the world. However, the separation of the subject and the natural world is begun by Consciousness. In examining the moments, -consciousness, consciousness of oneself and reason, - of the *Phenomenology*, we gradually see the transition from the

natural world to the historical world. In both theoretical and practical subjective spirits, that is, in *Psychology*, we examine the world of Sense and the historical world, which does not distinguish the world as an object in order to reconcile itself with it and become conscious of its own freedom.

In the second chapter of the part devoted to Hegel, that is, "Generating a World," we approach the "second nature", or the "historical-cultural world" revealed by freedom. The Hegelian idea of "generating a world" is explained rather on the basis of the concept of the "objective spirit". The latter is analyzed from the point of view of "right", which means freedom in general as an idea. From this point on, we show that the right in the Hegelian sense is "second nature". And this is the world produced from the spirit itself in which freedom is realized, which is the system of right. Then, we note that this freedom is inscribed in the world by deploying three types of laws: legal, moral and ethical. In these three levels of law where the Spirit is realized as a "second nature", the world gradually becomes historico-cultural.

In the third chapter of the part devoted to Hegel, "Freeing Oneself *from* the World *within* the World", we concentrate on the Hegelian conception of the "absolute spirit" because for Hegel the liberation of the world is realized in the absolute spirit. In the Hegelian philosophy, it is only *within* the world that we can free ourselves *from* the world. The absolute Spirit reconciles in itself the subjective activity and objective being. The Spirit makes this reconciliation by realizing its own self-movement. Finally, by manifesting itself as sensible imagination in art and as representation in religion, the spirit is realized in Philosophy. For this reason, we analyze the "Unveiling of Spirit" in art, religion and philosophy from the point of view of our subject matter, "freeing oneself *from* the world *within* the world".

In the first chapter of the part devoted to Heidegger, "Revelation of the World," we first analyze the ambient world and thus arrive at the phenomenon of the world. By following this, we seek to clarify the worldliness of the world in general. Next, we examine the revelation of the world in Heidegger as sense and non-signification.

In the second chapter of this part, "Spatiality of the World," we analyze the role of spatiality in Heidegger's understanding of the world. Heidegger approaches the problem of the spatiality of the world by first analyzing the Cartesian understanding of the world. This is why we appeal to the Cartesian approach as Heidegger explains it. Finally, we highlight the role of spatiality in the Heideggerian understanding of the world.

In the last chapter of the part devoted to Heidegger, "Historicity of the World," we emphasize that the world in Heidegger is historical. The sense as world is also historical. But both the historical being and the world are grounded in temporality. This is why, in order to account for the historicity of the sense of the world in Heidegger, we must elaborate the Heideggerian conception of temporality. From this perspective, we first explain temporality in the Heideggerian sense, then historicity, and then the historicity of Dasein and the historicity of the world.

As a general conclusion of this study, after having clarified the consequences that we have reached, we shall compare Hegel and Heidegger's analyses of the historicity of the world. We will determine the Hegelian structures in the Heideggerian thought of the historicity of the world.

## ÖZET

Günümüzde “dünya”nın kendisine dair, onu doğadan farklılaştırarak, kolayca konuşabilmemize rağmen, içine gömüldüğümüz “dünya”nın “dolayumsuz doğa”, “cansız nesneler doğası” olduğuna inanmaya, bununla birlikte, “dünya”nın tarihi-kültürel olduğu fikrini aynı düzeyde savunmaya eğilimliyizdir.

Kant’ın *eleştirel* felsefesine kadar, “dünya”yı “doğa”dan farklılaştırarak konuşmak hiç de kolay değildi. Elbette ki, *kosmos*, *mundus*, *universitas*, gibi “dünya”ya dair kavramlar daima Batı Felsefe’sinin bir parçasını oluşturmuştur. Fakat, Kant öncesi felsefi düşünüş bizatihi “dünya” kavramı üzerine kısmen eğilebilmiştir. Eğer, Yunan’a bakacak olursak, *kosmos*’un “düzenli bir bütün”, “evrenin içinde bulunan ve düzenli olan bir bütün” olarak kavrandığını görürüz. “Düzenli bir bütün” olarak *kosmos* mefhumu, Kant’a kadar, “dünya”nın rasyonel açıklaması olarak kozmoloji alanında, muhafaza edilmiştir. Biz, “dünya”ya dair bu klasik düşünme biçimine “*metafizik dünya*” anlayışı diyoruz. “Dünya”ya dair Platon ve Aristoteles’ten Kant’ın *eleştirel* öncesi yazılarına kadarki anlayışları içeren bu “*metafizik dünya*” anlayışı şu fikri savunur: “fiziki evren”den akli dünya ve hissi dünya gibi farklı alanların belirlenmesine kadar “dünya” hakkındaki tüm kavramları besleyen, zamanla kayıtlı olmayan bir “öz” ve bir “düzenli bütün” vardır.

*Kritik Aklın Eleştirisi*, “dünya” kavramının epistemolojik statüsünü değiştirmek suretiyle onun felsefe alanındaki cari konumunu da değiştirir. Kant’a göre, bir “bütün” olarak “dünya” yalnızca bir ideadır ki bu “dünya”nın ontolojik olarak verilmediği ve diskursif tarzda bilinmeyeceği anlamına gelir. Dünya yalnızca aklın *düzenleyici* bir ideasıdır. Kant’a göre aklın ilkesi olarak dünya ideası bize “fenomenler toplamı”na dair konuşma imkanı sunar. Kant’ın felsefesinde, ideaların işlevi “düzenlemek” olduğundan, dünyaya dair bu Kantçı yaklaşımı “*düzenleyici dünya* (*monde régulateur*)” kavramsallaştırması ile tanımlıyoruz. “*Düzenleyici dünya*” yaklaşımı, fizik evrene dair dünya kavramını destekleyen zamanla kayıtlı olmayan bir “öz” ve bir “düzenli bütün” olduğu fikrini benimsemez. Aklımızın faaliyeti sonucu “dünya”yı “düzenleyici bir idea” ve “sistematik bir birlik” olarak ediniriz. Bu, “dünya”ya dair geleneksel teorilerde devrimvari bir değişiklik meydana getirir. “*Metafizik dünya*” ve “*düzenleyici dünya*” yaklaşımlarına dair analizimizde şu sonuca ulaşırız : *klasik metafizik*, “*metafizik dünya*” yaklaşımı ile yanlış bir şekilde “dünyayı” *hazır-bir-bütün* olarak kabul eder. Kant, “*düzenleyici dünya*” fikriyle, klasik metafiziğin dünyaya dair yaklaşımına bir alternatif oluşturmuş olur.

“Düzenleyici dünya” anlayışıyla, Kant’ın *eleştirel* felsefesi, felsefe tarihinde “dünya kavramı”na dair yaklaşımları derin bir şekilde değiştirmiştir. Bu değişim 19. yüzyıldaki felsefi çalışmaları önemli oranda etkilemiştir. “Dünya”ya dair Kantçı yaklaşımdan etkilenen söz konusu yüzyıl filozoflarından biri de Hegel’dir. Hegel, Kant’ın “*düzenleyici dünya*” fikrine müracaat etmeksizin, “*kategorik dünya*”

düşüncesinden daha sağlam bir kavram tesis etmeye çalışır, çünkü ona göre Kant'ın yaklaşımı oldukça *öznel*dir. Ona göre, “Dünya”nın yalın bir tezahür olduğu yaklaşımı, yalnızca *bilinç* kendini kendi gerçek nesnesi olarak aldığı ve “dünyayı” Geist olarak tanımakla “nesnellikte” yeterli düzeye yükseldiğinde, başarısızlığa uğrar. Hegel’e göre, “dünya”, dünya olarak, fertlerin yaratımı olmayan fakat kolektifliğe, değerlere, nesiller arasında aktarılan bilgiye gömülü olan dil, bilim, din, sanat, felsefe, ekonomi, hukuk vasıtasıyla biçimlenir. “Dünya” yalnızca Geist olarak kabul edildiğinde, onun yakalanabilmesi mümkündür. Bu sebeptendir ki Hegel’e göre “dünya”, öncelikle “*miras alınmış dünya*”dır, *evvelce realize edilmiş* ahlaki değerlerin bütünüdür. Diğer bir ifadeyle, “dünya” bir mirastır. “Dünya”nın “doğa”dan farklı olduğunu ortaya koymak için, Hegel’e göre, “dünya”nın tarih vasıtasıyla tesis edildiği fikrine vurgu yapmak gerekir. Ona göre, “dünya”nın kendisini tarih yoluyla ve tarihin kökeninde de bulunan “özgürlük” yoluyla açıkladığını söyleyebiliriz.

Kant'ın *eleştirel* felsefesine karşı reaksiyonlar 20. yüzyılın ilk yarısında da devam etmiştir. Bunu özellikle Heidegger'in çalışmalarında görebiliriz. Kant'a dair Heideggerci eleştirinin aşıkırlığı, onun “dünya-da-olmaklık” mefhumuna verdiği önem ile görülebilir. Heidegger, Dasein'in özünü, “dünya-da-olmak” olarak belirler. “Dünya-da-olmak” “dünya”nın kavram olarak değil, fakat “fenomen” olarak görülmesi ile anlaşılabilir. Heidegger'in “dünya fenomen”ni, özne ve nesne arasındaki geleneksel bağıntıların ötesine yerleşir. Bununla birlikte, Heidegger, “dünya fenomeni”ni, Dasein'a bir bütün olarak “dünya”ya dair dünyasal bir perspektif veren bağlam (contextuelle) yapısına yerleştirir. Nihayetinde Heidegger, dünyanın tarihsel (geschichtlich/historial) olduğunu belirtir. Hegel ve Heidegger'in bizatihi “dünya”ya dair düşüncelerine ilişkin analizlerimiz bize gösteriyor ki her iki filozof da “dünya”nın *tarihsel* (geschichtlich) veçhesine vurgu yaparken, Kant, “dünya”nın *özel* veçhesine vurgu yapıyor. Bu çalışmamızda, “dünyanın tarihselliği”ne dair Hegelci ve Heideggerci yaklaşımları inceliyoruz. Nihayetinde de her iki yaklaşım arasında kısa bir karşılaştırma yapıyoruz.

İncelemiz iki temel soru etrafında organize edildi :

- Orada halihazırda olan (doğa) ile “dünya” arasındaki farkı nasıl açıklayabiliriz?

- Özneye (veya Geist'a veya Dasein'a) “dünya”ya form verme gücünü veya “dünya”yı tesis etme gücünü hangi ölçüde atfetmek gerekir?

Bu inceleme bir genel giriş, iki kısım (ki herbiri üç bölüm içermektedir) ve bir genel sonuçtan oluşmaktadır. Hegel üzerine olan ilk kısım şu üç bölümden oluşur: “Oradaki Halihazırda Olan Dünyayı Bulmak”, “Bir Dünyaya Yol Açmak” ve “Dünyada Kalarak Dünyadan Özgürleşmek”. Heidegger üzerine olan ikinci kısım ise şu üç bölümden oluşur : “Dünyanın Açıklanması”, “Dünyanın Uzamsallığı” ve “Dünyanın Tarihselliği”. Şimdi iki kısmın içerdiği altı bölümün içeriğini kısaca özetleyelim.

Hegel üzerine olan ilk kısmın “Oradaki Halihazırda Olan Dünyayı Bulmak” bölümünde, dikkatimizi öncelikle doğaya dair Hegelci yaklaşım üzerine, yani dünyanın doğal veçhesi üzerine, doğal dünya üzerine odaklıyoruz. Bu veçheyi incelemek suretiyle, doğaya dair Hegelci kavrayışı açıklıyoruz. Bunu yapmak için de incelememiz, Hegel'in “genel” doğa anlayışını analiz etmek suretiyle ve sonrasında *Antropoloji*'nin nesnesi olan ruh, Geist-doğa analizi vasıtasıyla, “doğa”dan Geist analizine geçiyor. Geist-doğa, ruh ve dünyanın birliğidir. *Antropoloji*'yi analiz etmek suretiyle, “duyum”un ve sonrasında “duygu”nun sözkonusu dünya ve ruh birliğinde

bir çatlama oluşturduğunu gösteriyoruz. Bununla birlikte özne ve doğal dünya arasındaki ayrım *bilinç* ile başlamaktadır. *Fenomenolojinin, Bilinç, Öz Bilinç ve Akıl*, safhalarını analiz etmek suretiyle, aşama aşama doğal dünyadan tarihsel dünyaya doğru geçiş yapıldığını gösteriyoruz. Teorik ve Pratik *Öznel Geist*'ta, yani *Psikoloji* safhasında ise, kendisiyle yeniden birleşmek için ve özgürlüğünün bilincini edinmek için dünyayı nesne olarak karşısına koymayan *anlam dünyası* ile *tarihsel dünyayı* inceliyoruz.

“Bir Dünyaya Yol Açmak” adlı ikinci bölümde, özgürlük vasıtasıyla kendini açımlayan “ikinci doğa”yı, “tarihsel-kültürel dünya”yı inceliyoruz. “Bir Dünyaya Yol Açmak” a dair Hegelci fikir “nesnel Geist” kavramından hareketle açıklanıyor. *Nesnel Geist* ise “idea olarak özgürlük” anlamına gelen “hukuk”tan hareket eder. Buradan hareketle, Hegelci anlamda “hukuk”un “ikinci doğa” anlamına geldiğini gösteriyoruz. Bu ikinci doğanın, Geist’in kendisinden hareketle tesis edilen bir dünya olduğunu, yani *realize edilmiş özgürlüğün* bulunduğu dünya olduğunu belirliyoruz. “Hukuk sistemi”ni tesis eden işte bu dünyadır. Sonrasında, Hegel’e göre bu özgürlüğün dünyaya üç türden (hukuki, ahlaki ve etik) yasanın açımlanmasıyla yerleştiğini belirliyoruz. Geist’in “ikinci doğa” olarak kendisini gerçekleştirdiği hukukun bu üç düzeyinde, “dünya” gittikçe daha fazla *tarihsel-kültürel* olmaktadır.

“Dünyada Kalarak Dünyadan Özgürleşmek” adlı üçüncü Bölümde, incelememiz “mutlak Geist” üzerine yoğunlaşıyor. Çünkü Hegel’e göre dünyadan özgürleşmek “mutlak Geist”ta gerçekleşiyor. Hegelci felsefede, yalnızca dünyada *kalmak* suretiyledir ki dünyadan özgürleşebiliriz. *Mutlak Geist*, kendinde *özel* aktivite ile *nesnel* varlığı uzlaştırır. Geist, bu uzlaştırmayı, kendinin oto-devinimini tamamlamak suretiyle gerçekleştirir. Geist kendini, sanatta hissi *tahayyül* formunda, dinde *temsil* formunda açım lamayarak felsefede *kavram* formunda kemale erer. Bu sebeptedir ki bu bölümde, Geist’in sanatta, dinde ve felsefedeki “örtüsünü açmasını”, “Dünyada Kalarak Dünyadan Özgürleşmek” açısından inceliyoruz.

Heidegger üzerine olan ikinci kısmın “Dünyanın Açım lanması” başlıklı birinci bölümünde ilk olarak “çevreleyen dünya”yı analiz etmek suretiyle “dünya fenomeni”ne geçiş yapıyoruz. Buradan hareketle de “genel olarak dünyanın dünyasallığını” açıklıyoruz. Sonrasında Heidegger’de “dünya”nın “anlam” ve “anamlı-olmama” olarak açım lanmasını analiz ediyoruz.

“Dünyanın Uzamsallığı” adlı ikinci bölümde, “dünya”ya dair Heideggerci kavrayışta uzamsallığın rolünü inceliyoruz. Heidegger, dünyaya dair kartezyen kavrayışı analiz etmek suretiyle “dünya”nın uzamsallığı problemini inceliyor. Bu sebeptedir ki öncelikle Heidegger’in kartezyen kavrayışa dair yaptığı açıklamaları serimliyoruz. Sonrasında ise “dünya”ya dair Heideggerci kavrayışta uzamsallığın rolünü belirliyoruz.

“Dünyanın Tarihselliği” başlıklı son bölümde, Heidegger’de “dünya”nın tarihsel olduğunu, “Dünya olarak anlamın” da aynı düzeyde tarihsel olduğunu tespit ediyoruz. Heidegger’de “tarihsel olmaklık” ve “dünya” zamansallık üzerine temellenmiştir. Bu sebeptedir ki Heidegger’de “dünya”nın anlamının tarihselliğini dikkate almak suretiyle, zamansallığa dair Heideggerci yaklaşımı detaylıca açıklamamız gerekti. Bu amaçla, öncelikle, Heideggerci anlamda zamansallığı, sonrasında ise tarihselliği ve Dasein’in tarihselliği ile “dünya”nın tarihselliğini açım liyoruz.

Bu incelemenin genel sonuç kısmında ise iki filozofun “dünyanın tarihselliğine” dair yaklaşımları ile ilgili varmış olduğumuz vargıları belirginleştirmek suretiyle onların görüşleri arasında kısa bir karşılaştırma yapıyoruz.

Bu karşılaştırma vasıtasıyla Hegelci yapının “dünyanın tarihselliği”ne dair Heideggerci düşünce içindeki izleğini gösteriyoruz.



## INTRODUCTION

Bien que de nos jours nous parlons aisément du monde en le différenciant de la nature, nous sommes tentés de croire que le « monde » où nous nous engageons est la nature immédiate, celle des objets inanimés. Cependant, nous sommes également tentés de défendre l'idée selon laquelle le monde est historico-culturel.

Nous devons tout de suite souligner que jusqu'à la *philosophie critique* de Kant, il n'était pas facile de parler du monde lui-même, c'est-à-dire de parler aisément du monde en le différenciant de la nature. Bien sûr, les concepts de monde comme *kosmos*, *mundus*, *universitas*, ont toujours constitué une part de la philosophie occidentale. Mais, comme le souligne Sean Gaston, avant Kant, les réflexions philosophiques « se sont relativement peu penchées sur le concept du monde lui-même ».<sup>1</sup> Par exemple, si on regarde du côté de la Grèce, nous pouvons voir que le *kosmos* y était « un tout ordonné ou un monde ordonné et contenu au sein de l'univers. »<sup>2</sup> La notion de *kosmos* comme un tout ordonné a été conservé jusqu'à Kant, « dans le sens d'une cosmologie définie comme explication rationnelle du monde »<sup>3</sup>. En suivant Sean Gaston, nous appelons cette logique classique le *monde métaphysique*.<sup>4</sup> Le *monde métaphysique*, qui contient les conceptions au sujet du monde issues de Platon et d'Aristote jusqu'aux écrits *pré-Critiques* de Kant, défend l'idée qu'« il y a une essence intemporelle et un tout ordonné qui supportent le concept de monde de l'univers physique jusqu'à la désignation des sphères séparées telles que le monde sensible et le monde intelligible ». <sup>5</sup> Selon cette conception, le

---

<sup>1</sup> Sean Gaston, *The Concept of World from Kant to Derrida*, London: Rowman & Utlefield, 2013, p. x.

<sup>2</sup> Ibid., p. 3.

<sup>3</sup> Ibid., p. 4.

<sup>4</sup> Ibid., p. 4.

<sup>5</sup> Ibid., p. xi.

concept du monde était communément employé pour décrire une division absolue entre le sensible et l'intelligible.<sup>6</sup>

La *Critique de la raison pure* change le statut du monde en philosophie, parce que Kant transforme le statut épistémologique du concept du monde en philosophie. Comme le souligne S. Gaston, nous pouvons dire que « le problème du monde émerge, pour Kant, lorsqu'on commence à penser le monde *comme un tout* ». <sup>7</sup> Pour lui, le monde comme un tout n'est qu'une idée.<sup>8</sup> Il est une idée qui signifie que le monde n'est pas donné ontologiquement, ni connu discursivement. Le monde n'est qu'une idée *régulatrice* de la raison. C'est l'idée du monde comme principe de la raison qui nous permet de parler d'ensemble des phénomènes. Puisque pour Kant les fonctions des idées sont régulatrices, avec S. Gaston, nous pouvons appeler cette « solution critique » « le monde *régulateur* ». <sup>9</sup>

Le monde *régulateur* n'est pas l'espace. Il n'est pas toujours déjà là, toujours déjà au commencement des choses. Nous obtenons le monde comme idée régulatrice et unité systématique à travers le progrès de l'exercice de notre raison. Cela ne veut pas dire que nous créons le monde, mais que comme idée *régulatrice*, nous donnons forme au monde. Il s'ensuit que l'on ne prend pas pour acquis que le monde est toujours déjà là, nous précédant toujours comme une totalité entièrement donnée. Cela entraîne un changement révolutionnaire dans la théorie traditionnelle du monde. Nous sommes amenés à inférer que la métaphysique traditionnelle avance avec une erreur d'un monde *tout-prêt*. Ainsi Kant traite-t-il le monde *régulateur* comme une alternative au monde de la métaphysique traditionnelle.

Les « idées régulatrices » de la raison nous permettent aussi de parler de la distinction de la nature et de la liberté. Comme S. Gaston l'indique, Kant oppose « la relation de nature comme des séries de causes naturelles et de la liberté comme possibilité d'un 'être nécessaire et inconditionné' qui se tient 'hors des séries' et amène à un sol intelligible, 'transcendental et inconnu' pour l'ensemble des phénomènes. »<sup>10</sup> En d'autres termes, l'homme est « un des phénomènes du monde

---

<sup>6</sup> Même les philosophes juste avant Kant, Baumgarten et Wolff, se reposent précisément sur la distinction de la métaphysique traditionnelle entre le monde sensible (*mundus sensibilis*) et le monde intelligible (*mundus intelligibilis*).

<sup>7</sup> Sean Gaston, op. cité., p. 9

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., p. 12

<sup>10</sup> Sean Gaston, op. cité., p. 16.

sensible », cependant « il est un objet simplement intelligible ». <sup>11</sup> Par conséquent, nous pouvons dire que « le monde comme idée régulatrice ne délimite pas la forme et la substance du monde sensible et du monde intelligible, mais il révèle plutôt quelque chose qui opère sans avoir le monde comme objet ». <sup>12</sup> Dès lors, nous ne pouvons pas dire que Kant défend l'idée qu'il n'y a pas de monde naturel. Il souligne que pour nous, il n'y a pas de *monde comme tout*. Il en découle que « ce n'est pas la réalité du monde qui est déniée, mais que notre simple concept de monde peut nous donner un accès immédiat et complet à la réalité. »<sup>13</sup> C'est le monde régulateur qui est lié à la somme de l'ensemble des phénomènes, et non avec la somme des objets donnés ou la nature. Enfin, pour Kant, *nous ne pouvons plus simplement poser l'identité du monde et de la nature*.

Malgré sa pensée révolutionnaire à propos du monde dans la *Critique de la raison pure*, la terminologie utilisée pour le monde dans l'analyse kantienne de la moralité, de la politique et de l'anthropologie est plus conventionnelle. <sup>14</sup> Dans ces disciplines, il semble y avoir toujours un monde déjà donné à portée de la main. Le « monde moral » est plus proche de « la distinction métaphysique traditionnelle entre le monde intelligible et le monde sensible qui utilise le terme du 'monde' comme moyen évident en soi d'établir une division intemporelle et inébranlable sous une forme absolue ». En suivant S. Gaston, nous appellerons cela « un usage catégoriel du concept de monde ». <sup>15</sup>

Comme une analyse de la liberté en lien avec la loi morale, la philosophie nous donne le monde moral comme un tout. Comme l'observe Kant, « en tant que le monde serait conforme à toutes les lois morales (tel qu'il peut être suivant la liberté des êtres raisonnables et tel qu'il doit être suivant les lois nécessaires de la moralité), je l'appelle un MONDE MORAL ». <sup>16</sup> Comme on s'y attend, Kant continue en

---

Selon Kant, quand la raison pure essaye de saisir le monde comme un tout, cela nécessite des séries temporelles successives et interminables, dans lesquelles chaque terme conditionne le terme persistant de la métaphysique traditionnelle consiste à penser que le monde peut être donné en entier et une fois. Pour Kant, au contraire, le monde « n'est jamais donné en entier ». La réponse de Kant à cette erreur bien trop commune consiste à dire que la raison est guidée par un principe régulateur bien plus que constitutif. Les idées régulatrices offrent une alternative viable aux erreurs des métaphysiques pré-kantiennes. L'inconditionné peut être pris comme règle et non comme objet. Dans ce sens, l'idée de monde prend en compte « la condition inconditionnelle » de la somme totale de toutes les apparences.

<sup>11</sup> CRP pp. 401-402.

<sup>12</sup> Sean Gaston, op. cité., p. 14 ; Cf. CRP, p. 402.

<sup>13</sup> Sean Gaston, op. cité., p. 14 ; Cf. CRP, p. 441.

<sup>14</sup> Sean Gaston, op. cité., p. 18.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> CRP, p. 545.

distinguant cette « idée d'un monde moral » du « monde intelligible » moral et idéal, et le met en relation avec le « monde sensible ». Toutefois, il termine en réaffirmant que le monde moral ne peut pas être ancré simplement dans la nature et doit toujours avoir en vue « l'idéal du plus grand bien ».

Enfin, nous constatons que la philosophie kantienne nous présente deux nouvelles approches du monde. Les limites de l'idée régulatrice du monde marquent « une rupture avec la tradition théologique et métaphysique qui s'est maintenue longtemps de la connaissance du monde comme un tout sans changement et essentiel »<sup>17</sup>. Cette conception métaphysique du monde est ensuite reconfigurée par la philosophie *critique* « comme monde fondé sur les conditions nécessairement discursives et régulatrices de la connaissance humaine »<sup>18</sup>. Cela nous amène à de nouvelles possibilités offertes par le concept de monde régulateur, par le fait de traiter du monde comme de l'idée d'une unité systématique. Cependant, tandis que Kant remet en question l'usage métaphysique traditionnel du monde pour indiquer les différentes données entre le sensible et l'intelligible, il marque aussi de nouvelles limites dans l'usage du monde comme une fonction des facultés de la naissance du sujet. En philosophie critique, « ce monde catégorial n'exige pas l'utilisation empirique de la raison en vue de connaître le monde comme un tout, mais il s'appuie sur l'impératif de la morale, qui peut être saisie comme un tout ou un ensemble de principes distincts, pour construire les royaumes distincts que sont la nature et la liberté ». <sup>19</sup>

Après Kant, le monde eut de nouvelles limites. Sa philosophie critique marque le début de la fin de l'analyse du monde « comme concept théologique et ontologique évident en soi ». La philosophie kantienne a certainement créé un monde régulateur à la place du monde traditionnel ontologique. Lorsque l'on parle du terme de « monde », il ne signifie plus automatiquement un être immuable, mais en même temps il signifie le monde lui-même autant comme objet certain de l'expérience que comme plateforme pour des formes d'objectivité internes de soi. Ainsi, la philosophie critique de Kant changea profondément la compréhension du concept de monde dans l'histoire de la philosophie. Ce changement a influencé les recherches philosophiques

---

<sup>17</sup> Sean Gaston, op. cité., p. 27.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

tout au long du dix-neuvième siècle. Hegel et Schopenhauer sont les deux philosophes de ce siècle qui sont influencés par la conception kantienne du monde.

Schopenhauer, qui fait de la représentation la donnée première de la conscience, est un exemple d'un aspect du monde régulateur : « le monde est ma représentation »<sup>20</sup>. Cela est, pour Schopenhauer, la vérité pour tout être vivant et connaissant, bien que l'homme seul puisse la porter à la conscience abstraite et réfléchie. Mais, Hegel a tenté d'établir un concept plus solide du monde catégorial sans le recours au monde régulateur de Kant, qu'il voit comme bien trop subjectif. Nous pouvons dire avec S. Gaston que « le monde comme simple apparence ne peut qu'être en échec lorsque la conscience se prend elle-même comme son propre objet et s'élève à un niveau suffisant d'objectivité tel qu'elle peut reconnaître le monde comme esprit. »<sup>21</sup>

On naît dans une famille, et on y est donc éduqué. Cela signifie que nous acceptons son autorité morale. Lorsqu'on cherche du travail, « on a déjà approuvé le principe fondamental de la société au sein de laquelle c'est seulement par la « médiation » du travail que l'on peut *participer* aux biens de celle-ci ».<sup>22</sup> Cela veut dire que « le monde est mis en forme comme monde par le langage, la science, la religion, l'art, la philosophie, l'économie, le droit ..., qui ne sont pas des créations individuelles mais s'inscrivent dans des collectivités, des valeurs et des savoirs transmis. »<sup>23</sup> Pour Hegel, ce n'est que quand le monde est pris comme esprit qu'il est possible de le saisir véritablement. C'est pourquoi, pour Hegel, le monde est d'abord un monde *hérité*, un ensemble de valeurs morales *déjà réalisées*, c'est-à-dire que le monde est un « héritage ». Pour différencier le monde de la nature, on doit, selon Hegel, mettre l'accent sur le fait que c'est par l'histoire qu'est créé le monde. Comme Kostas Papaioannou le souligne, « nature et histoire sont pour nous deux possibilités polairement opposées, d'organisation, de connaissance, d'interopération et d'évaluation de la réalité ambiante »<sup>24</sup>. Enfin, nous pouvons dire que pour Hegel le

---

<sup>20</sup> MVR, §1.

<sup>21</sup> Sean Gaston, op. cité., p. xii.

<sup>22</sup> Eugène Fleischmann, **La Philosophie Politique de Hegel**, Paris : Gallimard, 1992, p. 183.

<sup>23</sup> Christian Berner, **Qu'est-ce qu'une Conception du Monde**, Paris : J. Vrin, 2006, p. 30.

<sup>24</sup> Kostas Papaioannou, **Nature et Histoire dans la Conception Grecque du Cosmos**, Diogène, Janvier-Mars 1959, p. 3.

monde se déploie par l'« histoire », par la « liberté » qui est à la source de l'histoire.

25

La réaction contre la philosophie *critique* de Kant a continué dans la première moitié du vingtième siècle, et surtout dans le travail de Husserl et Heidegger. En proposant une théorie plus originale du monde de la vie (*Lebenswelt*), Husserl a défendu l'idée que Kant n'avait « jamais pénétré » l'énigme du monde. Comme le souligne Emmanuel Housset, « la question du monde n'est pas pour lui une question parmi d'autres, mais la question propre de la philosophie en tant qu'elle n'est pas une connaissance particulière, mais une interrogation sur la possibilité même de la connaissance : comment le sujet peut-il sortir de lui-même pour atteindre le

---

<sup>25</sup> Comme la nature, l'histoire est aussi un sujet autour duquel différentes conceptions se déroulent. La première question sur l'histoire est à propos de son origine. Celle-ci est en générale interprétée de deux façons : on juge que l'histoire est l'œuvre de Dieu ou de la nature. Cette thèse est considérée comme la vision providentialiste de l'histoire. L'idée opposée à cette thèse est que les hommes sont les auteurs de l'histoire. Cette dernière a été désignée par Reinhart Koselleck comme le « principe de faisabilité de l'histoire ». Cf. Christophe Bouton, **le Procès de l'Histoire : Fondements et Postériorité de l'Idéalisme Historique de Hegel**, Paris : J. Vrin, 2004, p. 16.

« À l'époque des Grecs », comme le souligne Christophe Bouton, « l'histoire était conçue comme un mouvement cyclique indéfini, un semble de faits héroïques, ou encore une réserve d'exemples. Avec saint Augustin, l'histoire profane est désormais distinguée de l'histoire sacrée, qui est un processus déterminé, c'est-à-dire une succession d'événements différenciés – la Chute, l'Incarnation et le Jugement dernier – se déroulant selon un temps linéaire orienté vers une fin. » (Christophe Bouton, 2004, p. 15) Nous constatons que l'idée de la faisabilité de l'histoire est initialement précisée et affirmée par Vico. Il dit que la réalité historique est faite par les hommes. Et ils peuvent donc connaître leur histoire parce qu'ils en sont les auteurs. Cependant Vico continue à croire en la Providence. Selon lui, les hommes peuvent faire leur histoire des lois que la Providence a donnée au genre humain. Autrement dit, « les peuples font leur histoire, mais dans le cadre des lois générales qu'ils n'ont pas choisies ».

Nous pouvons dire avec C. Bouton que « la voie est ouverte pour les philosophies rationalistes de l'histoire, fondées sur les notions de la liberté, de progrès, de raison ou de perfectibilité, qui se sont développées à partir de l'époque des Lumières. » (Christophe Bouton, 2004, op. cité., p. 18) Ce type de philosophie s'est élaboré soit en rupture avec la vision providentialiste de l'histoire (Voltaire, Condorcet), soit en complément de celle-ci (Herder, Kant, Lessing, Schelling, Fichte). Le cours des événements est désormais censé résulter de l'humanité elle-même, et non de l'action cachée d'un Dieu. Malgré leurs différences réelles, les conceptions providentialistes et pratiques partagent une même vision téléologique de l'histoire, elles incluent chacune la conviction qu'il existe un sens de l'histoire. Leur différence ne tient pas seulement à l'origine du sens, divine pour l'une, humaine pour l'autre, elle porte également sur le statut de ce sens : pour les partisans de la Providence, cette différence dépend des décrets secrets de Dieu, et reste pour cela en grande partie inaccessible à l'intelligence humaine ; pour les rationalistes, le sens de l'histoire est pleinement intelligible, il peut être dévoilé par la pensée et devenir le privilège d'une philosophie de l'histoire.

Dans la philosophie occidentale, avant l'idéalisme allemand, les philosophes voyaient dans l'histoire l'œuvre d'une puissance supérieure et mystérieuse qui dépasse le pouvoir des hommes. Avec Kant, Fichte et Schelling, cette représentation traditionnelle de l'histoire commence à être progressivement remise en cause. Mais, comme le souligne Christophe Bouton, « c'est uniquement à partir de Hegel que s'opère le bouleversement décisif dans la manière de considérer l'histoire. La philosophie hégélienne de l'esprit assure le passage d'une conception providentialiste ou fataliste de l'histoire, dont la liberté est exclue, à une compréhension moderne des événements comme œuvres des individus et des peuples. » (Christophe Bouton, op. cité., 2004, p. 14) Selon Hegel, c'est la liberté qui est à la source de l'histoire. Hegel est « le penseur qui concilie idéalisme et histoire, en faisant passer la philosophie de l'histoire du fatalisme à la liberté, du providentialisme à la raison, du discours naturaliste à la reconnaissance de l'historicité. » (Christophe Bouton, op. cité., 2004, p. 27).

monde ? »<sup>26</sup> C'est la raison pour laquelle la philosophie « n'étudie pas une partie du monde, mais a pour territoire le monde dans son entier »<sup>27</sup>. Husserl définit donc la phénoménologie comme « une interrogation sur le sens d'être du monde à partir d'une attention au phénomène du monde »<sup>28</sup>. Il reconstitue la relation traditionnelle entre sujet et objet à travers le monde phénoménologique. Husserl élabore une connexion dynamique entre les mondes phénoménologiques coexistants et le monde de la vie, qui offre une perspective plus large et un sol commun de possibilité pour le soi, le monde et les sciences humaines. En contraste avec Kant et Hegel, Husserl commence explicitement avec le monde mais également avec le sujet transcendantal qui constitue déjà le monde phénoménologique.

Tandis que Husserl part de la « subjectivité pure pour penser le sens de la transcendance du monde », Heidegger va tenter de « revenir à la transcendance originaire de l'être au monde ». <sup>29</sup> Les critiques heideggériennes de Kant avec l'importante notion d' « être-au-monde » sont claires. Heidegger détermine l'essence du *Dasein* comme « l'être-au-monde » dans *Être et Temps*. Être-au-monde a à voir avec le monde non comme concept mais comme phénomène, que Heidegger situe au-delà des rapports traditionnels entre sujets et objets. Il situe également le phénomène du monde dans une série de structures contextuelles et immergées qui donnent ultimement au *Dasein* une perspective mondaine du monde comme tout. Selon Heidegger, le *Dasein* a facticement chaque fois son « histoire » et il peut en avoir une parce que l'être de cet étant est constitué par l'historicité.<sup>30</sup> Comme le *Dasein* existe comme être-au-monde l'historicité du *Dasein* est essentiellement l'historicité du monde.

Nous pouvons voir en général que Hegel et Heidegger mettent l'accent sur l'aspect historial du monde tandis que Kant et Husserl mettent l'accent plutôt sur l'aspect subjectif du monde. Nous analysons les conceptions hégéliennes et heideggériennes du monde et comparons ces deux conceptions dans notre recherche. Avant de passer au dévoilement de façon détaillée de l'historicité du monde chez Hegel et Heidegger, nous nous penchons sur les aspects généraux de la conception du monde chez les deux philosophes.

---

<sup>26</sup> Emmanuel Housset, **Husserl et l'Énigme du Monde**, Paris : Seuil, 2000, p. 14.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid, p. 15.

<sup>30</sup> ET, Deuxième section, cinquième chapitre.

Etudier l'historicité du monde telle que l'exposent Hegel et Heidegger revient à interroger l'identité du monde et de la nature. Plus exactement, on est amené à se demander si le monde ne se réduit qu'à une collection d'objets dans la nature. Si on conçoit une différence, il s'agit alors de se demander ce qu'est la fonction de l'homme au sein de cette différence, et ainsi d'étudier le rapport de l'homme et du monde à l'histoire. Dans le système hégélien, nous remarquons que le monde apparaît dans le moment de l'esprit dans le développement de l'Absolu.<sup>31</sup> Dans ce développement, dans la pure forme logique qui est son premier moment, l'Absolu est « en-soi », dans son second moment l'Absolu s'extériorise comme Nature, c'est-à-dire qu'il devient « pour-soi ». Mais, dans le troisième moment, il transcende la Nature et se dévoile comme Esprit, c'est-à-dire qu'il devient « en-soi et pour-soi ». Puisque le monde apparaît dans le moment de l'esprit, le monde n'est pas naturel, mais plutôt spirituel. Hegel indique que « l'on confond celui-ci (le monde) avec la nature, alors qu'il est pourtant une collection de ce qui est spirituel et de ce qui est naturel ». <sup>32</sup> Par-là, nous constatons que le monde, selon Hegel, est une unité collective du spirituel et du naturel. Cependant, l'aspect naturel du monde est aboli dans son aspect spirituel. Ce dernier commencera, pour Hegel, par l'esprit *subjectif*. Celui-ci est une sphère de l'esprit, ses deux autres sphères sont l'esprit *objectif* et l'esprit *absolu*. <sup>33</sup> *Le monde se développe donc de façon différente dans ces trois sphères de l'esprit.*

Dans l'esprit *subjectif*, l'esprit se fait âme, c'est-à-dire incarnation individuelle dans un être naturel. On rencontre le concept de l'âme en premier lieu dans la *Philosophie de la Nature*, plus précisément dans la *physique organique*. L'âme est l'objet de l'*Anthropologie* qui est la première division de l'esprit *subjectif*. <sup>34</sup> L'esprit *subjectif* se déploie à partir de l'immédiateté de l'esprit-nature (Naturgeist) marqué

---

<sup>31</sup> Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel souligne que l'Absolu se développe sous la pure forme logique, la forme de la Nature et la forme de l'esprit. Dans le premier moment, celui de la pure forme logique, l'Absolu demeure dans l'élément abstrait de la seule pensée, c'est-à-dire dans le concept. L'Absolu y est le concept. C'est pourquoi il est « en-soi », c'est-à-dire qu'il ne s'extériorise pas. Dans le second moment, celui de la forme de la Nature, l'Absolu devient « Nature ». Il devient autre que soi, « pour-soi ». À ce stade, l'Absolu prend la forme d'existences multiples, séparées les unes des autres. Mais, parce que l'Absolu est, dans la Nature, autre que soi, il est inachevé, et n'a pas conscience de lui-même. Dans le troisième moment, celui de la forme de l'esprit, l'Absolu est achevé en lui-même. Donc l'Absolu qui est au début le concept abstrait devient le « concept concret ». L'esprit exprime la vérité et le contenu du concept au début. Il est la pensée qui prend corps et qui s'incarne. C'est pourquoi, dans la forme de l'esprit, l'Absolu est « en-soi et pour-soi ». Ainsi, dans ce processus, par étapes, l'Absolu s'accomplit.

<sup>32</sup> E II, §247 Add., p. 348 ; W 9, §247 Zusatz, p. 25

„... (diese verwechselt man mit der Natur, da sie doch eine Kollektion des Geistigen und Natürlichen ist)...“

<sup>33</sup> E III, § 385, pp. 179-180 ; W 10, §385, p. 32.

<sup>34</sup> E III, §387, p. 183 ; W 10, §387, p. 38.

par une appartenance primordiale à l'ensemble de la nature. L'esprit-nature est une unité de l'âme et du monde.<sup>35</sup> La sensation et puis le sentiment apportent non point une scission qui apparaît seulement avec la conscience, mais une certaine déhiscence dans *l'unité de l'Âme et du monde*. La différence du sujet avec le monde naturel (ou objet) se développe avec l'émergence de la conscience qui « repousse hors de soi » et « se rapporte » à son contenu en le faisant objet. La conscience est l'objet de la *Phénoménologie* qui est l'itinéraire de l'âme qui s'élève à *l'esprit*, par l'intermédiaire de la conscience. De face-à-face abstrait de la conscience sensible<sup>36</sup> à l'unification processuelle (et non identique) qui s'accomplit dans la raison, la *Phénoménologie* nous fait accéder à l'esprit (au sens étroit) qui va redéployer l'unité acquise par la raison.

Les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie* traitent des structures primaires de la conscience dans son rapport à l'objectivité (le monde objectif/naturel). Celle-ci est utilisée ici au sens de ce qui se tient devant ou contre (*Gegenstand*). Ce caractère « objectal » du monde fait qu'il apparaît à l'esprit comme *déjà là*. Dans toutes les attitudes de la conscience, le sujet et le monde naturel sont en face de l'un à l'autre, et dans tous les cas, *la vérité du monde est en soi*. Mais avec la conscience de soi, *la vérité du monde n'est pas en lui, mais elle est en moi*. Cela veut dire que le monde ne subsiste plus en soi. Il ne subsiste que par rapport à la conscience de soi qui en est la vérité.

Hegel dit que la conscience de soi est le désir en général.<sup>37</sup> Le désir porte sur les objets du monde, puis sur un objet déjà plus proche de lui-même, la vie. Le terme corrélatif de la conscience de soi est la vie. Enfin, le désir porte sur une autre conscience de soi, c'est le désir qui se cherche lui-même dans l'autre, le désir de la reconnaissance de l'homme par l'homme. *Dans le passage du désir au travail, l'esprit subjectif accomplit une modification de sa relation à l'altérité qui le délivre*

---

<sup>35</sup> E III, §387 Add., p. 402 ; W 10, §387 Zusatz, p. 40.

<sup>36</sup> Dans la partie intitulée la Certitude sensible du chapitre de la *Phénoménologie* consacré à la conscience, l'objet de la conscience est le *ceci*. Mais, parce que le ceci est ici et maintenant, et que les déterminations d'ici et de maintenant changent toujours, le ceci ne peut pas être une chose spécifique. En effet, la conscience expérimente le ceci seulement comme « il est ». Dans la partie intitulée la « Perception » de la *Phénoménologie*, Hegel souligne que la conscience y pose des choses à la fois comme métaphysiquement autonomes et comme coalescence des propriétés universelles. C'est pour cela que la conscience oscille entre ces deux positions. Dans l'Entendement, la force permet à la conscience de transcender son double comportement dans la Perception. Toutes les choses existent par le fait que la force s'extériorise. Donc, par la force, la conscience transcende la différence entre le sujet et l'objet, et s'élève à la conscience de soi.

<sup>37</sup> PhE, I, p. 147 ; W 3, p. 139.

*du monde donné*. L'œuvre issue du travail, au contraire, n'est plus extérieure à moi, mais elle est mon extériorisation. Le monde naturel n'est plus devant moi que Phénomène, manifestation (*Erscheinung*). La vérité de ce monde n'est plus en lui, elle est en moi. À partir de là, il s'agit du *passage du monde naturel au monde historique*. Mais Hegel dit à partir de la raison que l'autre de la conscience de soi est devenu le monde. L'objet de la Raison n'est pas désormais un simple objet (*Gegenstand*), mais l'« affaire (*Sache*) » de la raison. La raison a comme Autre un monde. Mais ce monde étant valable au niveau de la raison observante se transforme pour la raison active. Ce monde est maintenant un monde *spirituel*, à savoir un monde *historique*. C'est l'opération de la raison active qui transforme le monde de la raison observante. Il s'agit d'un passage de l'observation à l'action. Hegel réconcilie donc le sujet et l'objet dans la raison. Mais, d'après lui, cette réconciliation ne se fait encore que sous le signe de la subjectivité. Cela sera surmonté dans l'esprit.

Au début du chapitre sur l'esprit de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel précise que les moments antérieurs, -conscience, conscience de soi et raison-, n'étaient que des abstractions de l'esprit. L'esprit subjectif *théorique* et l'esprit subjectif *pratique* sont l'objet de la *Psychologie* qui est la troisième division de l'esprit *subjectif*. Dans le premier aspect de *Psychologie*, il s'agit du monde du *Sens*, et du monde *historique* dans le deuxième aspect. Dans cet aspect pratique de l'esprit *subjectif*, l'esprit élève à l'esprit *objectif*, parce que l'esprit est de se trouver chez soi dans la seconde nature, mais dans l'aspect théorique de l'esprit *subjectif*, l'esprit s'élève à l'esprit *absolu* parce que l'esprit va unifier son logos au *Logos*. Enfin nous constatons que dans le cadre de l'esprit *subjectif*, il s'agit d'un passage du monde naturel au monde historique, mais cependant le monde appartient encore au monde *naturel*, et il ne met pas encore à distance ce monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté.

L'esprit ne peut être, pour Hegel, pleinement conscience de soi et devenir ainsi esprit que par le monde qu'il crée. Nous constatons que, pour lui, l'esprit « objectif »<sup>38</sup> est l'esprit qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée un monde dans lequel il peut se retrouver lui-même. Hegel définit l'esprit *objectif*

---

<sup>38</sup> Dans le cadre de l'esprit objectif, l'adjectif « objectif » et le terme « objectivité n'ont rien, pour Hegel, à voir avec des « objets » naturels. Ce dont il s'agit ici, c'est la formation d'une réalité extérieure grâce au but posé par le sujet et par ses efforts réels de réaliser ce but. Autrement dit, ce dont il s'agit ici par ces termes, ce n'est pas le monde des choses naturelles, mais de la « seconde nature » que le sujet reconnaît seule comme la sienne : le Droit au sens hégélien.

comme l'esprit se développant « dans la forme de la *réalité* comme d'un *monde* à produire et produit par lui, dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente ».<sup>39</sup> L'esprit objectif consiste à *mettre en œuvre la liberté en « engendrant » un monde*<sup>40</sup>, « *une seconde nature* »<sup>41</sup>. Donc ce qui caractérise l'esprit *objectif*, c'est une activité *créatrice* de l'histoire humaine, c'est-à-dire la liberté, qui va permettre à l'esprit de prendre conscience de soi. La liberté devient effective ou réalisée dans l'existence seulement au niveau de l'esprit objectif. *Le monde engendré est la seconde nature produite à partir de l'esprit lui-même, et ce monde est le domaine de la liberté effectuée qui est le système du droit.* Hegel va donner la signification très générale du droit comme suit : « il (le droit) est, (...), de manière générale, la liberté en tant qu'idée ».<sup>42</sup> Droit et libre vouloir se promeuvent simultanément.<sup>43</sup>

Le fondement de l'esprit objectif qui signifie « engendrer un monde » est le droit qui est la liberté en général en tant qu'idée. Dès lors, nous constatons que le droit dans le sens hégélien est « une seconde nature ». Et celle-ci est le monde produit à partir de l'esprit lui-même, celui où est la liberté effectuée qui est le système du droit. Cette liberté s'inscrit dans le monde en déployant trois types de lois : juridique, morale et éthique. Les trois figures qui incarnent les déterminations de la liberté sont respectivement la personne (juridique), le sujet (moral) et le membre de l'État. La liberté subjective de la personne dans le droit et la liberté vide du sujet moral sont dépassées dans l'éthicité (*Sittlichkeit*). Dans ces trois figures où l'esprit se réalise comme « seconde nature », *le monde est de plus en plus historico-culturel*. La manière « naturelle-historique » du monde de l'esprit *subjectif* est dépassée dans la manière « historico-culturelle » du monde de l'esprit *objectif*. Dans le titre de l'« histoire mondiale » d'esprit objectif d'*Encyclopédie*, et surtout dans la *Philosophie de l'Histoire*, Hegel va illustrer la dimension constituante de l'esprit à travers les époques et les peuples. En articulant l'époque et l'esprit du peuple, Hegel montre que l'esprit n'est pas une abstraction conceptuelle dont la seule dimension est théorique et pensante.

<sup>39</sup> E III, §484, pp. 281-282 ; W 10, §484, p. 303.

<sup>40</sup> E III, §484, pp. 281-282 ; W 10, §484, p. 303.

<sup>41</sup> PPD, § 4, pp. 151 ; W 7, §4, p. 46.

<sup>42</sup> PPD, §29, pp. 174 ; W 7, §29, p. 80.

<sup>43</sup> Par volonté l'esprit s'oppose à la nature, et il ne peut que se vouloir lui-même absolument. Dès lors, « la volonté nous fait passer de l'esprit subjectif à l'esprit objectif ». Le droit est l'« être-là de la volonté libre ».

Derrière toutes les formes de l'esprit *subjectif* et de l'esprit *objectif*, d'après Hegel, se trouve de façon immanente l'esprit *absolu*. Ils ne sont pas en deçà de l'esprit *absolu*, mais sont ses manifestations. L'ultime « degré » de la manifestation de l'esprit est *la libération du monde dans ce monde*.<sup>44</sup> Avec B. Mabilille, nous pouvons dire que chez Hegel la libération du monde qui s'accomplit dans l'esprit *absolu* n'est pas une fuite.<sup>45</sup> Il s'agit ici d'un passage de l'histoire au savoir absolu, autrement dit, un passage du temporel à l'éternel. Puisque l'éternité hégélienne n'est pas une éternité avant le temps, il faut préciser que l'esprit absolu est dans l'histoire. L'esprit absolu se manifeste dans l'art, dans la religion et dans la philosophie en tant respectivement qu'imagination sensible, représentation et compréhension. Dans le triple passage de l'intuition, de la représentation et du concept, l'esprit absolu s'approche de la « vérité » qui n'est pas la vérité de quelque chose, mais la vérité de lui-même.

L'œuvre d'art qui est le premier moment de l'esprit absolu, est la réalisation sensible du sens absolu de l'esprit. Selon Hegel, les peuples ont déposé dans l'art leurs idées les plus hautes. L'esthétique hégélienne allie logique et histoire. À travers l'art symbolique, l'art classique et l'art romantique, l'esprit absolu se réalise dans l'imagination sensible. L'esprit *absolu* se présente dans la religion en tant que représentation. L'histoire des religions, c'est-à-dire du savoir de soi de l'esprit, est en même temps l'histoire de l'esprit du monde qui dans la religion se sait lui-même comme esprit. Dans la philosophie, l'esprit *se pense*. La philosophie est le mode le plus haut de la compréhension de l'Idée *absolue* ; il s'agit de la plus haute modalité dans laquelle la vérité existe comme vérité. En se manifestant en tant qu'imagination sensible dans l'art et en tant que représentation dans la religion, l'esprit s'achève dans la Philosophie. Dans ce troisième degré de la libération, c'est-à-dire dans l'esprit absolu, l'esprit se libère *du monde* en restant *dans ce monde*.

Cette explication brève sur l'historicité du monde chez Hegel a montré que dans l'esprit *subjectif*, nous avons affaire au monde naturel et historique qui a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une réalité immédiate, présumée par lui. L'objet de l'esprit *objectif* est le monde éthique ou le monde historico-culturel qui a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une idéalité médiatisée, posée par lui. Mais l'esprit

---

<sup>44</sup> E III, §386, p. 180 ; W 10, §386, p. 34.

<sup>45</sup> Bernard Mabilille, **Cheminer avec Hegel**, Lonrai : Les Editions de La Transparence, 2007, p. 79.

absolu réconcilie en lui l'activité subjective et l'être objectif. Par conséquent, l'esprit accomplit cette réconciliation en achevant l'auto-mouvement de soi.

Interroger l'historicité du monde chez Heidegger exige un changement de perspective. La structure fondamentale du *Dasein*<sup>46</sup> est, selon Heidegger, l'être-au-monde.<sup>47</sup> « Etre-à » veut dire « habiter chez... », « être en familiarité avec... ». C'est pourquoi il n'y a rien de tel que la « juxtaposition » d'un étant nommé « *Dasein* » avec un autre étant nommé « monde ». De ce fait, le *Dasein* ne peut se connaître lui-même avant le monde, ni le monde avant lui-même. Le *Dasein* reconnaît à la fois lui-même et le monde dans le même temps, parce que l'essence du *Dasein* est l'être-au-monde.<sup>48</sup> Cela ne signifie pas que le *Dasein* apparaisse contre le monde, mais que le *Dasein* est toujours au-monde. En d'autres termes, « l'être-à n'est point une « qualité » que le *Dasein* possède à tel moment ou ne possède pas à tel autre, sans laquelle il pourrait aussi bien être qu'avec. »<sup>49</sup> C'est pourquoi, selon Heidegger, sujet et objet ne se recouvrent pas avec *Dasein* et monde.

On doit alors ici poser la question : qu'est-ce que Heidegger veut dire par le monde ? Il dit que le mot « monde » a une pluralité de sens.<sup>50</sup> Dans la terminologie

---

<sup>46</sup> Selon Heidegger, le *Dasein* « est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en soi être de cet être ». ET [4 : 12]. En d'autres termes, « la compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein* ». (Ibid.) C'est pour cela que Heidegger, pour pénétrer le sens de l'être, commence l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*. Pourquoi Heidegger n'appelle-t-il pas cet étant tout simplement "homme" ? Pour distinguer sa démarche *ontologique* de tout anthropologie, de psychologie ou de toute autre démarche relevant d'une science particulière.

<sup>47</sup> ET, Première section.

Comme le *Dasein* est toujours au-monde, Heidegger ne pense pas à partir de la distinction entre le sujet et l'objet. Ainsi, Heidegger n'essaie pas de connaître comment la conscience dérive du monde ou comment le monde est établi par la conscience. En choisissant une autre voie, Heidegger commence à penser à partir de l'être-à comme le point de départ.

<sup>48</sup> « ...Or au *Dasein* appartient essentiellement l'être dans un monde. La compréhension d'être inhérente au *Dasein* concerne donc cooriginairement la compréhension de quelque chose comme 'le monde' et la compréhension de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde. ET [4 : 13].

<sup>49</sup> ET [12 : 57].

<sup>50</sup> Heidegger explique la pluralité du sens du monde : 1. « 'Monde' est employé comme concept ontique et signifie alors le tout de l'étant qui peut être sous-la-main. » ; 2. « 'Monde' fonctionne comme terme ontologique et signifie l'être de l'étant nommé sous 1. 'Monde' peut alors très bien devenir d'une région embrassant une multiplicité d'étants ; le 'monde' du mathématicien, par exemple, le monde signifie la région des objets possibles de la mathématique » ; 3. « 'Monde' peut être encore une fois compris dans un sens ontique. Il ne désigne plus, à présent, l'étant que le *Dasein* n'est essentiellement pas et qui peut faire encontre de manière intramondaine, mais ce 'où' un *Dasein* factice 'vit' en tant que tel. Le monde a ici une signification existentielle préontologique, qui comporte à nouveau diverses possibilités, selon que le monde désigne le monde 'public' du 'nous' ou le monde ambiant 'propre' et prochain (domestique). » ; 4. « 'Monde', enfin, désigne le concept ontologico-existential de la *mondanéité*. La *mondanéité* est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des 'mondes' particuliers, mais elle implique l'*a priori* de la *mondanéité* en général. Terminologiquement, nous prendrons ici le mot monde dans la troisième des significations citées. S'il

de Heidegger, « l'adjectif 'mondain' qualifie un mode d'être du *Dasein*, jamais un mode d'être de l'étant sous-la-main 'dans' le monde ». <sup>51</sup> Autrement dit, ontologiquement, « monde », loin d'être une détermination de l'étant que, par essence, *le Dasein n'est pas*, il est, au contraire, un caractère du *Dasein* lui-même. Heidegger analyse le monde en tant que caractère du *Dasein* à partir du *Dasein* quotidien, et celui aussi à partir de son monde le plus immédiat. Le monde le plus immédiat du *Dasein* quotidien est le *monde ambiant*.<sup>52</sup> La recherche part donc de ce caractère existentiel de l'être au-monde moyen pour arriver à l'idée de mondanéité en général.

Les étants que le *Dasein* rencontre dans le monde ambiant, ne sont pas seulement « sous-la-main » (*Vorhanden*)<sup>53</sup>, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas seulement des étants de la raison théorique, mais aussi « à-portée-de-la-main » (*Zuhanden*)<sup>54</sup>. Lorsque le *Dasein* s'occupe de quelque chose ou fait usage de celui-ci, ou accomplit quelque chose ou laisse celui-ci défait, il renonce à quelque chose ou se repose, il rencontre des étants en tant qu'« à-portée-de-la-main ». L'à-portée-de-la-main se révèle, selon Heidegger, le plus clairement dans le contexte d'outils<sup>55</sup>. Ce sont les outils qui sont à-portée-de-la-main.

L'idée d'être-à-portée-de-la-main a un arrière-plan conceptuel complexe, parce que, d'après Heidegger, on ne parle pas de l'idée d'un seul outil. A moins que tous les outils ne se trouvent dans la « totalité instrumentale » intitulée par Heidegger, ils ne fonctionnent pas en tant qu'outil, parce qu'ils servent à une chose particulière, c'est-à-dire qu'il s'agit de « le pour-quoi » (*wozu*) de l'outil. L'outil sert à une chose particulière en mettant une autre chose en œuvre, et il est aussi fait d'une chose. En d'autres termes, il s'agit de « le de-quoi » (*wovon*) de l'outil. D'autre part, une chose produite par l'outil sert aux autres *Daseins*. Cela dirige le *Dasein* vers la

---

est parfois employé selon la première de ces significations, celle-ci sera signalée à l'aide de guillemets. » ET [14 : 64-65].

<sup>51</sup> ET [14 : 65].

<sup>52</sup> ET [14 : 66].

<sup>53</sup> ET [9 : 42].

Le terme *Vorhandenheit* est traduit par l'*être-sous-la-main* (Martineau), et par l'*être-là-devant* (Vezin). Le terme *Vorhenden* est traduit par le sous-la-main (Martineau) et par le là-dévant (Vezin)

<sup>54</sup> ET [15 : 69].

Le terme *Zuhandenheit* est traduit par l'*être-à-portée-de-la-main* (Martineau) et par l'*utilisabilité* (Vezin). Le terme *Zuhanden* est traduit par l'*à-portée-de-la-main* (Martineau) et par l'*utilisable* (Vezin)

<sup>55</sup> ET [15 : 68].

Le terme "*Zeug*" est traduit par outil (Martineau) et par util (Vezin).

communication aux autres *Daseins* comme lui-même, parce qu'ils produisent ensemble la même chose. L'outil en tant que tel se révèle alors dans l'intersubjectivité, parce que ce que le *Dasein* met en œuvre est fourni par les autres, et ce que le *Dasein* produit est pour les autres, c'est-à-dire que le pour-quoi et le de-quoi de l'outil demandent au *Dasein* de communiquer avec d'autres *Daseins*. Donc, pour un *Dasein*, des étants qui sont à-portée-de-la-main ont le même sens pour d'autres. À cause de cela, le « monde » se révèle dans la totalité des relations produisant un outil.<sup>56</sup> Ainsi, le « monde » est un « réseau » constitué par les relations sociales. Dans le réseau seul, on connaît un étant en tant qu'étant-à-portée-de-la-main. Quand on s'occupe des étants pas en tant qu'à-portée-de-la-main, mais en tant que l'étant-sous-la-main, la totalité des relations qui constitue l'arrière-plan des étants disparaît. C'est pour cela que, quand on détache un étant du réseau des relations, cet étant peut-être étudié comme l'étant sous-la-main. Au point où est maintenant parvenue l'analyse, nous pouvons dire que le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est, selon Heidegger, la tournure. Dans tournure, il y a : « s'en tenir avec quelque chose à la laisser se joindre après quelque chose. La relation « avec...après... » est à notifier ce terme de renvoi. »<sup>57</sup> Et « la structure de ce en vue de quoi se renvoie le *Dasein* est ce qui constitue la *mondanéité* du monde. »<sup>58</sup> C'est ainsi que, dans *les Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, Heidegger souligne que seul l'homme a un monde. En d'autres termes, des pierres, des plantes et des animaux n'ont pas un monde, sauf l'homme.<sup>59</sup> Il est, selon Heidegger, *configurateur de monde (weltbildend)*.<sup>60</sup> Par le monde, comme nous l'avons dit, on n'entend pas

---

<sup>56</sup>« Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue dans la circon-spection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce. » ET [16 : 75].

<sup>57</sup> ET [18 : 84].

<sup>58</sup> ET [18 : 86].

<sup>59</sup> CFM, [42 : 267].

Des pierres sont, selon Heidegger, *sans monde (weltlos)*, et des animaux sont *pauvres en monde (weltarm)*. Quand une pierre touche une table, elle ne connaît pas cette table telle qu'elle est, parce qu'une pierre n'a pas une possibilité qui ouvre la pierre à ce qui l'entoure. Un animal ne connaît pas non plus ce qu'il rencontre, en tant que tel, parce que le comportement de l'animal n'a pas tendance à connaître une chose en tant que telle. Seul l'homme connaît ce qu'il rencontre, en tant que tel. L'animal est maintenu dans les avertissements de sa circonférence.

<sup>60</sup> Le *Dasein* est configurateur du monde parce que le *Dasein* constitue le réseau des relations. Cela est possible quand le *Dasein* n'est ni l'étant-à-portée-de-la-main ni l'étant-sous-la-main, mais une existence. Exister signifie qu'il a une relation avec lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas seulement, mais aussi il existe. C'est pour cela que le *Dasein* n'est pas une chose achevée. En d'autres termes, tant que le *Dasein* vit, il n'est pas comme un étant fini, rempli et fermé. Le *Dasein* s'ouvre toujours à un futur. L'être possible est toujours l'essence du *Dasein*. C'est pourquoi l'existence se différencie de l'étant-sous-la-main (*Vorhandenheit*), elle est un mouvement.

une composée des étants dans l'univers, c'est-à-dire qu'il n'est pas un grand éant. En d'autres termes, le monde n'est pas une planète.

Le monde n'est pas un seul éant ou la série des étants, mais le monde est l'horizon où des étants se révèlent. Cet horizon relie ontologiquement des étants à l'un et à l'autre. Le monde est une condition qui rend possible les relations dans le monde. Donc, le monde n'est pas un éant *per se*, mais un réseau produit par les relations sociales et culturelles. À cause de cela, pour entendre un éant, on doit manifester la tournure à laquelle il se révèle. Cela signifie qu'on doit manifester la façon dont les relations sont déterminées par l'environnement social et culturel où l'individu vit. Suivant Heidegger, l'éant tel qu'il est, se manifeste à la tournure seule. Sans faire référence à la tournure, ou au « monde » intitulé par Heidegger, on n'entend un éant ni en tant que l'éant-à-portée-de-la-main, ni en tant que l'éant sous-la-main.

Mais, s'il n'y a pas de *Dasein*, le monde peut-il exister ? Quand il n'y a pas le *Dasein*, il n'est pas, selon Heidegger, possible d'arguer si le monde existe, parce que le réseau des relations qui révèle un outil en tant que tel disparaît. Cela ne signifie pas que des étants périssent. Quand le *Dasein* disparaît, de ce fait le monde disparaît, la possibilité de comprendre l'être en tant que tel, et de révéler l'être en tant que tel disparaît. Dans ce cas, on n'exprime jamais s'il y a ceux qui existent, puisqu'on ne peut ni exprimer, ni entendre quelque chose à propos de ceux qui existent. On ne peut pas confronter l'éant en tant que tel. Par conséquent, il n'est pas possible de dire qu'il y a le monde sans le *Dasein*, parce qu'on ne peut pas arguer s'il y a ceux qui existent.<sup>61</sup>

Nous avons souligné que le monde n'est pas naturel, mais constitue un caractère d'être du *Dasein*, et nous avons aussi argué du fait que la constitution fondamentale du *Dasein* est, selon Heidegger, l'être-au-monde. D'autre part, les structures du *Dasein* qui ne sont pas moins originales que l'être-au-monde : l'être-avec et la *coexistence*. « C'est dans ce genre d'être que se fonde le monde de l'être-soi-même

---

<sup>61</sup> « Cela dit, c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu' 'il y a' de l'être. Si le *Dasein* n'existe pas, alors l' 'indépendance', alors l' 'en-soi' n' 'est' pas non plus : il n'est ni compréhensible, ni incompréhensible. Alors l'éant intramondain n'est pas à son tour découvrable, ni ne peut se trouver dans le retrait. Alors l'on ne peut ni dire que l'éant est, ni qu'il n'est pas. Mais *maintenant* qu'est la compréhension de l'être et avec elle la compréhension de l'être-sous-la-main, il peut parfaitement être dit qu'*alors* l'éant continuera d'être. » ET [43 : 212].

quotidien. »<sup>62</sup> L'être avec et la coexistence sont les constituants existentiels de l'être-au-monde. Mais l'être-au-monde est une structure à l'origine et en permanence entière. Cette structure entière provient de celle du *Dasein* lui-même. En raison de sa structure, le *Dasein* s'occupe à la fois de lui-même et du monde. La structure principale permettant d'examiner le monde est intitulée par Heidegger comme souci (*Sorge*). Le souci est un indice fondamental de la condition humaine. Le sens existentiel du *Dasein* est le souci.<sup>63</sup> Heidegger emploie le terme dans le sens de prendre soin, de planifier, de calculer, de prévoir. Le temps est ici décisif. L'étant seul qui voit avant lui l'horizon ouvert et incontrôlable du temps, et qui vit vers cela, peut être souci. Car le *Dasein* expérimente l'horizon ouvert du temps, le *Dasein* est souci. Le souci se fonde sur le temps.

D'autre part, le fait que le *Dasein* soit existence implique qu'il se trouve dans son ouverture ekstatique. L'essence du *Dasein*, selon Heidegger, réside dans son existence.<sup>64</sup> L'existence signifie toujours « être au dehors de lui-même ». Pour accéder au dehors, l'homme ne sort pas du dedans au dehors. Le terme « ekstatique » ne signifie pas sortir du dedans au dehors. Il signifie résider déjà au dehors et être au dehors lui-même. Cela signifie, selon Heidegger, tout d'abord que le *Dasein* est « la transcendance ekstatique ». Le *Dasein* est « la transcendance ekstatique » parce qu'il est le temps.

Que la signification de l'existence du *Dasein* soit le temps et « la transcendance ekstatique » implique que le *Dasein* expérimente le présent toujours en tenant le passé et en projetant l'avenir.<sup>65</sup> Cette compréhension du temps est différente de la compréhension que le temps se produit successivement. Elle n'est pas aussi la compréhension du temps scientifique et mesurable. Quand on dit que le *Dasein* est ekstatique, on soutient que le *Dasein* réside hors lui-même dans sa temporalité. À cause de cela, le *Dasein* est un étant parmi d'autres étants maintenus dans les avertissements de ses circonférences, et c'est pourquoi il est la transcendance.

Dès lors que la transcendance du *Dasein* dérive de la temporalité de la signification de son existence, la transcendance du monde dérive aussi de sa temporalité.<sup>66</sup> C'est pourquoi autant la transcendance de l'un que de l'autre se fonde

---

<sup>62</sup> ET, quatrième chapitre.

<sup>63</sup> ET, Première section, sixième chapitre.

<sup>64</sup> ET [9 : 42].

<sup>65</sup> ET [65 : 326].

<sup>66</sup> ET, Deuxième section, cinquième chapitre.

sur leur temporalité. Le *Dasein* est transcendant dans le sens où il est toujours plus ou autre que ses circonstances actuelles et sa forme de la vie, parce qu'il se rapporte à la possibilité plutôt qu'à l'actualité. La structure ekstatique du *Dasein* rend possible cela. Le mode du *Dasein* étant ouvert au passé, au présent et au futur, il est la projection jetée. En ce qui concerne le monde, il est transcendant dans le sens où il est quelque chose de plus ou autre que l'être de toutes les entités actuelles dans le monde parce qu'il n'est pas une entité, mais un réseau de relations. Dans la base de la transcendance du monde réside la temporalité du *Dasein*.

Le *Dasein* qui existe en tant qu'être-au-monde doit exister en tant qu'une temporalisation ekstatique en se transcendant lui-même dans la triple unité des ekstases. C'est pourquoi il ouvre lui-même au passé, au présent et au futur. Cela signifie que le *Dasein* est temporel. Heidegger éclaire l'historicité du *Dasein* à partir de sa temporalité. Il souligne que le *Dasein* n'est pas « temporel » parce qu'il « se tient dans l'histoire », mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel.<sup>67</sup> Selon Heidegger, le *Dasein* a facticement chaque fois son « histoire » et il peut en avoir une parce que l'être de cet étant est constitué par l'historicité.<sup>68</sup> Comme nous l'avons indiqué, le *Dasein* existe comme être-au-monde, et donc l'aventure de l'histoire est l'aventure de l'être-au-monde. L'historicité du *Dasein* est essentiellement l'historicité du monde. Avec l'existence de l'être-au-monde historial, l'étant-à-portée-de-la-main et l'étant-sous-la-main sont chaque fois déjà intégrés à l'histoire du monde. L'historicité des étants et des événements est dérivée de l'historicité du *Dasein* et du monde.<sup>69</sup> Il faudra donc se demander, au cours de ce travail : comment Heidegger explique-t-il l'historicité du monde ? Quel est le rapport de la temporalité du monde à son historicité ? Quel est le rapport de l'historicité du monde à l'historicité du *Dasein* ? Quelle est la relation de l'historicité du monde à l'activité humaine ? Ces questions nous serviront de fil conducteur lorsque nous analysons l'historicité du monde chez Heidegger.

Cette étude se compose d'une introduction générale, de deux parties divisées chacune en trois chapitres, et d'une conclusion générale. La Première Partie, que nous consacrons à Hegel, se compose de trois chapitres intitulés : « Trouver déjà là un

---

<sup>67</sup> ET [72 : 376].

<sup>68</sup> ET, Deuxième section, cinquième chapitre.

<sup>69</sup> ET, Deuxième section, cinquième chapitre.

monde », « Engendrer un monde », et « Se libérer *du monde dans* le monde ». La deuxième Partie, que nous consacrons à Heidegger, se compose également de trois chapitres intitulés : « La révélation du monde », « La spatialité du monde », et « L'historicité du monde ». Résumons à présent le contenu de chaque partie et de chacun des chapitres qui les déploient.

Dans le premier chapitre de la partie consacrée à Hegel, intitulé « Trouver déjà là un monde », nous portons notre attention d'abord sur la conception hégélienne de la nature, c'est-à-dire l'aspect naturel du monde ou le monde naturel. En analysant cet aspect, nous essayons de saisir la conception hégélienne de la nature. Pour ce faire, nous expliquons la conception hégélienne de la nature générale, et puis par l'âme ou esprit-nature qui est l'objet de l'*Anthropologie*, nous passons de la nature à l'esprit. L'esprit-nature est une unité de l'âme et du monde. En analysant l'*Anthropologie*, nous montrons que la sensation, puis le sentiment, apportent une certaine déhiscence dans l'unité de l'âme et du monde. Mais la séparation du sujet et du monde naturel est commencée par la Conscience. En examinant les moments, - conscience, conscience de soi et raison-, de la *Phénoménologie*, nous voyons de plus en plus le passage du monde naturel au monde historique. Dans l'esprit subjectif théorique et pratique, c'est-à-dire dans la *Psychologie*, nous examinons le monde du Sens et du monde historique qui ne mettent pas encore à distance le monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté.

Dans le deuxième chapitre de la partie consacrée à Hegel, c'est-à-dire l'« Engendrer un monde », nous abordons la « seconde nature », ou le « monde historico-culturel » se dévoile par la liberté. L'idée hégélienne d'« engendrer un monde » est expliquée plutôt à partir du concept de l'« esprit objectif ». Ce dernier est analysé à partir du « droit » qui signifie la liberté en général en tant qu'idée. Dès lors, nous montrons que le droit dans le sens hégélien est « une seconde nature ». Et celle-ci est le monde produit à partir de l'esprit lui-même, celui où se situe la liberté effectuée qui est le système du droit. Ainsi nous remarquons que cette liberté s'inscrit dans le monde en déployant trois types de lois : juridique, morale et éthique. Dans ces trois niveaux de droit où l'esprit se réalise comme « seconde nature », le monde est de plus en plus historico-culturel.

Dans le troisième chapitre de la partie de notre thèse consacrée à Hegel, - « Se libérer *du monde dans* le monde », nous nous concentrons sur la conception

hégélienne de l' « esprit absolu » parce que la libération du monde s'accomplit, selon Hegel, dans l'esprit absolu. Dans la philosophie hégélienne, ce n'est que *dans* le monde que l'on peut se libérer *du* monde. L'esprit absolu réconcilie en lui l'activité subjective et l'être objectif. Par conséquent, l'esprit fait cette réconciliation en accomplissant l'auto-mouvement de soi. Enfin, en se manifestant en tant qu'imagination sensible dans l'art et en tant que représentation dans la religion, l'esprit s'accomplit dans la Philosophie. C'est pourquoi nous analysons le « dévoilement de l'esprit » dans l'art, dans la religion et de la Philosophie à l'égard de notre sujet, « se libérer *du* monde *dans* le monde ».

Dans le premier chapitre de la partie de notre thèse consacrée à Heidegger, intitulé « La révélation du monde », nous analysons en premier lieu le monde ambiant, et nous parvenons ainsi au phénomène du monde. À partir de cela, nous essayons de clarifier la mondanité du monde en général. Ensuite, nous examinons la révélation du monde chez Heidegger en tant que sens et non-significativité.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, intitulé « La spatialité du monde », nous analysons le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde. Pour ce faire, il faut tout d'abord expliquer la compréhension cartésienne du monde, parce que Heidegger aborde le problème de la spatialité du monde en analysant la compréhension cartésienne du monde. C'est pourquoi nous livrons les explications que Heidegger donne de la compréhension cartésienne. Enfin, nous mettons en lumière le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde.

Dans le dernier chapitre de la partie de ma thèse consacrée à Heidegger, intitulé « L'historicité du monde », nous découvrons que le monde chez Heidegger est historial. Le sens en tant que monde aussi est également historial. Mais l'être historial et le monde se fondent dans la temporalité. C'est la raison pour laquelle, pour rendre compte de l'historicité du sens du monde chez Heidegger, il faut détailler la conception heideggérienne de la temporalité. Dans cette optique, nous dévoilons d'abord la temporalité et l'historicité au sens heideggérienne, puis l'historicité du *Dasein* et l'historicité du monde.

Dans la conclusion générale de cette étude, après avoir précisé les conséquences auxquelles nous arrivons concernant la compréhension de l'historicité du monde par nos deux philosophes, nous comparerons ces deux compréhensions de

celle-ci. Nous déterminerons donc les structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'historicité du monde.



## PREMIÈRE PARTIE : L'HISTORICITÉ DU MONDE CHEZ HEGEL

Pour expliquer la compréhension du monde chez Hegel, nous partons du texte du paragraphe 386 de l'*Encyclopédie (1827-1830)*, où il précise les types de relation que l'esprit entretient avec le monde. Ce sont elles qui nous livrent les clés de la compréhension hégélienne du monde. Comme Hegel le déclare au paragraphe 386 :

« Les divers degrés de cette activité (de manifestation de l'esprit), dans lesquels, en tant qu'ils sont l'apparence, l'esprit fini a pour destination de séjourner et qu'il a pour destination de parcourir, sont des degrés de sa libération. Dans la vérité absolue de celle-ci, c'est, pour lui, une seule et même chose que de *trouver déjà là* un monde comme un monde présupposé, de *l'engendrer* comme quelque chose de posé par lui, et de se libérer de ce monde et dans ce monde ». <sup>70</sup>

À partir de ce texte, nous constatons que, pour Hegel, l'ensemble du parcours de l'esprit est désigné comme libération. Celle-ci est un processus. Le premier degré de cette « libération » est caractérisé comme un élément consistant à « *trouver déjà là* un monde comme monde présupposé ». Ce monde peut être, d'une part, le monde naturel (ou la nature), et il peut être, d'autre part, le monde historique (ou la « seconde nature ») dont le principe est caractérisé par un deuxième degré. Comme le souligne B. Mabilille, il importe de préciser qu'il ne faut pas considérer ces degrés « comme des étapes successives, mais comme des types de la relation au monde qui peuvent être contemporains, voire simultanées ». <sup>71</sup> Le deuxième degré de la « manifestation »

---

<sup>70</sup> E III, § 386, p. 180 ; W 10, §386, p. 34.

« Die verschiedenen Stufen dieser Tätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das *Vorfinden* einer Welt als einer vorausgesetzten, das *Erzeugen* derselben als eines von ihm Gesetzten und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind. »

<sup>71</sup> Bernard Mabilille, op. cité., 2007, p. 77.

de l'esprit n'est plus de l'ordre du fait de « trouver déjà là », mais de « l'engendrer ». Le monde n'est pas un objet rencontré ou reçu, mais est un produit de l'esprit même. Dans le troisième degré de la libération, l'esprit se libère *du* monde en restant *dans* ce monde.

Les sphères de l'esprit sont annoncées par Hegel au paragraphe 385 de l'*Encyclopédie* : l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu.<sup>72</sup> Le paragraphe suivant livre leur signification générale en prenant comme fil directeur les rapports de l'esprit avec le monde : l'esprit subjectif trouve un monde déjà là, l'esprit objectif l'engendre et l'esprit absolu se libère *du* monde *dans* le monde même. Hegel insiste sur deux points : d'abord sur l'unité de ce triple processus de développement de l'esprit et sur la finitude des deux premiers moments.<sup>73</sup> De l'esprit subjectif à l'esprit objectif, on passe du fait de « trouver » (*Vorfinden*) à celui de « produire » (*Erzeugen*), c'est-à-dire d'un esprit trouvant devant lui un monde déjà là à un esprit produisant son monde. Par mon appartenance à l'esprit objectif, j'engendre par mon action un nouveau monde ou une « seconde nature » dans lequel je me reconnais.

Même si l'esprit a d'abord l'impression que le monde le précède, l'émergence d'un monde est contemporaine de l'éveil de l'esprit. Comme le souligne B. Mabilie, le passage du « trouver » au « produire » ne s'effectue pas brutalement au seuil de l'esprit objectif, mais il se prépare à l'intérieur de l'esprit subjectif et même dès la philosophie de la nature.<sup>74</sup> Au moment de cet éveil de l'esprit qui est aussi une déhiscence à l'égard du naturel, nous ne sommes qu'au tout début de l'émergence anthropologique de la structure du donné, bien en deçà encore de l'opposition phénoménologique du sujet et de l'objet. Ce passage se déploie en régime phénoménologique par la relation désir-travail, et en régime psychologique par l'esprit théorique et par l'esprit pratique.

Nous avons constaté que le rôle de l'esprit est très important dans la conception hégélienne du monde. On doit cependant souligner que la philosophie de l'esprit de Hegel est la troisième partie de l'*Encyclopédie*. Avant cette partie, Hegel avait déjà écrit les deux premières parties de celle-ci. Pour préciser le rôle de l'esprit dans les deux premières parties et dans la conception hégélienne du monde, nous devons nous arrêter un instant sur le processus de l'auto-mouvement de l'Absolu dans sa

---

<sup>72</sup> E III, § 385, pp. 179-180 ; W 10, §385, p. 32.

<sup>73</sup> E III, §386, p. 180 ; W 10, §386, p. 34.

<sup>74</sup> Bernard Mabilie, **Hegel : L'Épreuve de la Contingence**, Paris : Aubier, 1999, p. 117.

philosophie, parce que, d'après Hegel, toutes les choses deviennent en tant que telles dans le développement de l'Absolu.

En premier lieu, l'Absolu est sujet, mais il n'est pas substance, selon Hegel.<sup>75</sup> Dire que l'Absolu est sujet ne veut pas dire que l'Absolu est l'homme. De plus, l'Absolu n'est pas un être donné une fois pour toutes, c'est un processus dialectique<sup>76</sup>, une réalisation progressive de soi-même. L'Absolu devient donc autre que soi, mais il reste lui-même dans cette altérité, car il est la médiation entre son état immédiat et ses auto-modifications. Il devient ce qu'il est. Puisque l'Absolu n'est qu'en se déterminant, c'est-à-dire en se limitant lui-même, en se niant, la philosophie de Hegel est une philosophie de la négation et de la négativité.

Dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel souligne que l'Absolu se développe sous la pure forme logique, la forme de la Nature et la forme de l'esprit. En d'autres termes, *l'Encyclopédie* expose la dialectique de l'Idée, qui est d'abord idée logique (*Science de la logique*), qui s'aliène ensuite librement dans la nature – elle chute dans l'extériorité (*Philosophie de la nature*) –, aliénation qui est enfin relevée avec son plein accomplissement comme esprit (*Philosophie de l'esprit*).<sup>77</sup>

Dans cette division, le Logos est l'Absolu qui s'abstrait de soi, se sépare de soi comme nature, et se pense, mais cette pensée se dépasse elle-même, elle est plus que soi, elle surmonte sa négation ou sa limitation, et devient par le moyen de la contradiction la pensée même de son autre. Ce dépassement interne est la véritable affirmation de l'Absolu, celle qui n'est plus immédiate, elle est la négativité ou la négation de la négation. L'Absolu est alors médiation ou réflexion interne, identité de soi-même à soi-même dans sa contradiction. La division de l'Absolu en Logos et Nature est le moment de la détermination, de la négation. L'Absolu se détermine et se nie lui-même comme Logos et comme Nature. Cette opposition est absolue. Chaque terme est à la fois positif et négatif. Chacun est le Tout qui s'oppose lui-

---

<sup>75</sup> PhE, I, p. 21 ; W 3, p. 27.

<sup>76</sup> Hegel présente la dialectique, qui est le moteur du concept (PPD, §31, p. 176 ; W 7, §31, p. 84), et précise que la philosophie spéculative est à concevoir, non pas comme une opération extérieure d'une subjectivité appliquée à un contenu, mais comme une progression immanente. Dans la dialectique hégélienne, nier n'est pas supprimer, car le mouvement dialectique produit une élévation des déterminations à leur vérité. C'est pourquoi la négation des déterminations n'est jamais un anéantissement.

<sup>77</sup> La différence majeure entre la *Philosophie de la nature* et la *Philosophie de l'histoire* tient au fait que la nature est « impuissante » à coïncider avec son concept. La connaissance de la nature ne peut pas venir de la nature elle-même. La connaissance de la nature n'est pas naturelle. Au contraire, celle de l'histoire implique la conscience, puisque l'histoire est l'histoire de la *seconde* nature – de la culture et de l'esprit (même s'il n'est qu'esprit fini).

même à lui-même. Chacun est en lui-même le contraire de soi et représente donc l'autre en soi, il le présente dans son élément, dans sa détermination propre qu'il surmonte ainsi. L'Absolu, aux yeux de Hegel, ne sera jamais une synthèse immobile. Sa position contiendra toujours la négation, la tension de l'opposition.

Dans la pure forme logique, l'Absolu demeure dans l'élément abstrait de la seule pensée, c'est-à-dire dans le concept. L'Absolu y est le concept. Celui-là comme commencement, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l'universel. L'immédiat du début, parce qu'il n'est que le début, est en lui-même sa propre négation et l'impulsion de se dépasser comme commencement. Le commencement est donc bien l'Absolu, il l'est en soi, et le progrès est la présentation de l'Absolu, son devenir pour-soi. Mais parce que l'Absolu est encore en soi, il n'est pas l'Absolu, ni le concept posé, ni l'Idée.

Le Logos comme Absolu est l'autre de la Nature, il est dans sa détermination une négation, il se réfère donc à cet autre et le réfléchit en soi. Le Logos est donc l'Absolu qui se nie comme nature, donc se contredit en lui-même et porte en soi cet autre, son autre, sans lequel il ne serait pas. Dans cette négation de soi comme Nature, le Logos se dépasse lui-même, il est plus que lui-même, il surmonte cette négation qui est sa différence de lui-même. C'est pourquoi le Logos est le Tout dans la détermination du concept ou du sens, il se dépasse dans sa propre limitation ; il se nie lui-même. Le Logos se contredit, il est l'être comme la nature, mais en tant que la détermination universelle de l'être, il est aussi le néant de cette détermination.

Dans la forme de la Nature, l'Absolu devient « Nature ». Il devient autre que soi, « pour-soi ». La nature apparaît donc dans le Logos comme l'altérité de l'Idée absolue. Dès lors, l'Absolu prend la forme d'existences multiples, séparées les unes des autres. D'une façon générale, la nature et la négativité proprement naturelle caractérisent une forme d'extériorité : la reprise de la négation n'a pas lieu à l'endroit où la négation a opéré. On le comprend facilement, dans la mesure où Hegel dit de la nature qu'elle est l'Idée sur le mode de l'extériorité même<sup>78</sup>, ou qu'elle laisse tomber les différences les unes en dehors des autres :

« Nous savons que l'être naturel est spatial et temporel, que, dans la nature, telle chose subsiste à côté de telle autre, que telle chose suit telle autre, bref,

---

<sup>78</sup> E II, § 368 Add., p. 692 ; W 9, §368 Zusatz, p. 503.

que tout ce qui est naturel est dans une extériorité réciproque allant à l'infini... ».<sup>79</sup>

La Nature est en effet la négation du Logos. En d'autres termes, la nature est le contraire de la pensée, l'opacité des existants bruts. Cette négation est créatrice. L'Absolu ne serait pas lui-même si le Logos ne se niait pas, ne se réfléchissait pas dans ce contraire de soi. Certes la Nature est aussi ce qui reflète son autre ; elle contient donc cette différence de soi, elle indique le Logos, le sens. Puisque l'Absolu est, dans la Nature, l'autre que soi, il est encore inachevé, inconscient de lui-même.

Ces explications nous permettent de préciser que l'Absolu est Logos et Nature, il est tout entier dans le Logos et tout entier dans la Nature ; il s'apparaît à lui-même dans cette opposition absolue, dans cette réflexion de soi-même en soi-même, et, comme cette médiation, Hegel dira que l'Absolu est l'esprit. La nature est alors aussi bien l'apparition du Logos que le devenir de l'esprit. Leur identité s'établit à travers leur contradiction et cette identité qui s'établit est l'esprit absolu. Dans la forme de l'esprit, l'Absolu qui est au début le Concept abstrait devient le « Concept concret ». L'esprit exprime alors la vérité et le contenu du Concept au début du processus. L'esprit est la pensée qui prend corps et qui s'incarne. C'est pourquoi, dans la forme de l'esprit, l'Absolu est « en-soi et pour-soi ». Ainsi, dans ce processus, par étapes, l'Absolu s'accomplit. Enfin, nous pouvons dire que, selon Hegel, l'Absolu se présuppose dans le Logos, s'oppose à soi-même dans la Nature, se pose concrètement dans l'esprit qui est l'identité des opposés et cet esprit lui-même devient Logos, il se comprend soi-même comme se présupposant. Pour bien comprendre le rôle de l'esprit dans la conception hégélienne du monde, il nous faut nous arrêter un instant également sur la structure de l'esprit et sa relation avec la nature.

Précisons tout d'abord que le passage de la philosophie de la nature à celle de l'esprit ne signifie pas du tout la disparition de la confrontation avec la naturalité parce que l'esprit possède aussi des moments naturels exposés en particulier dans l'« Anthropologie ». Le rapport entre la nature et l'esprit n'est ni linéaire ni en opposition ; la nature n'est pas un continent étranger pour l'esprit, mais au contraire sa médiation. En effet, l'esprit ne peut devenir ce qu'il est en son principe –liberté– qu'en s'aliénant dans la nature et par un processus de *libération*. On doit rappeler

---

<sup>79</sup> E III (1817), § 381 Add., p. 385.

que, pour Hegel, l'essence de l'esprit est la liberté.<sup>80</sup> En d'autres termes, l'essence de l'esprit est de se manifester, et de se manifester comme esprit. Hegel dira que l'esprit n'est que ce qu'il se fait : son essence est bien l'auto-activité ou la liberté. Cependant, l'activité vraie de l'esprit est celle par laquelle il est une telle auto-activité *pour lui-même* et, c'est par cette réflexivité absolue qu'il se réalise pleinement comme esprit.

Comme nous l'avons indiqué, la Nature est également ce qui reflète son autre ; elle contient donc cette différence de soi, elle indique le Logos, le sens ; dans ce sens elle apparaît comme sens perdu. Hegel soutient qu'elle est l'esprit en tant qu'il s'est opposé à lui-même, « l'esprit absolu comme l'autre de soi-même », ou encore comme « esprit caché ». Il y a donc dans la nature cette contradiction non résolue que pense le Logos ; elle est Nature et Logos en même temps. « La nature est, dit Hegel, le premier moment de l'esprit se réalisant ».<sup>81</sup> Dire que l'esprit existe immédiatement c'est dire qu'il est encore nature.

L'esprit seul, au sens que Hegel donne à ce terme, est un tout concret qui a un développement original et une histoire réelle. L'esprit n'est pas donc l'Universel abstrait, Hegel dira qu'il est individuel, c'est-à-dire qu'il est l'esprit d'un grand homme, l'esprit d'un peuple, l'esprit d'une religion, etc. Seul l'esprit, déclare Hegel, a une histoire<sup>82</sup>, « mais la nature organique n'a pas d'histoire ».<sup>83</sup> Seul l'esprit a un passé qu'il intériorise, et un avenir qu'il projette devant soi parce qu'il doit devenir pour soi ce qui est en soi. « L'esprit est histoire », thèse fondamentale qui est identique à celle selon laquelle « l'Absolu est sujet ». À partir de là, aux yeux de Hegel, l'esprit est plus haut que la nature. Il l'explique :

« L'absolu est l'esprit : c'est là la définition la plus haute de l'absolu. »<sup>84</sup>

Cela veut dire que l'esprit est le sujet qui s'élève au-dessus de l'intuition dans laquelle il s'absorbait complètement dans son œuvre. Ce sont les hommes et les peuples qui font l'histoire en agissant. L'esprit est inséparable d'une histoire, parce qu'il est lui-même histoire, il n'est qu'en faisant lui-même son être. Pour que la

---

<sup>80</sup> E III, §382, p. 178 ; W 10, §382, p. 25.

<sup>81</sup> LM., p. 204.

<sup>82</sup> E II, §339 Add., p. 558 ; W 9, §339 Zusatz, pp. 344-345.

« Dans la nature, nous ne voyons donc pas naître l'universel, c'est-à-dire que ce qu'il y a d'universel dans la nature n'a pas d'histoire. La science, la constitution, etc., ont, en revanche, une histoire, car elles sont ce qu'il y a d'universel dans l'esprit ».

<sup>83</sup> PhE, I, p. 247 ; W 3, p. 225.

<sup>84</sup> E III (1817), §304, p. 99.

liberté, comme essence de l'esprit, ne reste pas abstraite, elle doit être mise en pratique. Or elle a pour moyen l'activité de l'homme : « l'activité est le centre qui traduit en objectivité, le général et l'intérieur »<sup>85</sup>. Ce que la *Phénoménologie* nous dévoile à travers « l'histoire conçue », c'est l'existence d'une conscience de soi universelle qui est « l'éther de la vie de l'esprit ». Cette conscience de soi n'est pas la conscience de soi humaine, mais, à travers la réalité humaine, la conscience de soi de l'Être. L'histoire est l'objectivité du devenir de l'esprit, son incarnation temporelle. C'est pourquoi Hegel dira que le temps historique est progressif et inversement au temps naturel qui est répétitif.

Hegel présente la philosophie de l'esprit dans une articulation ternaire : cette philosophie explore successivement l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu. Le domaine de cette philosophie est bien marqué par la dichotomie essentielle qui oppose, d'une part, l'esprit subjectif qui n'est pas encore devenu ob-jet à lui-même *comme esprit*, et, d'autre part, l'ensemble de l'esprit objectif et de l'esprit absolu. Il s'agit aussi d'une autre dichotomie : l'esprit subjectif et l'esprit objectif sont l'esprit fini, alors que l'esprit absolu est l'esprit infini. Dans la philosophie hégélienne, l'esprit objectif et l'esprit absolu se différencient originellement de l'esprit subjectif parce que ce dernier est la manifestation première, immédiate et encore naturelle. Par contre, dans l'esprit nommé « objectif », l'esprit, tel qu'en lui-même, est bien devenu ob-jet à lui-même. L'esprit absolu qui présuppose immédiatement l'esprit objectif, a surmonté la réalisation fragmentée, aliénée en ses divers moments constitutifs de l'esprit. Il est en soi *identique* à lui-même.

Nous nous proposons de découper cet exposé à propos de l'historicité du monde chez Hegel en trois chapitres : dans le premier chapitre, nous tentons de montrer la révélation du monde comme « trouver déjà là un monde ». En analysant celui-ci, d'une part, comme le monde « naturel » et d'autre part, comme le monde « historique », on parvient au processus consistant à « engendrer le monde ». Dans le deuxième chapitre, nous nous interrogeons sur l'aspect consistant à « engendrer le monde » en éclairant la seconde nature ou le monde historico-culturel chez Hegel. Enfin, dans troisième chapitre, nous nous penchons sur le fait de « se libérer *du* monde *dans* le monde ». Pour ce faire, nous partons de l'art, de la religion et de la philosophie.

---

<sup>85</sup> LPH, p. 33.

## CHAPITRE 1 : TROUVER DÉJÀ LÀ UN MONDE

### Introduction

C'est l'esprit subjectif qui trouve un monde déjà là. Dans l'esprit subjectif, l'esprit se fait âme, c'est-à-dire l'incarnation individuelle dans un être naturel. C'est, pour Hegel, l'objet de *l'Anthropologie*. Et ajoutons que l'esprit subjectif se développe comme conscience, conscience de soi et raison. Dans ce cas, c'est l'objet de la *Phénoménologie*. L'esprit subjectif s'élève aussi au-dessus de la nature et devient libre. Ce sera alors étudié concrètement par la *Psychologie*. Dans tous les moments, l'esprit subjectif découvre *le monde comme une donnée contingente*. Mais il surmontera cette contingence en l'intériorisant. Cette intériorisation ne doit pas, cependant, faire disparaître l'extériorité du monde déjà là.

L'esprit subjectif se déploie à partir de l'immédiateté de l'esprit-nature (*Naturgeist*) marqué par une appartenance primordiale à l'ensemble de la nature. L'esprit-nature est une unité de l'âme et du monde.<sup>86</sup> La sensation, puis le sentiment, apportent non point une scission qui apparaît seulement avec la Conscience, mais une certaine déhiscence dans l'unité de l'âme et du monde. Hegel dira que le premier moment de l'esprit subjectif, l'âme, est « le sommeil de l'esprit ».<sup>87</sup> L'âme *naturelle* constitue l'instance intérieure de la vitalité organique et, corrélativement, l'instance du sentiment particulier de soi-même et du corps physiologique. Mais l'âme *spirituelle*, objet de l'anthropologie, désigne l'instance de *l'affect universel*. Alors que l'âme naturelle ne se rapporte au corps qu'itérativement, organe après organe, l'âme spirituelle se rapporte au corps de manière à chaque fois totale. D'après Hegel, il ne s'agit pas encore de la conscience du monde, qui est traitée dans la *Phénoménologie*, seconde section de l'« esprit subjectif », ni de l'organisation

---

<sup>86</sup> E III, §387 Add., p. 402 ; W 10, §387 Zusatz, p. 40.

<sup>87</sup> E III, §389, p. 185 ; W 10, §389, p. 43.

réfléchi des représentations ou des désirs, qui est traitée dans la *Psychologie*, troisième section de l'« esprit subjectif ».

La différence du sujet avec le monde naturel (ou objet) se développe avec l'émergence de la Conscience qui « repousse hors de soi » et « se rapporte » à son contenu en le faisant objet. C'est justement l'affaire de la phénoménologie de déployer dialectiquement les types (ou « figures ») de relation sujet/objet. La *Phénoménologie* est donc l'itinéraire de l'âme qui s'élève à l'*esprit* par l'intermédiaire de la *conscience*. De face-à-face abstrait de la conscience sensible à l'unification processuelle (et non identique) qui s'accomplit dans la Raison, la *Phénoménologie* nous fait accéder à l'esprit (au sens étroit) qui va redéployer l'unité acquise par la Raison.

Les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie* traitent des structures primaires de la conscience dans son rapport à l'objectivité (le monde objectif). Celle-ci est utilisée ici au sens de ce qui se tient devant ou contre (*Gegenstand*). Ce caractère « objectal » du monde fait qu'il apparaît à l'esprit comme *déjà là*. L'objectivité est d'abord infructueusement visée par la certitude sensible, première attitude de la conscience, qui s'épuise dans une vaine quête de la singularité du pur « ceci ». L'objet de la perception, seconde attitude de la conscience, est la chose, ou plutôt la choséité ; la conscience tente de saisir de manière unitaire, quitte à succomber à l'illusion d'une essence séparée des propriétés inessentiels, changeantes, de la chose. Enfin, l'entendement, troisième attitude de la conscience, construit l'objet à l'aide d'instruments d'universalisation : le concept de force, puis celui d'une intériorité supra-sensible régissant l'extériorité phénoménale selon des lois. Ajoutons, enfin, que dans toutes ces attitudes de la conscience, le sujet et le monde naturel sont en face de l'un de l'autre, et que dans tous les cas, *la vérité du monde est en soi*.

Avec la conscience de soi, la vérité du monde n'est pas en lui, mais elle est en moi. Cela veut dire que le monde n'est plus subsistance en soi. Il ne subsiste que par rapport à la conscience de soi qui en est la vérité. Hegel dira que la conscience de soi est le désir en général.<sup>88</sup> Le désir est le mouvement de la conscience qui ne respecte pas l'être mais le nie, c'est-à-dire ici s'en empare concrètement et le fait sien. Ce désir suppose le caractère phénoménal du monde qui n'est qu'un moyen pour le soi. Le

---

<sup>88</sup> PhE, I, p. 147 ; W 3, p. 139.

désir porte sur les objets du monde, puis sur un objet déjà plus proche de lui-même, la vie. Le terme corrélatif de la conscience de soi est la vie. Enfin, le désir porte sur une autre conscience de soi, c'est le désir qui se cherche lui-même dans l'autre, le désir de la reconnaissance de l'homme par l'homme. *Dans le passage du désir au travail, l'esprit subjectif accomplit une modification de sa relation à l'altérité qui le délivre du monde donné.* L'œuvre issue du travail, au contraire, n'est plus extérieure à moi, mais elle est mon extériorisation. Par contre l'objet que je désire est un terme extérieur auquel j'aspire et que je ne pose pas. Le désir implique l'extériorité et l'absence de son objet. Alors que le sujet qui désire est conditionné par ce qui a son principe hors de lui-même, le sujet qui travaille est le fondement de son autre. L'œuvre issue du travail n'est pas cet autre que je ne suis pas et que je n'ai pas, mais cet autre que j'ai produit. Le monde naturel n'est plus devant moi que phénomène, manifestation (*Erscheinung*). La vérité de ce monde n'est plus en lui, elle est en moi. À partir de là, il s'agit du *passage du monde naturel au monde historique*. Mais Hegel dira qu'à partir de la raison, l'autre de la conscience de soi est devenu le monde.

La Raison qui est « la vérité étant en et pour soi, est l'identité simple de la subjectivité du concept et de son objectivité et universalité »<sup>89</sup>, dit Hegel. L'objet de la Raison n'est pas désormais un simple ob-jet (*Gegenstand*), mais l'« affaire (*Sache*) » de la raison. La raison a comme Autre un monde. Mais ce monde, étant valable au niveau de la raison observante, se transforme pour la raison active. Ce monde est maintenant un monde *spirituel*, c'est-à-dire un monde *historique*. C'est l'opération de la raison active qui transforme le monde de la raison observante. Il s'agit d'un passage de l'observation à l'action. Hegel réconcilie donc le sujet et l'objet dans la Raison. Mais, d'après lui, cette réconciliation ne se fait encore que sous le signe de la subjectivité. On voit immédiatement que cette unification subjective laisse une extériorité relative à surmonter. Cela sera surmonté dans l'esprit. Comme le souligne J. –F. Kervégan, nous pouvons dire que « la raison est l'unité *formelle* (subjective) de la conscience et de la conscience de soi ; l'esprit est leur unité *réelle* dans l'élément objectif de la 'figure d'un monde' ».<sup>90</sup> Entre l'esprit et les figures de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, « il y a un décalage

<sup>89</sup> E III, §438, p. 233 ; W 10, §438, p. 228.

<sup>90</sup> J. –F. Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris : PUF, 2011, p.70.

incontestable » parce que « celles-ci demeurent structurées par la séparation du sujet et du monde ». <sup>91</sup>

Au début du chapitre sur l'esprit de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel précise que les moments antérieurs, -conscience, conscience de soi et raison-, n'étaient que des abstractions de l'esprit. Hegel détermine qu'il y a deux aspects de l'esprit subjectif : théorique et pratique. Dans la *Philosophie de l'Esprit*, Hegel annonce : « L'esprit théorique aussi bien que pratique sont encore dans la sphère de l'esprit subjectif en général »<sup>92</sup>. Et il ajoute, « l'esprit subjectif est productif ». Mais comment la Raison va-t-elle s'accomplir ? Hegel répond en reprenant les deux dimensions : « vers l'intérieur » et « vers l'extérieur ». La première dimension donne l'élément dans lequel ces deux modalités de l'esprit se meuvent. L'esprit théorique est dans « son monde idéal » ; il ne s'agit pas du « monde intelligible » transcendant, mais de l'élément du théorique que nous avons appelé « Sens », le *Logos*. Hegel précise que l'esprit pratique « n'a affaire, à vrai dire, qu'à ses autodéterminations ». Il n'y a donc pas là la véritable extériorisation et « l'engendrement d'un monde », caractéristique de l'esprit objectif. En d'autres termes, alors que le terrain d'extériorisation de l'esprit théorique est le « monde » du Sens ou « le terrain de l'universalité du concept », celui de l'esprit pratique est ce que l'esprit objectif reconnaîtra comme le monde historique (ou comme « seconde nature »).

La deuxième dimension, c'est-à-dire « vers l'extérieur », caractérise l'ordre pratique par la « jouissance » qui reste une relation *intérieure* avec l'extérieur. Ce qui caractérise l'extériorisation théorique est « le verbe (*das Wort*) » que l'on peut aussi traduire par « la parole », puisqu'il n'est pas seulement question du signe mais d'une extériorisation discursive. Dans la Parole et la Jouissance, l'esprit subjectif habite deux mondes (sans coupure). Celui de l'esprit subjectif *théorique*, de la Parole, est le monde du Sens. Le monde où l'esprit subjectif *pratique* se meut est le monde *historique*. Mais la tâche de l'activité de l'esprit subjectif *théorique* consiste à unifier son *logos* au *Logos*. Ce processus conduit à une élévation de l'esprit subjectif à l'esprit absolu. La tâche de l'esprit subjectif *pratique* est de trouver l'accord avec le monde, ou plus exactement de se retrouver chez soi dans la seconde nature. La Jouissance est l'indice encore subjectif de cet accord. L'élévation ne se fait plus ici de l'esprit subjectif à l'esprit objectif. La réconciliation de l'esprit subjectif *théorique*

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 64.

<sup>92</sup> E III, §444, p. 239 ; W 10, §444, p. 228.

et de l'esprit subjectif *pratique* est dans l'esprit libre qui est intelligence qui veut (ce qu'a accompli le parcours théorique) et volonté qui pense (ce qu'a accompli le parcours pratique).

À partir des explications que nous avons brièvement présentées dans cette introduction, nous pouvons dire que, aux yeux de Hegel, dans le cadre de l'esprit subjectif, alors qu'il s'agit d'un passage du monde naturel au monde historique, le monde appartient encore au monde naturel, et il ne met pas encore à distance ce monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté. Dans *l'Anthropologie*, l'âme et le monde sont une unité même s'il s'agit ici d'une déhiscence. Avec la Conscience de la *Phénoménologie*, il y a une scission entre l'esprit et le monde naturel. Dans la Conscience de soi, il s'agit d'un passage du monde naturel au monde historique par la relation désir-travail. Dans le passage de l'observation de la Raison observante à l'action de la Raison agissante, alors que la scission de l'objet et de l'esprit est dépassée, ce dépassement est formel et leur unité est subjective. En ce qui concerne l'Esprit subjectif *théorique* et l'esprit subjectif *pratique* qui sont les objets de la *Psychologie*, dans ces deux aspects de l'esprit subjectif, il s'agit du monde du *Sens* dans le premier aspect, et du monde *historique* dans le deuxième aspect. Dans cet aspect pratique de l'esprit subjectif, l'esprit s'élève à l'esprit objectif parce que l'esprit est de se trouver chez soi dans la seconde nature. Mais dans l'aspect théorique de l'esprit subjectif, l'esprit s'élève à l'esprit absolu parce que l'esprit va unifier son logos au *Logos*. Maintenant, analysons de façon détaillée ce que nous avons brièvement présentés ici.

## 1. 1. La conception hégélienne de la nature

La philosophie de la nature de Hegel n'est clairement pas destinée à être une œuvre de science naturelle, mais à être un ouvrage de philosophie à la manière de la *Physique* d'Aristote ou des *fondements métaphysiques de la science naturelle* de Kant.<sup>93</sup> C'est pourquoi la *Philosophie de la Nature* de Hegel ne présente pas les résultats de la recherche empirique et de l'analyse mathématique, mais cherche à fournir une « théorie » qui rend compte de la structure ultime conceptuelle de la nature. Hegel ne fournit donc pas une philosophie de la science à la manière d'un Popper, d'un Kuhn ou d'un Lakatos, mais il propose une « théorie » métaphysique qui rend compte précisément de la structure de la nature elle-même, de ce que la nature elle-même est en fin de compte. Néanmoins, selon Hegel, les idées de la philosophie doivent coïncider avec celles des sciences naturelles, et aussi la philosophie de la nature doit effectivement s'inspirer des découvertes de la science naturelle.

Pourquoi faut-il analyser la nature en examinant l'historicité du monde chez Hegel ? Pour nous, il y a deux raisons pour cela. L'une d'elles, c'est pour saisir la différence entre la nature et le monde chez Hegel. Comprendre cette différence est essentiel pour expliquer la conception du monde chez Hegel parce qu'il déclare qu'on *confond la nature avec le monde*. Dans la *Philosophie de la Nature*, Hegel écrit sur ce point :

« (...) On confond celui-ci (le monde) avec la nature, alors qu'il est pourtant une collection de ce qui est spirituel et de ce qui est naturel ».<sup>94</sup>

Par là, nous constatons que le monde, selon Hegel, est une unité collective du spirituel et du naturel. Nous verrons plus loin que l'aspect naturel du monde est aboli dans son aspect spirituel. Ce dernier commencera, pour Hegel, par l'esprit subjectif dont la première division est l'*Anthropologie* qui a pour objet l'âme ou l'esprit-nature<sup>95</sup>. Même si Hegel analyse l'âme comme objet de l'*Anthropologie*, on rencontre ce concept en premier lieu dans la *Philosophie de la Nature*, plus précisément dans la *physique organique*. C'est la deuxième raison de notre analyse de la conception

---

<sup>93</sup> Nous suivons ici l'analyse de S. Houlgate, **Hegel and The Philosophy of Nature**, edited by Stephen Houlgate, State University of New York, 1998, p.xiii

<sup>94</sup> Encycl., II, §247 Add., p. 348; Enzykl., II, W9, §247 Zusatz, p. 25.

„... (diese verwechselt man mit der Natur, da sie doch eine Kollektion des Geistigen und Natürlichen ist)...“

<sup>95</sup> E III, §387, p.183 ; W 10, §387, p. 38.

hégélienne de la nature. Même si, comme nous l'avons déjà indiqué, toutes les choses proviennent, selon Hegel, d'une nécessité immanente, nous accordons à Taylor que l'on a dans l'Idée logique une pensée pure immanente du monde.<sup>96</sup> Cette pensée pure immanente du monde se déploie par la nature et aboutit, à son propre sens, à l'esprit « objectif », c'est-à-dire à « engendrer un monde ». Ainsi, en analysant la conception hégélienne de la nature et de son développement, on constatera que la nature est un processus du devenir esprit.

Dès lors, nous pouvons dire que pour bien analyser et mieux comprendre la conception du monde chez Hegel, il faut s'arrêter un instant sur la conception hégélienne de la nature, c'est-à-dire l'aspect naturel du monde ou le monde naturel. En analysant cet aspect, on saisira la conception hégélienne de la nature. Pour ce faire, nous essayerons d'expliquer la conception hégélienne de la nature générale, et puis, après avoir analysé très brièvement les deux premiers moments (la mécanique et la physique) de la nature, on se penchera plus en détail sur son troisième moment (la physique organique). De plus, comme notre objectif est l'analyse du monde chez Hegel, nous allons nous arrêter plus en détail sur l'organisme animal par rapport à l'organisme géologique et végétal. Et comme l'esprit-nature, l'âme, est, selon Hegel, l'objet du passage de la philosophie de la nature à celle de l'esprit, nous allons l'examiner sous ce titre et allons continuer à le mettre en lumière sous le titre suivant.

### **1. 1. 1. La conception hégélienne de la nature en général : l'immédiateté, la relativité et la répétition**

Le dernier paragraphe de l'introduction de *l'Encyclopédie* présente l'articulation du système hégélien: « 1° la logique, la science de *l'Idée en et pour soi* ; 2° la philosophie de la nature, en tant qu'elle est la science de *l'Idée en son être-autre*; 3° la philosophie de l'esprit, en tant que *l'Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même* »<sup>97</sup>. Comme l'indique la citation, la nature s'est produite comme « l'Idée dans la forme de l'être-autre »<sup>98</sup>. Cela veut dire que la philosophie hégélienne de la nature développe l'Idée en tant que nature, l'Idée de la nature. C'est donc, selon Hegel, la *Logique* qui doit commander l'exercice de la *Philosophie de la Nature*. Au

<sup>96</sup> Charles Taylor, **Hegel**, New York : Cambridge University Press, 1975, p. 350.

<sup>97</sup> E I, §18, p. 184 ; W 8, §18, p. 63-64.

<sup>98</sup> E II, § 247, p. 187 ; W 9, §247, p. 24

début de la *Philosophie de la nature*, Hegel insiste sur la négativité de la nature par rapport à l'Idée.<sup>99</sup> À partir de là, on verra que la philosophie de la nature se développe, en allant de l'abstrait au concret, c'est-à-dire de la matière à la vie.

Bien que la philosophie hégélienne de la nature développe l'Idée en tant que nature, Hegel déclare que la nature se présente « devant nous comme une énigme ».<sup>100</sup> La nature comme nature, et dans son ensemble apparaît ainsi non seulement comme extérieur mais aussi comme énigme, parce que, selon lui, le concept ne peut apparaître pleinement dans le monde naturel. Le concept qui se déploie dans la nature s'y déploie « en tant que naturel ». <sup>101</sup> C'est pourquoi la nature ne conserve qu'abstraitement les déterminations conceptuelles et expose la réalisation du particulier à une déterminabilité extérieure. Pour cette raison, Hegel utilise le terme *d'impuissance* à propos de la nature.<sup>102</sup> L'impuissance de la nature consiste donc à ne jamais pouvoir exprimer entièrement le concept.

La nature est, comme nous l'avons déjà dit, de part en part énigmatique, dans la mesure où tout être naturel se comprend par un autre être naturel, dans la mesure où la nature est objectivement dépourvue de la nécessité intérieure. C'est pourquoi nous accordons à B. Mabillet que, contrairement à Kant<sup>103</sup>, Hegel ne fait pas de la nature un monde rationnellement ordonné selon un strict déterminisme causal, et contrairement au jeune Schelling<sup>104</sup>, il n'en fait pas le visage lumineux du divin.<sup>105</sup> Aux yeux de Hegel, la nature est bien plutôt la rationalité perdue à la manière du Dieu pascalien qu'évoque la fin de *Foi et Savoir* : « la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu. »<sup>106</sup> Mais justement, dans cet énoncé, il s'agit non pas d'un Dieu caché mais d'un Dieu perdu. Nous pouvons donc dire que la nature hégélienne est objectivement dépourvue de fondement ; néanmoins, elle ne se masque ni ne se dérobe aux regards, car elle ne révèle qu'elle-même et se révèle tout entière.<sup>107</sup>

Nous avons vu que la nature s'impose comme « Idée dans la forme de être-autre ». Cela annonce que l'extériorité est, selon Hegel, le caractère essentiel. La

---

<sup>99</sup> E II. 1827-30, § 247, p.187 ; W 9, §247, p. 24.

<sup>100</sup> E II, Introduction, Add., p. 336 ; W 9, Einleitung, Zusätze, p. 11.

<sup>101</sup> Selon l'expression de Bernard Bourgeois, cf. la *Présentation* de sa traduction de EIII, p. 19.

<sup>102</sup> EII, §250, p. 190 ; W 9, §250, p. 35.

<sup>103</sup> Kant essaie de le faire dans le sillage de la physique mécaniste.

<sup>104</sup> Selon le jeune Schelling, la nature est Dieu visible.

<sup>105</sup> Bernard Mabillet, op. cité., 2007, p. 63.

<sup>106</sup> FS., p. 206.

<sup>107</sup> Nous suivons ici l'analyse de Gilles Marmasse, **Penser le Réel : Hegel, la Nature et l'Esprit**, Paris : KIMÉ, 2008, pp. 33-38.

nature est non seulement extérieure à l'esprit, mais elle est également extérieure à elle-même. La nature est donc en elle-même extérieure à elle-même jusque dans son achèvement naturel qui est la vie.<sup>108</sup> Cette extériorité à soi est la réalisation sensible du sens. Pour le dire autrement, le concept d'extériorité désigne, de prime abord, ce qui se manifeste de manière sensible. Cela est affirmé ainsi par Hegel :

« Le sensible est (...) synonyme de l'extérieur à soi-même. »<sup>109</sup>

Par là, on constate que l'Idée, comme réalisation de soi, se réalise dans la nature en niant l'intériorité de son sens dans l'extériorité sensible. Cela veut dire que tout, en elle, se manifeste dans l'expérience immédiate, c'est-à-dire dans l'expérience permise par les sens :

« *Pratiquement*, l'homme se rapporte à la nature comme à quelque chose d'immédiat et d'extérieur, en étant lui-même comme individu immédiatement extérieur, et, par là, sensible, (...) »<sup>110</sup>

Dans le concept d'extériorité, on reconnaît cependant le thème de la multiplicité parce que la nature est extérieure à elle-même au sens où elle est radicalement plurielle :

« La nature nous montre une multitude infinie de figures et de phénomènes singuliers : nous éprouvons (comme esprit) le besoin d'apporter de l'unité dans cette multiplicité variée ».<sup>111</sup>

La nature ne déploie pas ses propriétés à partir d'elle-même. Elle n'est donc pas seulement une multiplicité, mais également un système de dépendance réciproque parce que l'être naturel est essentiellement tributaire d'un autre. Dans ce cas, nous pouvons dire que la nature, selon Hegel, est *le règne de la relativité*. Celle-là est donc caractérisée par la multiplicité et par la dépendance réciproque. À cet égard, nous pouvons préciser que, pour Hegel, l'être naturel n'est pas seulement par soi mais aussi

---

<sup>108</sup> La vie est le sommet auquel la nature atteint en son être-là. Cf., E II, § 248 Rem., p. 118 ; W 9, §248, p. 28.

<sup>109</sup> E III, §401 Add., p. 449. ; W 10, §401 Zusatz, p. 103.

„..., das Sinnliche aber mit dem Sichselbstäußerlichen so synonym ist....“

<sup>110</sup> E II, §245, p. 185 ; W 9, §245, p. 12.

„*Praktisch* verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, ...“

<sup>111</sup> E I, §21 Add., p. 472; W 8, §21 Zusatz, p. 77.

„Die Natur zeigt uns eine unendliche Menge einzelner Gestalten und Erscheinungen. Wir haben das Bedürfnis, in diese Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; ...“

par un autre. Les propriétés de la nature n'ont pas alors de nécessité intrinsèque. La nature ne révèle pas d'essence unitaire ; elle ne se réalise donc ni elle-même comme dans la logique, ni par l'unification avec l'autre comme dans l'esprit, mais par le passage interminable d'une détermination particulière à l'autre.<sup>112</sup>

Des analyses qui précèdent, il ne résulte pas que, pour Hegel, la nature soit un chaos. Comme nous l'avons dit, c'est le concept qui se déploie dans la nature. À chaque degré de la nature, l'Idée est présente. Hegel souligne que, « rendue étrangère à l'Idée par sa séparation d'avec elle, la nature est seulement le cadavre de l'entendement.<sup>113</sup> Tout être naturel se détermine alors par rapport à tous les autres êtres naturels. À partir de là, nous pouvons dire que la nature est un ordre, et que la nature tend donc vers l'unité. En faisant cela, la nature s'efforce donc de supprimer sa multiplicité. Pourtant, la liaison naturelle n'est qu'une conjonction contingente et non pas une connexion nécessaire, car elle associe les êtres particuliers de l'extérieur et non de l'intérieur. Elle ne produit pas alors une vraie unité, mais plutôt un agrégat.

« Les choses naturelles n'exposent la rationalité que sous une forme tout à fait extérieure et isolée, et la cachent sous la figure de la contingence ».<sup>114</sup>

La nature n'est pas libre, mais seulement nécessaire et contingente. Cette nécessité n'est pas celle de la nécessité du concept, mais la nécessité extérieure.<sup>115</sup> La nature ne montre donc, dans son être-là, aucune *liberté*, mais la *nécessité* et la *contingence*. À cet égard, on peut dire que, pour Hegel, dans la nature, la contingence n'est pas exception mais nécessité. De ce fait, aux yeux de Hegel, la nature est la « contradiction non résolue ».<sup>116</sup> Dans la nature, la contradiction est seulement en soi en tant que l'être-autre et apparaît comme forme en repos à même Idée.<sup>117</sup> La contradiction de l'Idée, en tant que celle-ci, comme nature, extérieure à elle-même, est la contradiction entre, d'une part, la nécessité, engendrée par le concept, de ses formations, et leur détermination rationnelle dans la totalité organique, et d'autre part leur contingence indifférente et leur irrégularité indéterminable.<sup>118</sup> Cette nécessité de

---

<sup>112</sup> Nous avons suivi ici l'analyse de Gilles Marmasse, op. cité., 2008, p. 251.

<sup>113</sup> E II, §247 Add., p. 348 ; W 9, §247 Zusatz, p. 25.

<sup>114</sup> PPD, §146, p. 317 ; W 7, §146, p. 295.

„...die Natur- dinge nur auf die ganz *äußerliche* und *vereinzelte* Weise die Vernünftigkeit darstellen und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.“

<sup>115</sup> E II, §248 Add., p. 351 ; W 9, §248 Zusatz, p. 30.

<sup>116</sup> E II, §248, p. 187 ; W 9, §248, p. 28.

<sup>117</sup> E II, §247 Add., p.347 ; W 9, §247 Zusatz, p.24.

<sup>118</sup> E II, §250, p.189 ; W 9, §250, p.34

la contingence naturelle est inscrite dans la non-correspondance entre les êtres naturels et leur concept, ou entre leur matière, comme principe d'extériorité, et leur forme, comme principe d'unité.

Dans la nature, le concept n'est qu'intérieur, l'unité du concept s'y dissimule. Il se manifeste dans les membres gigantesques, mais non pas en tant que lui-même ; ce qui ne se produit, selon Hegel, que dans l'esprit, en ceci que le concept existe comme il est. Pour que le concept se dissimule dans la nature, et que tout être naturel se détermine alors par rapport à tous les autres êtres naturels, Hegel dit que « la nature est à considérer comme un *système de degrés* dont l'un provient nécessairement de l'autre et forme la vérité la plus prochaine de celui dont il résulte, toutefois, non pas de telle sorte que l'un serait engendré à partir de l'autre de façon *naturelle*, mais dans l'Idée intérieure qui constitue le fondement de la nature ». <sup>119</sup>

Dans la nature comme un système de niveau, la métamorphose n'advient donc qu'au concept, parce que seul le changement de celui-ci est un développement.<sup>120</sup> Hegel entend par là que les êtres naturels sont fondamentalement passifs et à chaque fois médiatisés, non par une essence intérieure, mais par une donnée extérieure, c'est-à-dire par un autre être naturel. <sup>121</sup> Le développement de la nature ne peut ainsi être expliqué qu'à partir du conflit réciproque de ses composantes. Cependant, les moments de la nature ne se produisent pas les uns les autres mais se présupposent réciproquement. À partir de là, on peut comprendre la dynamique systématique de la nature. C'est-à-dire que le devenir de la nature n'est pas l'auto-transformation d'une entité qui restera fondamentalement identique à elle-même, comme dans l'esprit, mais le conflit *répétitif* d'une multiplicité d'entités données.

Lorsqu'on résume la conception hégélienne de la nature, nous accordons à G. Marmasse que « la conception hégélienne de la genèse de la nature associe *l'immédiateté*, la *relativité* et la *répétition* ». <sup>122</sup> La nature associe *l'immédiateté* parce que la nature est sous l'Idée d'être-autre. L'autre forme de l'être-autre est *l'immédiateté*. Selon Hegel, celle-ci réside en ce que le différencié subsiste abstraitement pour lui-même ; mais « cette subsistance est seulement momentanée, non pas une subsistance véritable » <sup>123</sup>. Aux yeux de Hegel, seule l'Idée subsiste

---

<sup>119</sup> E II, §249, p.189 ; W 9, §249, p.31.

<sup>120</sup> E II, §249, p.189 ; W 9, §249, p. 31.

<sup>121</sup> Nous suivons ici l'analyse de Gilles Marmasse, 2008, pp. 269-270.

<sup>122</sup> Gilles Marmasse, op. cité., 2008, p. 271.

<sup>123</sup> E II, §248 Add., p. 352 ; W 9, §248 Zusatz, p. 30.

éternellement, parce qu'elle est un être-en-et-pour-soi.<sup>124</sup> Selon lui, la nature associe aussi la *relativité* parce que l'être naturel est essentiellement tributaire d'un autre, et que l'Idée en tant que nature est dans la détermination de l'extériorité réciproque. La nature est donc un système de dépendance réciproque. Enfin, chez Hegel, la nature associe en plus la *répétition* parce que le devenir de la nature est le conflit répétitif d'une multiplicité d'entités données.

### **1. 1. 2. Le développement de la nature et une certaine déhiscence au sein de la nature**

En ce qui concerne le développement de la philosophie hégélienne de la nature, nous voyons qu'elle développe trois moments selon trois régimes articulés : la mécanique, la physique et la physique organique.<sup>125</sup> Lorsque l'on analyse ces trois moments, nous verrons que le procès de la nature implique l'avènement d'objets de plus en plus auto-déterminés ou auto-explicatifs<sup>126</sup>, et qu'ils ne parviennent jamais à dépasser la contradiction comme non-correspondance entre leur être naturel et leur concept. Dans ce procès, l'évolution naturelle nie peu à peu l'extériorité en intériorisant cette extériorité, en rendant la tension de plus en plus intime. De ce fait, la nature constitue un ensemble dont les moments sont de plus en plus concrets.

Comme nous l'avons déjà dit, d'après Hegel, il y a trois moments de la nature. On doit ici se poser la question : quelles sont les différences qui les séparent l'un de l'autre ? Montrons leurs différences en examinant brièvement les deux premières, la mécanique et la physique, puis un peu plus en détail le troisième moment, la physique organique.

Tout d'abord, nous constatons que, dans la mécanique, l'objet est, selon Hegel, caractérisé par des qualités accidentelles, et non pas essentielles. En d'autres termes, l'objet de la mécanique a un caractère contingent et variable ; et un tel objet est abstraitement universel dans le sens indéterminé. Ayant un tel objet dans la mécanique, la nature se donne donc sous le signe de l'extériorité.<sup>127</sup> C'est pourquoi le corps mécanique est complètement dépourvu de principe intérieur de

---

<sup>124</sup> E II, §248 Add., p. 352 ; W 9, §248 Zusatz, p. 30.

<sup>125</sup> E II, §252, p. 192 ; W 9, §252, p. 37.

<sup>126</sup> Gilles Marmasse, op. cité., 2008, p. 276 .

<sup>127</sup> E II, §252, p. 192 ; W 9, §252, p. 37.

détermination. Son mouvement est défini à partir d'un point qui lui est extérieur. Les déterminations de l'objet mécanique sont donc immédiates au sens où elles ne sont ni un principe intrinsèque d'individualité, ni la réalisation d'un but intérieur. Comme nous le verrons plus tard, le principe d'individualité est celui de la physique, alors que le principe du but intérieur est celui de la physique organique. Comme le souligne B. Mabilles, aux yeux de Hegel la mécanique est une reprise spéculative des sciences mécanistes jusqu'à Newton.<sup>128</sup>

Contrairement à l'objet de la mécanique qui est abstraitement universel, indéterminé, celui de la physique est déterminé parce qu'il possède des attributs essentiels objectifs. C'est pourquoi il se distingue intrinsèquement lui-même de tout autre corps physique. Hegel dit que « le corps passe maintenant sous la puissance de l'individualité ». Il se définit alors par opposition aux autres corps, non par lui-même. Le corps physique présente déjà une certaine essence intérieure, même si ses déterminités restent extérieurement conditionnées. La Physique est donc « *intérieurisation* de l'extériorité ». <sup>129</sup> Les phénomènes, comme, par exemple, l'électricité et les phénomènes chimiques résistent au traitement strictement mécaniste. Comme le souligne G. Marmasse, la détermination du corps physique, à la différence du corps mécanique, est non plus superficielle mais intrinsèque.<sup>130</sup> Selon Hegel, cette partie est la plus difficile dans la nature, car elle contient la corporéité finie ; et ajoute-t-il, « ce qui est soumis à la différence présente toujours la plus grande difficulté, parce que le concept n'est plus de manière immédiate ». <sup>131</sup> Dans la premier

<sup>128</sup> Bernard Mabilles, op. cité., 2007, p. 94.

Le développement de la nature mécanique est alors le suivant : tout d'abord *espace et temps, matière et mouvement*, c'est-à-dire la mécanique *finie* et la mécanique *absolue* (E II, §253, p.193 ; W 9, §253, p. 41). Rappelons que la nature s'impose comme « Idée dans la forme de être-autre ». Pour le dire autrement, la nature est l'« être-hors-de-soi » de l'Idée. Les deux modalités de cette extériorité, dans sa forme totalement abstraite, sont l'espace et le temps. L'espace est l'extériorité totalement indifférente, existant au repos. L'espace est la généralité abstraite de l'être-hors-de soi. Les êtres spatiaux sont extérieurs les uns aux autres. Hegel dira que l'espace est l'aspect positif de l'« être-hors-de soi » (E II, §253 Add., p. 358 ; W 9, §253 Zusatz, p. 41). Son aspect négatif est le temps. Celui-ci présente aussi la même extériorité de la nature, mais dans son « inquiétude ». Il est « l'être-hors-de-soi dans sa négativité, ou comme devenir ». Ensuite le premier être concret, unité et négation de ces moments abstraits, est la *matière* ; en tant que celle-ci est rapportée à ses moments, ils sont eux-mêmes rapportés l'un à l'autre, dans le *mouvement* (E II, §253 Add., p.358 ; W 9, §253 Zusatz, p.41). Enfin, si ce rapport n'est pas extérieur, nous avons l'unité absolue de la matière et du mouvement, la matière se mouvant elle-même (E II, §253 Add., p.358 ; W 9, §253 Zusatz, p. 41). La matière, en devenant pour soi, passe dans les catégories de l'essence comme pesanteur (E II, §272 Add., p. 391 ; W 9, §272 Zusatz, p. 109) ; elle devient rapport à elle-même. C'est là un rapport réflexif (E II, §252, p. 192 ; W 9, §252, p. 37). Comme être pour soi, la matière a de l'individualité (E II, §272, p.229 ; W 9, §272, p. 109).

<sup>129</sup> Selon l'expression de Bernard Mabilles, op. cité., 2007, p. 94.

<sup>130</sup> Gilles Marmasse, op. cité., 2008, p. 283.

<sup>131</sup> E II, §273 Add., p. 391 ; W 9, §273 Zusatz, p. 110.

moment, le concept est de manière immédiate, mais dans cette deuxième moment de la nature, le concept ne se montre pas non plus, il est ici caché.<sup>132</sup> Pour l'instant, nous ajoutons que c'est dans le troisième moment de la nature que le concept se trouve de manière réelle.

En ce qui concerne la physique organique de la nature, pour l'expliquer nous commençons en citant un extrait d'un paragraphe de la *Philosophie de la Nature* :

« La totalité réelle du corps –en tant qu'elle est le processus infini, (à savoir) que l'individualité se détermine de façon à être la particularité ou finité, et qu'elle nie aussi bien celle-ci et fait retour dans elle-même, que, à la fin du processus, elle se rétablit en qualité de commencement – est par là une élévation en l'idéalité première de la nature, mais de telle sorte qu'elle est devenue une idéalité *accomplie* et qui est essentiellement, en tant qu'unité *négative* se rapportant à soi, celle d'un *Soi* et *subjective*. L'Idée est en cela parvenue à l'existence, tout d'abord à l'existence immédiate, à la *vie* »<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> E II, §273 Add., p. 391 ; W 9, §273 Zusatz, p. 110.

Hegel distingue trois étapes de l'individualisation physique de la matière : l'*individualité universelle*, l'*individualité particulière* et l'*individualité totale libre*. Dans la première étape, les qualités physiques en tant qu'*immédiates* sont les unes en dehors des autres sur le mode de la subsistance-par-soi à titre de *corps célestes* désormais physiquement déterminés ; en tant que rapportées à l'unité individuelle de leur totalité, elles sont les *éléments physiques* ; et elles sont le *processus météorologique* qui produit leur individu (E II, §272 Add., p. 230 ; W 9, §272 Zusatz, p. 109). Dans la deuxième étape, l'*individualité particulière*, « les déterminités auparavant élémentaires », écrit Hegel, « étant maintenant soumises à l'unité individuelle, celle-ci est la forme immanente qui détermine pour elle-même la matière face à sa pesanteur » (E II, § 290, p. 243 ; W 9, §290 ; p. 156). » Il naît donc un rapport entre la forme et la pesanteur. Les masses de matière sont pénétrées par la forme, et se distinguent par des particularités qui dérivent de la forme. La détermination-de-forme qui individualise n'est pas encore posée comme totalité parce qu'elle est encore en soi ou en immédiateté (EII, §291, p.244 ; W 9, §291, p. 157). Pour cette raison, les moments particuliers de la forme viennent à l'existence en tant qu'indifférents et qu'extérieurs les uns aux autres (E II, §291, p. 244 ; W 9, §291, p. 157). La différence ou la détermination se présentent comme rapport entre plusieurs corps, comme résultant de leur comparaison (E II, § 291, p. 244 ; W 9, §291, p. 157). Enfin, dans la troisième étape, l'*individualité totale*, la forme, considérée d'abord dans son rapport avec la matière pesante, lui est devenue immanente, s'est identifiée avec elle (E II, § 308, pp. 258-259 ; W 9, §308, pp. 195-196). Nous avons une seule totalité, déterminée par la forme devenue libre ; nous avons l'individualité libre. Cependant, dans la sphère de la physique, l'individualisation résulte encore du rapport à un autre. La référence à l'altérité est constitutive ; elle n'a pas le sens d'une intégration mais seulement d'une opposition. En résumé, selon Hegel, « en premier lieu les différences-de-forme sont sans relation et subsistantes-par-soi les unes à l'égard des autres. Ce qui vient en deuxième, c'est l'individualité prise dans la différence, dans l'opposition. C'est seulement le troisième moment qui est l'individualité en tant qu'elle exerce sa maîtrise sur les différences-de-forme » (E II, § 273 Add., pp. 391-392 ; W 9, §273 Zusatz, p.110).

<sup>133</sup> E II, § 337, p. 299 ; W 9, §337, p. 337.

“Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Prozeß, daß die Individualität sich zur Besonderheit oder Endlichkeit bestimmt und dieselbe ebenso negiert und in sich zurückkehrt, im Ende des Prozesses sich zum Anfange wiederherstellt, ist damit eine Erhebung in die erste Idealität der Natur, so daß sie aber eine *erfüllte* und wesentlich, als sich auf sich beziehende *negative* Einheit, *selbstische* und *subjektive* geworden ist. Die Idee ist hiermit zur Existenz gekommen, zunächst zur unmittelbaren, zum *Leben*. ”

Rappelons que la nature consiste dans l'extériorité à soi. Dans la mécanique et la physique, l'extériorité demeure « extérieure » puisque l'interaction joue uniquement entre des corps distincts. Comme les êtres mécaniques et physiques sont dépourvus de subjectivité, l'extériorité n'est que pour nous et non pas pour soi. En revanche, dans la physique *organique*, comme la citation précédente nous le montre, il existe une interaction systématique à l'intérieur d'un même corps et corrélativement le vivant se rapporte à son extériorité corporelle propre.

Dans le développement de la philosophie de la nature, nous avons déjà rencontré des moments auto-explicatifs, à savoir la mécanique absolue et la physique de l'individualité totale. Mais dans ces moments, nous avons affaire à une pluralité d'éléments en interaction. Par contre, la physique organique met en scène non plus une série d'objets mais à chaque fois un corps unique différencié et régi par un principe immanent de totalisation parce que, dans l'organisme, la nature se pose elle-même, elle s'unifie. C'est pourquoi l'articulation systématique est non plus extérieure mais intérieure. Le corps naturel est donc désormais auto-produit. Dorénavant, nous avons affaire à un être qui rend compte de lui-même par lui-même. En ce sens, le corps organique concerne une instance douée de subjectivité.

Pour Hegel, l'organisme naturel constitue l'achèvement de la nature parce que l'organisme naturel représente le maximum de totalisation auquel peut accéder la nature. Pour le dire autrement, la totalité réelle du corps, à la fin du processus, se restaure et redevient un commencement ; elle est donc une élévation à la première idéalité de la nature, mais de telle manière qu'elle est devenue une totalité *accomplie* et, de façon essentielle, comme unité négative qui se réfère à elle-même, une totalité *ipséique* et *subjective*. Dans l'organisme naturel, l'Idée est parvenue à l'existence, tout d'abord à l'existence immédiate, à la *vie*. La vie achève l'individualité, originellement physique, en la subjectivité. L'individualité organique ou vivante est une telle subjectivité s'affirmant comme la négation de la négation objectivante d'elle-même. Hegel écrit à ce propos :

« Le vivant se met toujours en danger, il a toujours, à même lui, un Autre, mais il supporte cette contradiction, ce que l'être inorganique ne peut pas faire. »<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> E II, §337 Add., p. 553 ; W 9, §337 Zusatz, p. 338.

„Das Lebendige begibt sich immer in die Gefahr, hat immer ein Anderes an ihm, verträgt aber diesen Widerspruch, was das Unorganische nicht kann.“

Ou, plus explicitement :

« Parce que la vie, en tant qu'Idée, est le mouvement d'elle-même moyennant lequel seul elle se fait un sujet, cette vie fait d'elle-même son Autre, le pendant projeté d'elle-même ; elle se donne la forme consistante, pour elle, à être en tant qu'objet, afin de retourner et d'être retournée à elle-même. »<sup>135</sup>

Enfin, nous constatons que, pour Hegel, le corps organique achève le processus de la nature. Et donc la physique organique constitue la « vérité » de la nature. En d'autres termes, l'être organique constitue la réalisation adéquate de la nature dans la mesure où, pourvu d'une objectivité différenciée et d'un principe subjectif totalisant, il est à la fois effectif et autodéterminant, en un mot en et pour soi.

La vie se présente, selon Hegel, comme organisme *géologique*, organisme *végétal*, et organisme *animal*. Avant d'expliquer plus en détail ces moments de la physique organique, nous pouvons pour l'instant dire que, puisqu'en tant qu'Idée seulement *immédiate*, la vie est hors d'elle-même, non-vie, mais seulement le cadavre du processus de la vie, elle est l'organisme comme *totalité* de la nature mécanique et physique, existant comme non vivante; la vitalité subjective, le vivant, commence dans la nature *végétale*, et donc est différente de l'existence non-vivante, mais les membres de la plante individuelle sont eux-mêmes individuelles et la relation entre eux est encore extérieure.<sup>136</sup> Pour Hegel, « seul l'organisme animal est développé en des différences de la configuration qui n'existent que comme ses membres, ce par quoi il est en tant que *sujet*. »<sup>137</sup> Dans la nature, la vitalité se désagrège en la multiplicité indéterminée des vivants. Mais ils sont en eux-mêmes des organismes subjectifs. Et c'est seulement dans l'Idée qu'ils sont une unique vie, un unique système organique de cette vie. À partir de là, nous constatons que l'intériorisation de l'extériorité est accomplie, selon Hegel, par la physique organique dans la figure du vivant. Le vivant est donc « le mode suprême de l'existence du concept dans la nature »<sup>138</sup>. Examinons maintenant plus en détail les moments constitutifs de la physique organique. En vertu de notre questionnement, le monde chez Hegel, par

---

<sup>135</sup> E II, § 337 Add., pp. 554-555 ; W 9, §337 Zusatz, p. 340.

„Weil das Leben, als Idee, die Bewegung seiner selbst ist, wodurch es sich erst zum Subjekte macht, so macht das Leben sich selbst zu seinem Anderen, zum Gegenwurfe seiner selbst; es gibt sich die Form, als Objekt zu sein, um zu sich zurückzukehren und zurückgekehrt zu sein.“

<sup>136</sup> E II, §337, p. 299 ; W 9, §337, p. 337.

<sup>137</sup> E II, §337, p. 299; W 9, §337, p. 337.

<sup>138</sup> E II, §376 Add., p. 720; W 9, §376 Zusatz, pp. 537-538.

rapport aux deux premiers moments, nous allons nous pencher plutôt sur l'organisme animal.

La nature vivante comme objectivation subjective du sujet total ou concret se réalise de plus en plus concrètement ou totalement en l'unité conceptuelle de ses moments. Celle-ci s'expose d'abord selon son premier moment. La nature géologique est le premier organisme. Dans la mesure où il est tout d'abord déterminé en tant qu'organisme immédiat ou étant en soi, il n'existe pas selon Hegel en tant qu'un vivant.<sup>139</sup> Pour lui, en tant que sujet et processus, la vie est essentiellement une activité *se médiatisant* elle-même.<sup>140</sup> Considéré du point de vue de la vie subjective, le premier moment de *particularisation* consiste à faire de soi sa *présupposition* et à se donner ainsi le mode de l'immédiateté.<sup>141</sup> Dans celle-ci, le premier moment consiste donc à placer *en face de soi* la condition et la subsistance extérieure de soi-même.<sup>142</sup> Cette totalité immédiate que se présuppose à elle-même la totalité subjective est seulement la *figure* de l'organisme, le *corps terrestre* en tant qu'il est le *système universel* des corps individuels.<sup>143</sup> Les membres de cet organisme, qui est seulement en soi, ne contiennent donc pas en eux-mêmes le processus de la vie et constituent alors un *système* extérieur. Enfin, nous pouvons dire que la nature géologique est l'organisme universel se posant dans l'opposition de son objectivité fondamentale prédominante, posée comme non posée, et de sa subjectivité superficielle inchoative. A partir de là, Hegel dit que la nature géologique est le fonds de la vie :

« La vie qui se présuppose comme l'Autre d'elle-même est, premièrement, la nature géologique ; et, ainsi elle est seulement le fonds de la vie. »<sup>144</sup>

Si la « nature géologique » appartient déjà au vivant, les membres de cet organisme constituent un « *système* extérieur ». Il manque à cet organisme le « pour soi ». A un tel niveau de l'organisme, il n'est pas possible de parler de la présence d'une âme parce que celle-ci désigne, comme le souligne B. Bourgeois,

---

<sup>139</sup> E II, §338, p. 300 ; W 9, §338, p. 342.

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> E II, §337 Add., p. 555 ; W 9, §337, p. 340.

„Das Leben, das als das Andere seiner sich voraussetzt, ist erstens die geologische Natur, und so ist es nur der Grund und Boden des Lebens.“

« l'intériorisation de soi d'une totalité prise en son extériorité à soi, la subjectivité immanente à une structure ».<sup>145</sup>

L'être organique est en tant qu'être singulier, selon Hegel, suivant la *subjectivité*. Il ajoute que celle-ci se développe en organisme *objectif*, la *figure*, en tant qu'un corps propre s'articulant en des parties qui sont *différentes les unes des autres*. Dans la plante, l'organisme objectif et la subjectivité qui est la sienne sont encore immédiatement identiques. Donc, selon Hegel, c'est l'organisme végétal qui va offrir la première véritable esquisse de la subjectivité, mais sur le mode de l'en soi :

« La vitalité subjective, le vivant, commence dans la nature végétale ; (c'est là) l'individu, mais encore, en tant qu'il est hors de soi, se disloquant en ses membres, qui sont eux-mêmes des individus ».<sup>146</sup>

Dans l'organisme végétal, le concept de la vie expose ses moments, abstraitement ou formellement, dans son rapport encore extérieur à son objectivité différenciée. Hegel souligne que la plante, en tant que subjectivité qui n'est pas encore pour soi face à son organisme qui est en soi, ne détermine pas son lieu à partir d'elle-même ; elle n'a aucun mouvement de changement de place.<sup>147</sup> En tant qu'être organique, la plante s'articule aussi essentiellement en différenciation réalisée de formations abstraites (cellules, fibres et choses de ce genre) et de formations plus concrètes, qui, toutefois demeurent dans leur homogénéité originelle.<sup>148</sup> La figure de la plante, en tant qu'elle n'est pas encore libérée de l'individualité pour devenir subjectivité, reste également, pour Hegel, plus proche des formes géométriques et de la régularité cristalline, de même que les productions de son processus sont encore plus proches des productions chimiques.<sup>149</sup>

Puisque la vitalité est un processus, à la différence d'un grain de sable, la plante a une certaine identité. Il s'agit donc ici de ce que l'on pourrait nommer un processus d'auto-organisation caractérisé par des échanges avec le milieu (particulièrement) en ce qui concerne la nourriture et la relation avec la lumière<sup>150</sup> par une croissance

---

<sup>145</sup> Bernard Bourgeois, **Hegel et les Actes de l'Esprit**, Paris : J. Vrin, 2001, pp. 15-16,

<sup>146</sup> E II, §337, p. 229 ; W 9, §337, p. 337.

„...beginnt die subjektive Lebendigkeit, das Lebendige in der *vegetabilischen* Natur; das Individuum, aber noch als außersichseiend in seine Glieder, die selbst Individuen sind, zerfallend.“

<sup>147</sup> E II, §344, p. 303 ; W 9, § 344, p. 373.

<sup>148</sup> E II, §345, p. 304 ; W 9, §345, p. 380.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> E II, § 347, p. 306 ; W 9, §347, pp. 311-312.

individué et par une activité de la conservation de soi<sup>151</sup>, et enfin par le « *processus générique* »<sup>152</sup>. Ce qui apparaît déjà ici, c'est qu'être un « sujet » signifie être en rapport avec un *autre* sujet. C'est ainsi que la conservation de soi comme le processus générique implique un dépassement de l'individuel.

Enfin, on peut dire que la nature végétale constitue le lieu d'une différenciation véritable. Alors que le géologique est constitué d'une série de différences seulement juxtaposées, la plante est articulée en parties mutuellement opposées. Cependant les principes d'unification et de différenciation de la plante restent formels aux yeux de Hegel. En analysant la nature *géologique*, nous avons vu que, à un tel niveau d'organisme, il n'est pas possible de parler de la présence d'une âme. Comme l'a souligné B. Bourgeois, au deuxième niveau de l'organisme naturel, celui de la plante, il n'existe pas davantage d'âme<sup>153</sup> parce que l'individu végétal ne se conserve pas encore véritablement dans sa mise en relation avec autre chose. C'est pourquoi la plante n'est pas une véritable subjectivité. Pour Hegel, certes le sujet se particularise, mais il se conserve comme subjectivité dans sa mise en relation avec autre chose. De ce fait, Hegel dira que la subjectivité de l'individu végétal n'est pas encore réelle, mais plutôt formelle :

« La plante n'est pas encore une véritable subjectivité, parce que le sujet, en se différenciant de soi et en se faisant objet de lui-même, ne peut pas encore se confier aux différences véritablement articulées (entre elles), alors que seul le retour (en soi) à partir de celles-ci est la véritable conservation de soi. »<sup>154</sup>

A partir de là, nous voyons que le soi de la plante est encore hors d'elle. Le rapport de l'individu végétal à soi n'est donc pas une identité réfléchie. Mais son identité est plutôt à travers le rapport à l'Autre. Pour cette raison, le soi de la plante ne mérite pas, selon Hegel, le nom d'âme<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> E II, § 346, p.305 ; W 9, §346, p. 394.

<sup>152</sup> E II, § 348, p. 306 ; W 9, §348, p. 419.

<sup>153</sup> Bernard Bourgeois, op. cité., 2001, p. 17.

<sup>154</sup> E II, § 337 Add., pp. 555-556 ; W 9, §337 Zusatz, p. 341.

„Die Pflanze ist darum noch nicht wahrhafte Subjektivität, weil das Subjekt, indem es sich von sich unterscheidet und sich zu seinem Gegenstande macht, sich noch nicht den wahrhaft gegliederten Unterschieden vertrauen kann, die Rückkehr aus diesen aber erst die wahre Selbsterhaltung ist.“

<sup>155</sup> La notion d'âme n'est pas, chez Hegel, en dépit de l'origine vivante assignée à son contenu, coexistante avec celle de la vie. Aussi n'apparaît-elle qu'avec le troisième moment, la théorie de l'animal, de la troisième section de la *Philosophie de la Nature*, consacrée à la « Physique organique ».

La troisième et ultime forme de la vie organique est l'*animalité*, réalité naturelle de l'âme. En d'autres termes, la forme ultime de la physique organique, c'est la nature *animale*. Hegel l'explique ainsi :

« L'individualité organique existe comme subjectivité dans la mesure où l'extériorité propre de la figure est idéalisée en des membres, où l'organisme, dans son processus dirigé vers le dehors, conserve dans lui-même l'unité qui est celle de Soi. Telle est la nature animale. »<sup>156</sup>

Hegel souligne encore une fois la subjectivité de l'individualité organique. Ce qui fait la différence entre des parties et des membres, c'est leur mode de relation. La totalité des membres est un organisme. Ce dernier conserve donc son unité dans la relation aux autres ; mais une totalité des parties n'est qu'une conjonction d'éléments extérieurs.<sup>157</sup> À partir de là, pour Hegel, l'animal est l'unité existante des termes différenciés.

Contrairement à la plante qui est pour-un-autre, l'animal est le Soi qui est pour le Soi, dit Hegel.<sup>158</sup> Dans la plante, il y a deux individus subsistants-par-soi, la plante et le bourgeon, qui ne sont pas comme idéels. Hegel dira que « ces deux êtres posés dans une unité, tel est l'être animal ».<sup>159</sup> C'est pourquoi l'organisme animal est ce doublement de la subjectivité, qui n'existe plus sur le mode de la diversité comme dans le cas de la plante, mais seulement dans l'animal, l'unité de ce doublement venant à l'existence.<sup>160</sup> C'est ainsi que, dans l'animal, l'unité véritablement subjective, l'âme simple, existe ; et elle est déployée en l'extériorité du corps.<sup>161</sup> L'organisme naturel est donc scindé entre l'âme et le corps. L'âme ne se connaît ni ne se donne à connaître dans son corps, elle n'entretient pas avec lui un rapport d'identification. Au contraire, elle s'oppose strictement à lui, au sens où elle tend à lui imposer une règle qu'il s'efforce, quant à lui, de transgresser :

« Le corps vivant est toujours sur le point de passer dans le processus chimique : l'oxygène, l'hydrogène, le sel veulent toujours se faire jour, mais ils

---

<sup>156</sup> E II, §350, p. 307 ; W 9, §350, p. 430.

„Die organische Individualität existiert als *Subjektivität*, insofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern *idealisiert* ist, der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Einheit in sich erhält. Dies ist die *animalische* Natur...“

<sup>157</sup> Nous suivons l'analyse de Bernard Mabilie sur la différence entre la totalité des membres et des parties. Bernard Mabilie, op. cité., 2007, p. 95

<sup>158</sup> E II, §350 Add, p. 637 ; W 9, §350 Zusatz, p. 430.

<sup>159</sup> E II, §350 Add., p. 637 ; W 9, §350 Zusatz, p. 430.

<sup>160</sup> E II, §350 Add., p. 638 ; W 9, §350 Zusatz, p. 430.

<sup>161</sup> Ibid.

sont toujours à nouveau supprimés ; et c'est seulement à l'heure de la mort ou dans la maladie que le processus chimique peut se faire valoir. »<sup>162</sup>

L'animal est ainsi par l'extériorité du corps en connexion avec une nature inorganique, avec un monde extérieur.<sup>163</sup> Mais, puisque l'animal a une vraie unité subjective, sa subjectivité peut se conserver elle-même dans sa corporéité et il est contact avec un monde extérieur. Sur le corps, l'âme n'agit pas de manière souveraine, mais de manière indirecte, au sens où elle fait défendre ses buts propres par les organes. Hegel écrit sur ce point : « les viscères, les organes en général sont toujours (...) actifs les uns face aux autres ; et, de même que chacun d'eux, en tant que centre, se produit aux dépens de tous les autres, il n'existe que par le processus, c'est-à-dire que ce qui, en tant que supprimé, est rabaissé à un moyen, est lui-même le but, le produit ».<sup>164</sup>

Nous avons remarqué que, chez l'animal, le Soi est pour le Soi. Et, le Soi est aussi idéal, non pas répandu et enfoncé dans la matérialité, mais seulement actif et présent en elle, en même temps pourtant qu'il se trouve lui-même dans lui-même ; et c'est cette idéalité qui constitue la sensation.<sup>165</sup> Cela signifie pour Hegel que « la détermination de la sensation est (...) le caractère absolument distinctif de l'animal ». <sup>166</sup> Hegel lui rapporte toutes les autres manifestations de l'animalité comme dépassement de soi de la nature corporelle : libre mouvement extérieur comme arrachement temporel à l'extériorité spatiale naturellement originaire, l'intériorisation de ce libre mouvement dans la vibration vocale.<sup>167</sup> Pour Hegel la voix est surtout le haut privilège de l'animal parce qu'elle est l'extériorisation de la sensation, du sentiment de soi.<sup>168</sup> Dans la sensation, l'animal se sent ; dans la voix, il s'entend.<sup>169</sup> Hegel souligne que « seul l'être sentant peut exposer le fait qu'il est sentant ».<sup>170</sup>

---

<sup>162</sup> EII, §337 Add., p. 553 ; W 9, §337 Zusatz, p. 338.

„Der lebendige Körper steht immer auf dem Sprunge, zum chemischen Prozesse überzugehen: Sauerstoff, Wasserstoff, Salz will immer hervortreten, wird aber immer wieder aufgehoben; und nur beim Tode oder in der Krankheit kann der chemische Prozeß sich geltend machen.“

<sup>163</sup> E II, §350 Add, p. 638 ; W 9, §350 Zusatz, p. 430.

<sup>164</sup> E II, §352 Add., p. 642 ; W 9, §352 Zusatz, p. 436.

<sup>165</sup> E II, §351 Add., p. 639 ; W 9, §351 Zusatz, p. 432.

<sup>166</sup> Ibid.

<sup>167</sup> Bernard Bourgeois, op. cité., 2001, p. 18.

<sup>168</sup> E II, §351 Add., p. 640 ; W 9, §351 Zusatz, pp. 432-433.

<sup>169</sup> E II, §376 Add., p. 720 ; W 9, §376 Zusatz, pp. 537-538.

<sup>170</sup> E II, §351 Add., p. 640 ; W 9, §351 Zusatz, pp. 432-433.

Concernant la sensation de l'animal, Hegel attire notre attention sur la différence entre les comportements de la plante et de l'animal. Selon lui, tandis que la plante se comporte de façon pratique ou de façon indifférente à l'égard de l'extérieur, l'animal a un comportement théorique à l'égard d'autre chose à travers la sensation.<sup>171</sup> Il se rapporte à l'extérieur comme à quelque chose d'idéal, mais, en même temps, ce qui est autre est aussi laissé librement à soi-même. Hegel ajoute que « l'animal, en tant qu'il a une sensation, est satisfait dans lui-même. Cette satisfaction dans soi-même fonde précisément le Rapport théorique. L'être qui se comporte pratiquement n'est pas satisfait dans lui-même. »<sup>172</sup>

La plante est attirée vers le dehors sans se conserver véritablement dans la relation à autre chose ; c'est pourquoi le reste de la nature n'est pas encore présent pour elle comme une nature extérieure.<sup>173</sup> En revanche, la vie animale est, en tant que son propre produit, en tant que but à soi-même, en même temps but et moyen. « Le but est », écrit Hegel, « une détermination idéelle qui est déjà présente par avance ; et, en tant qu'ensuite survient l'activité de la réalisation, qui doit nécessairement être conforme à la détermination présente, il n'en résulte rien d'autre. »<sup>174</sup> C'est pourquoi la réalisation est le retour en soi. Pour le dire autrement, le but atteint au même contenu qui est déjà présent dans l'être agissant. Le vivant, avec toute son activité, ne va donc pas au-delà.<sup>175</sup>

L'animal se détache de la substance universelle parce qu'il est un véritable Soi étant pour lui-même, qui atteint à l'individualité. La Terre a pour l'animal un être-là extérieur. Celui-ci est pour l'animal un négatif de lui-même, car l'être extérieur n'est pas tombé sous la domination de son Soi. C'est pourquoi sa nature inorganique se singularise. Hegel dit que « ce Rapport à la nature inorganique constitue le concept universel de l'animal. L'animal est un sujet individuel qui se rapporte à de l'individuel en tant que tel ». <sup>176</sup> Pour cette raison, l'animal ne se rapporte pas, comme la plante, seulement à ce qui est de l'ordre de l'élément, ni non plus à ce qui est subjectif, excepté dans le processus de genre.<sup>177</sup> Dans celui-ci, le genre existe, mais

---

<sup>171</sup>E II, §351 Add., p. 639 ; W 9, § 351 Zusatz, p. 432.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> E II, §352 Add., p. 642 ; W 9, §352 Zusatz, pp. 435-436.

<sup>174</sup> E II, §352 Add., p. 642 ; W 9, §352 Zusatz, p. 436.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> E II, §351 Add., p. 641 ; W 9, §351 Zusatz, p. 434.

<sup>177</sup> Ibid

seulement comme un être singulier, dit Hegel.<sup>178</sup> Bien sûr l'animal a aussi la nature végétale, c'est-à-dire un Rapport à la lumière, à l'air, à l'eau, parce que pour Hegel l'animal est microcosme, le centre devenu pour soi de la nature.<sup>179</sup> C'est pourquoi, dans l'organisme animal, la nature inorganique tout entière s'est recueillie et se trouve idéalisée.<sup>180</sup> En outre, comme nous l'avons déjà expliqué, il a la sensation. Dans celle-ci, il se sent. À la sensation, chez l'homme, vient s'ajouter la pensée. Selon lui, dans l'homme, l'organisme animal accède à sa forme la plus parfaite.<sup>181</sup>

À partir de là, pour Hegel, il y a trois âmes distinctes. En se référant à Aristote, il les appelle l'âme végétale, l'âme animale et l'âme humaine ; pour lui, elles sont les trois déterminations du développement du concept.<sup>182</sup> Hegel dit que « dans la nature, le concept parle au concept ». <sup>183</sup> Le mode suprême de l'existence du concept dans la nature, c'est, selon Hegel, le vivant ; cependant le concept est ici seulement en soi, parce que l'Idée n'existe dans la nature que comme un être singulier.<sup>184</sup> Les figures de la nature sont seulement des figures du concept, toutefois dans l'élément de l'extériorité, dont les formes en tant que degré de la nature sont fondées dans le concept. Mais, même là où celui-ci se recueille (en lui-même) dans la sensation, il n'est pas encore l'être-chez-soi du concept en tant que concept, précise Hegel.<sup>185</sup>

Comme nous l'avons déjà vu, selon Hegel, la nature s'est achevée dans l'être vivant. Elle est devenue, à elle-même, un Autre, avant de se reconnaître et se réconcilier avec elle-même en tant qu'Idée. L'esprit est ainsi venu au jour en sortant de la nature.<sup>186</sup> Celle-ci est l'immédiat, mais aussi, en tant qu'elle est, pour l'esprit, l'Autre, seulement quelque chose de relatif. De ce fait, en tant que le négatif de l'esprit, la nature est seulement quelque chose de posé ; c'est là, selon Hegel, la puissance de l'esprit libre, lequel supprime cette négativité.<sup>187</sup> L'esprit est avant plutôt qu'après la nature. Celle-ci est issue de celui-là, de telle sorte que l'esprit est toujours déjà contenu en elle ; donc il se présuppose. Cependant, selon Hegel, « la

<sup>178</sup> E II, §376 Add., p. 720 ; W 9, §376 Zusatz, p. 537.

<sup>179</sup> E II, §352 Add., p. 642 ; W 9, §352 Zusatz, p. 436.

<sup>180</sup> E II, §352 Add., p. 642 ; W 9, §352 Zusatz, p. 435.

<sup>181</sup> E III, §396 Add., p. 433 ; W 10, § 396 Zusatz, p. 79

<sup>182</sup> E II, §351 Add., p. 641 ; W 9, §351 Zusatz, p. 434.

<sup>183</sup> E II, §376 Add., p. 721 ; W 9, §376 Zusatz, p. 539.

Nous pouvons dire avec Bernard Bourgeois que cette phrase (« dans la nature, le concept parle au concept ») récapitule toute la philosophie spéculative de Hegel. À vrai dire, dans tout l'être, le concept parle au concept. Cf., E II, p. 721, note 2.

<sup>184</sup> E II, §376 Add., p. 720 ; W 9, §376 Zusatz, p. 538.

<sup>185</sup> E II, §376 Add., p. 721 ; W 9, §376 Zusatz, p. 539.

<sup>186</sup> E II, §376 Add., p. 720 ; W 9, §376 Zusatz, p. 538.

<sup>187</sup> E II, §376 Add., p. 721 ; W 9, §376 Zusatz, p. 539.

liberté infinie de l'esprit libère la nature et représente l'agir de l'Idée à l'égard de cette nature comme une nécessité interne à même elle, de même qu'un homme libre est sûr du monde, sûr que son propre agir à lui est l'activité de ce monde. »<sup>188</sup> À partir de là, Hegel ajoute que « l'esprit, qui, *tout d'abord*, provient lui-même de l'immédiat, mais *ensuite*, se saisit abstraitement, veut se libérer lui-même en tant que façonnant la nature à partir de lui ; cet agir de l'esprit est la philosophie. »<sup>189</sup> Pour Hegel, l'esprit qui s'est saisi veut se connaître dans la nature, et il veut aussi supprimer en retour la perte de lui-même. Cette réconciliation de l'esprit avec la nature et l'effectivité est, seule, sa vraie libération, dans laquelle il se défait de sa manière particulière de penser et d'intuitionner.<sup>190</sup> Cette libération d'avec la nature et d'avec la nécessité de celle-ci est, selon Hegel, « le concept de la philosophie de la nature ». <sup>191</sup>

En embrassant rapidement du regard le champ que nous avons parcouru, nous pouvons dire que, selon Hegel, en premier lieu, dans la pesanteur, l'Idée a été libérée de façon à constituer un corps propre à elle. Ses membres sont les corps célestes libres. Ensuite, l'extériorité s'est formée, en s'y intériorisant, en des propriétés et qualités qui, appartenant à une unité individuelle, ont eu, dans le processus chimique, un mouvement immanent et physique. Enfin, dans la vitalité, la pesanteur a été libérée en des membres où demeure l'unité subjective.

### 1. 1. 3. La vérité de la nature et l'esprit-nature

Aux yeux de Hegel, l'âme végétale ne mérite pas le nom d'âme parce que son identité est plutôt à travers le rapport à l'Autre. Mais, comme l'animal se détermine lui-même à partir de lui-même, et qu'il n'est pas pour-un-autre mais pour-soi, l'âme animale mérite donc le nom d'âme. Cependant l'âme animale, c'est l'esprit-nature (Naturgeist) contrairement à l'âme humaine. L'esprit-nature est une unité de l'âme et du monde. Nous avons vu que le caractère principal de l'esprit-nature (l'âme animale) est la sensation. Celle-ci et puis le sentiment apportent non point une scission qui

---

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> Ibid.

apparaît au sens propre seulement avec la Conscience, mais une certaine déhiscence dans l'unité de l'âme et du monde.

Pour Hegel, l'âme est l'ob-jet (*Gegenstand*) de l'*Anthropologie*, du premier moment de l'*esprit subjectif*. L'esprit subjectif se déploie à partir de l'immédiateté de l'esprit-nature marqué par une appartenance primordiale à l'ensemble de la nature. L'âme est « l'esprit immédiat », et, en d'autres termes, « le sommeil de l'esprit ». <sup>192</sup> L'âme *naturelle* constitue l'instance intérieure de la vitalité organique et, corrélativement, l'instance du sentiment particulier de soi-même et du corps physiologique. Mais l'âme *spirituelle*, objet de l'*Anthropologie*, désigne l'instance de *l'affect universel*. Alors que l'âme *naturelle* ne se rapporte au corps qu'itérativement, organe après organe, l'âme *spirituelle* se rapporte au corps de manière à chaque fois totale. D'après Hegel, comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas encore de la conscience du monde, qui est traitée dans la *Phénoménologie*, seconde section de l'*esprit subjectif*, ni de l'organisation réfléchie des représentations ou des désirs, qui est traitée dans la *Psychologie*, troisième section de l'*esprit subjectif*. Nous nous pencherons plus en détail sur les deux dernières un peu plus loin, mais pour l'instant nous analyserons de plus près l'*Anthropologie* qui *contient à la fois une unité de l'âme et du monde, et une certaine déhiscence dans cette unité*. Faire voir à la fois cette unité et cette déhiscence est important pour comprendre la progression dialectique de la nature jusqu'au monde humain ou historique, et donc le « trouver déjà là un monde ». Parce que cette analyse nous mène à la scission entre le sujet et l'objet qui vont se réunir au sens propre dans le monde historique ou humain, ou dans l'éthicité selon la terminologie hégélienne.

Il nous faut tout d'abord remarquer que, pour Hegel, la vérité de la nature est l'esprit. Sur ce point, lisons Hegel :

« L'esprit est devenu en tant que la vérité de la nature. (...) L'esprit devenu a, par conséquent, ce sens que la nature, en elle-même, se supprime comme ce qui est sans vérité, et que l'esprit se présuppose ainsi comme cette universalité qui n'est plus *hors de soi* dans une singularité corporelle, mais *simple* en sa concrétion et totalité, universalité dans laquelle il est *âme*, pas encore esprit. »<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> E III, §389, p. 185 ; W 10, § 389, p. 43.

<sup>193</sup> E III, §388, p. 185 ; W 10, §388, p. 43.

„Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. (...) Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß

À partir de ce point, nous constatons que l'esprit est la vérité existante de la nature. Celle-ci n'a elle-même aucune vérité, dit Hegel.<sup>194</sup> La nature elle-même supprime son extériorité et sa singularisation, sa matérialité, comme quelque chose de non vrai, de non conforme au concept immanent à elle. De ce fait, elle accède à l'immatérialité et passe dans l'esprit.<sup>195</sup> Dans la nature, c'est l'esprit qui se présuppose comme âme ; celle-ci est l'esprit immédiat.<sup>196</sup> L'âme est l'immatérialité universelle de la nature, « la vie idéelle simple » de celle-ci. Aux yeux de Hegel, elle est la base absolue de toute particularisation et singularisation de l'esprit. Il a en elle tout le matériau de sa détermination. Mais, cette détermination est encore abstraite ; l'âme y est donc seulement « le sommeil de l'esprit ». Cela signifie, pour lui, le concept « *vous* » d'Aristote, c'est-à-dire, dans ce sens, la *possibilité*.<sup>197</sup>

Pour Hegel, l'âme a plusieurs niveaux. Elle est, tout d'abord, dans sa « *déterminité naturelle* immédiate ». Hegel l'appelle l'*âme naturelle*.<sup>198</sup> En tant qu'*individuelle*, elle entre dans un Rapport avec son être immédiat, et est, dans les déterminités de celui-ci, abstraitement pour *elle-même*, c'est-à-dire l'*âme qui ressent*.<sup>199</sup> Son être immédiat est, en tant que sa corporéité, intégré de façon formatrice en elle, et elle est, en lui, comme son âme *effective*.<sup>200</sup> Or, examinons brièvement ces moments de l'âme pour montrer la progression dialectique de l'âme à la conscience.

Dans l'âme *naturelle*, nous avons affaire à la substance encore entièrement universelle, immédiate, de l'esprit, le simple se-remuer-dans-soi de l'âme.<sup>201</sup> Dans cette première vie spirituelle, aucune différence n'est encore posée, ni de l'individualité face à l'universalité, ni de l'âme face à l'être naturel.<sup>202</sup> Mais, de même que, dans la *Logique*, l'être doit passer à l'être-là, l'âme progresse aussi nécessairement de son indéterminité en direction de la détermination. Pour Hegel, celle-ci a tout d'abord la forme de la naturalité ; la détermination naturelle de l'âme est à saisir

---

die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit *außer sich seiende*, sondern in ihrer Konkretion und Totalität *einfache* Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er *Seele*, noch nicht Geist ist.“

<sup>194</sup> E III, §389, pp. 185-186 ; W 10, §389, pp. 43-44.

<sup>195</sup> E III, § 389 Add., p. 405 ; W 10, §389 Zusatz, p. 45.

<sup>196</sup> E III, §389, pp. 185-186 ; W 10, §389 Zusatz, pp. 44-45.

<sup>197</sup> E III, §389, p. 185 ; W 10, §389 Zusatz, p. 43.

<sup>198</sup> E III, §390, p. 188 ; W 10, §390, p. 49.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> E III, §390 Add., pp. 408-409 ; W 10, §390 Zusatz, p. 49.

<sup>202</sup> E III, §390 Add., p. 409 ; W 10, §390 Zusatz, p. 49.

comme totalité, comme « image du concept ».<sup>203</sup> « Ce qui est *en premier*, ce sont donc ici les déterminations *qualitatives* totalement *universelles* de l'âme », dit Hegel, notamment les diversités raciales, aussi bien physiques que spirituelles, du genre humain, de même que les différences des esprits nationaux concernent l'âme *naturelle*.<sup>204</sup>

Dans l'âme *naturelle*, l'esprit vit en y étant accordé avec la vie planétaire universelle, la différence des climats, l'alternance des saisons, des moments de la journée, etc., une vie naturelle qui en lui ne parvient, pour une part, qu'à de troubles humeurs.<sup>205</sup> Hegel déclare que le caractère spécifique ainsi que les développements particuliers de l'animal sont en connexion avec une telle vie, dans de nombreux cas. Mais, chez l'homme, de telles connexions perdent d'autant plus en importance qu'il est plus cultivé et que son état tout entier est, par là, davantage établi sur une assise spirituelle libre.<sup>206</sup> C'est pourquoi, selon Hegel, chez les peuples qui ont moins progressé dans la liberté spirituelle et qui vivent davantage en union avec la nature, on trouve aussi quelques connexions telles que celle-ci. À mesure que la liberté de l'esprit se saisit elle-même de manière plus profonde, on voit également disparaître ces rares et maigres dispositions qui se fondent sur la participation vitale à la nature. C'est de là que, contrairement à l'être humain, l'animal comme la plante y reste liée, dit Hegel.<sup>207</sup>

La vie universelle de la nature dans l'âme naturelle est la vie de l'âme ; celle-ci vit en y étant accordée par sympathie avec une telle vie universelle.<sup>208</sup> Hegel dit que la vie universelle de la nature est, premièrement, la vie du système solaire en général, et, deuxièmement, la vie de la Terre. Dans celle-ci, la vie universelle de la nature reçoit une forme plus individualisée.<sup>209</sup> La vie planétaire universelle de l'esprit-nature se particularise donc dans les différences concrètes de la Terre et se décompose dans les *esprits-natures particuliers*, qui au total expriment la nature des continents géographiques, et constituent la *diversité des races*.<sup>210</sup> Hegel ajoute que « cette différence se développe pour passer dans les particularités que l'on peut

---

<sup>203</sup> Ibid.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> E III, §392, p. 189 ; W 10, §392, p. 52.

<sup>206</sup> E III, §392, p. 189 ; W 10, §392, p. 52.

<sup>207</sup> E III, §392, p.190 ; W 10, §392, p. 52.

<sup>208</sup> E III, §392 Add., p. 410 ; W 10, §392 Zusatz, p. 53.

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> E III, §393, p.190 ; W 10, §393, p. 57.

appeler des esprits locaux, et qui se manifestent dans la manière extérieure de vivre et de s'occuper, la conformation et disposition corporelle, mais, plus encore, dans la tendance et l'aptitude intérieure du caractère intellectuel et éthique des peuples. »<sup>211</sup>

Les diversités raciales, comme les races caucasienne, mongole, américaine, etc. qui concernent plutôt les différences des continents, sont pour Hegel, les diversités raciales essentielles. Mais la naturalité de l'esprit progresse en direction d'une particularisation, et donc elle tombe dans la diversité des esprit locaux ou nationaux comme les Italiens, les Espagnols, etc.<sup>212</sup> C'est de là que l'on parle, selon Hegel, du caractère divers.<sup>213</sup> On s'aperçoit donc que l'esprit-nature se décompose dans les différences universelles des genres humains, et qu'on parvient, dans les esprit-des-peuples, à une différence qui a la forme de la *particularisation*.<sup>214</sup>

L'esprit-nature continue de progresser en direction de sa *singularisation*. L'âme est singularisée en *sujet individuel* ; mais cette subjectivité n'est prise ici en considération qu'en tant que singularisation de la *déterminité naturelle*.<sup>215</sup> Elle est « en tant que le *mode* de l'être divers du tempérament, du talent, du caractère, de la physionomie, et des autres dispositions et idiosyncrasies distinguant des familles ou les individus singularisés ». <sup>216</sup> L'esprit-nature en tant qu'âme individuelle s'oppose à lui-même ; mais l'opposition qui naît ici n'est pas encore l'opposition qui appartient à l'essence de la conscience. Comme nous l'avons déjà remarqué, la singularité ou individualité de l'âme n'est prise en considération ici que comme déterminité naturelle.<sup>217</sup>

Les différences qui affectent l'âme, en tant qu'elle est déterminée comme (un) individu, sont auprès de cet individu à titre de changements affectant le sujet qui reste un à travers elles, et à titre de moments de son développement.<sup>218</sup> Il s'agit à la fois de différences physiques et spirituelles ; ces différences sont le cours naturel des âges de la vie, en passant par l'opposition développée.<sup>219</sup> En tant que l'âme d'abord pleinement universelle se particularise et, finalement, se détermine à la singularité, à

---

<sup>211</sup> E III, §394, pp.190-191 ; W 10, §394, p. 57.

<sup>212</sup> E III, §394 Add., p. 420 ; W 10, §394 Zusatz, pp. 63-64.

<sup>213</sup> E III, §394 Add., p. 423 ; W 10, §394 Zusatz, p. 67.

<sup>214</sup> E III, §395 Add., p. 426 ; W 10, §395 Zusatz, p. 70.

<sup>215</sup> E III, §395, p., 191 ; W 10, §395, p. 70.

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> E III, §395 Add., p. 426 ; W 10, §395 Zusatz, p. 70.

<sup>218</sup> E III, §396, p. 145 ; W 10, §396, p. 396.

<sup>219</sup> Ibid.

l'individualité, elle entre en opposition avec son universalité intérieure, avec sa substance.<sup>220</sup> Cette contradiction de la singularité immédiate et de l'universalité substantielle présente en soi dans celle-ci, fonde le *processus vital* de l'âme individuelle. C'est un processus par lequel la singularité immédiate de cette âme est rendue conforme à l'universel, celui-ci est réalisé en celui-là. Ainsi l'unité première, simple, de l'âme avec elle-même, élevée à une unité médiatisée par l'opposition et l'universalité d'abord abstraite de l'âme, est développée en universalité concrète.<sup>221</sup> Hegel appelle ce processus de développement la *culture*.<sup>222</sup> Déjà, l'être qui vit de façon simplement animale présente en soi, à sa manière, ce processus. Mais la vie animale n'a pas la puissance de réaliser véritablement le genre dans lui-même ; sa singularité immédiate et abstraite, dans l'élément de l'être, demeure toujours en contradiction avec son genre, et à la fois exclut celui-ci d'elle-même et inclut celui-ci en elle-même.<sup>223</sup>

« La différenciation de l'individualité, en tant qu'elle *est pour elle-même*, à l'égard d'elle-même en tant que, seulement, elle *est*, c'est pour Hegel l'éveil de l'âme, c'est, comme jugement immédiat, l'éveil de l'âme », dit Hegel.<sup>224</sup> Dans l'état de veille, toute activité consciente de soi et rationnelle de la différenciation étant pour soi de l'esprit a son lieu de façon générale.<sup>225</sup> Le sommeil est l'état où l'âme est plongée en son unité sans différence, par contre la veille est l'état où l'âme est engagée dans l'opposition à son unité simple. <sup>226</sup> En d'autres termes, le sommeil est l'état de l'indifférenciation de l'âme, en revanche le réveil représente la différenciation de l'âme d'avec elle-même. Bien que la première immédiateté de l'âme soit déjà supprimée et maintenant rabaisée à un simple état, l'être-pour-soi de l'âme, la vie naturelle de l'esprit a ici encore sa subsistance. La subjectivité de l'âme, c'est-à-dire l'être-pour-soi, et sa substantialité étant-en-soi apparaissent encore comme des états s'excluant l'un l'autre, alternant entre eux.<sup>227</sup>

Pour ce qui concerne la progression dialectique de l'âme qui s'éveille, à la sensation, dans le rapport formel et négatif entre dormir et être éveillé est tout autant

<sup>220</sup> E III, § 396 Add., p. 430 ; W 10, §396 Zusatz, p. 75.

<sup>221</sup> E III, §396 Add., p. 430 ; W 10, §396 Zusatz, p. 76.

<sup>222</sup> Ibid.

<sup>223</sup> E III, §396 Add., p. 430 ; W 10, §396 Zusatz, p.76

<sup>224</sup> E III, §398, p. 192 ; W 10, §398, p. 87.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> E III, §398 Add., pp. 440-441 ; W 10, §398 Zusatz, p.90.

<sup>227</sup> E III, §398 Add., p. 441 ; W 10, §398 Zusatz, p. 90.

présent le rapport *affirmatif*.<sup>228</sup> Dans l'être-pour-soi de l'âme éveillée, l'être est contenu comme moment idéal. C'est ainsi que, les déterminités-de-contenu de sa nature dormant, l'âme éveillée les trouve *dans elle-même* et pour elle-même. Un tel être particulier, en tant que déterminé, est différent de l'identité avec soi de l'être-pour-soi et, en même temps, est contenu de façon simple dans la simplicité de celui-ci ; c'est là, d'après Hegel, la *sensation*.<sup>229</sup>

Dans la sensation, tout déterminé est encore *immédiat*. Hegel souligne qu'elle est la forme du « sourd tissage » de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement.<sup>230</sup> Pourtant, tout est dans la sensation parce que tout ce qui se présente dans la conscience spirituelle et dans la raison a sa source et son origine dans la sensation. Source et origine ne signifient rien d'autre que la première manière d'être la plus immédiate en laquelle quelque chose apparaît.<sup>231</sup> Ce que l'âme en tant que sentir trouve en elle est, d'une part, l'immédiateté naturelle, d'autre part, ce qui appartient originairement à l'être-pour-soi. C'est pourquoi, selon Hegel, les sensations sont, en raison de leur immédiateté et de l'être-trouvé, « des déterminations singulières et passagères, des variations dans la substantialité de l'âme, posées dans son être-pour-soi identique à cette substantialité »<sup>232</sup>. Mais cet être-pour-soi n'est pas simplement un moment formel du sentir. L'âme est en soi une totalité réfléchie de ce sentir. C'est l'âme qui *ressent*.<sup>233</sup> Nous avons déjà vu que dans l'âme *naturelle*, l'âme est encore « non séparée de sa déterminité naturelle » ; mais l'âme qui *ressent*, c'est « l'âme *séparant* d'elle-même son être *immédiat*, et *étant-pour-soi* de façon *abstraite* dans les déterminités de cet être ». <sup>234</sup> Maintenant regardons très brièvement la deuxième section principale de l'Anthropologie.

Hegel souligne que l'individu ressentant est « l'idéalité simple, la subjectivité, du sentir ».<sup>235</sup> En tant qu'âme ressentante, celle-ci est une individualité intérieure, mais non pas simplement naturelle parce qu'il s'agit, pour l'individu, de poser sa substantialité seulement en soi comme subjectivité. <sup>236</sup> C'est alors qu'en tant qu'*individuelle*, l'âme pose la différence *dans elle-même* parce qu'elle est *exclusive*

<sup>228</sup> E III, §399, p. 194 ; W 10, §399, p. 95.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> E III, §400, p. 195 ; W 10, §400, p. 97.

<sup>231</sup> E III, §400, p. 195 ; W 10, §400, pp. 97-98.

<sup>232</sup> E III, §402, p. 198 ; W 10, §402, p. 117.

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> E III, § 411 Add., p. 514 ; W 10, §411 Zusatz, p. 193.

<sup>235</sup> E III, § 403, p. 199 ; W 10, §403, p. 122.

<sup>236</sup> Ibid.

en général.<sup>237</sup> À la différence de la conscience, ce qui est différencié par l'âme individuelle n'est pas encore un objet extérieur, mais ce sont les déterminations de sa totalité sentante. Cependant puisque cette âme est en même temps une âme *particulière*, le contenu est son monde particulier, pour autant que celui-ci soit inclus de manière implicite dans l'idéalité du sujet.<sup>238</sup> C'est pourquoi, Hegel dit, « l'individualité en tant qu'elle ressent est tout d'abord un individu monadique » ; mais, en tant qu'*immédiat*, celui-ci n'est pas encore en tant que *lui-même*, n'est pas un sujet réfléchi en lui-même ; de ce fait, il est *passif*.<sup>239</sup>

La totalité ressentante en tant qu'individualité consiste essentiellement en ceci : « se différencier dans elle-même et s'éveiller au jugement au-dedans de soi, suivant lequel elle a des sentiments particuliers et, comme sujet, est en relation avec ces déterminations qui sont les siennes. »<sup>240</sup> Le sujet en tant que tel les pose *dans lui-même* comme ses sentiments. Il est donc plongé dans cette particularité des sensations et, en même temps, du fait de l'idéalité du particulier il s'y enchaîne avec lui-même comme un Un subjectif.<sup>241</sup> De cette manière, il est le *sentiment de soi*, et en même temps il n'est tel que dans le *sentiment particulier*.<sup>242</sup> Enfoncé dans la particularité des sentiments le sentiment de Soi est non différencié d'eux. Mais le Soi est en soi une relation simple de l'idéalité à elle-même, une universalité formelle. Hegel souligne que celle-ci est la vérité de cet élément particulier. Le Soi comme une telle universalité, dans la vie au sein du sentiment, est à poser ; c'est ainsi qu'il est l'universalité *étant pour soi* qui se différencie de la particularité. Nous devons remarquer que pour Hegel cette universalité n'est pas la vérité, riche en teneur, des sensations, désirs, etc., déterminés, parce que leur contenu n'entre pas encore ici en considération ; c'est pourquoi la particularité est aussi formelle.<sup>243</sup> Elle est seulement l'*être particulier* ou l'immédiateté de l'âme en vis-à-vis de son être-pour-soi lui-même formel, abstrait. Cet être particulier de l'âme est le moment de sa *corporéité*.<sup>244</sup> Cet être-pour-soi abstrait de l'âme en sa corporéité n'est pas encore un Moi, pas encore l'existence de l'universel qui est pour l'universel.<sup>245</sup>

<sup>237</sup> E III, §404, p. 201 ; W 10, §404, p. 124.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> E III, §405, p. 202 ; W 10, §405, p. 124.

<sup>240</sup> E III, §407, p. 210 ; W 10, §407, p. 160.

<sup>241</sup> E III, §407, pp. 210-211 ; W 10, §407, p. 160.

<sup>242</sup> E III, §407, p. 211 ; W 10, §407, p. 160.

<sup>243</sup> E III, §409, p. 213 ; W 9, §409, p. 183.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> E II, §409, p. 213 ; W 10, §409, p. 183.

Nous avons vu que l'âme fait d'elle-même l'être universel abstrait, et qu'elle réduit ce qu'il y a de particulier dans les sentiments, à être une détermination de l'ordre d'un simple étant. « C'est là l'*habitude* », dit Hegel.<sup>246</sup> Cela veut dire que l'âme a en sa possession les déterminations et se meut en elles sans en avoir de sensation ni de conscience.<sup>247</sup> On dirait que l'âme est libre d'elles dans la mesure où elle ne s'intéresse pas à ces déterminations et ne s'en occupe pas. Cependant, parce que dans l'habitude l'homme est encore dans le mode d'être d'une existence naturelle, il n'est pas libre au sens propre.<sup>248</sup> Quoi qu'il en soit, pour Hegel, l'habitude est « un point cardinal » dans l'organisation de l'esprit.<sup>249</sup> Elle est une immédiateté posée par l'âme, « une intégration et pénétration formatrice de la corporéité qui appartient aux déterminations relevant du sentiment » et « aux déterminités de la représentation et de la volonté ».<sup>250</sup> Et tant que la corporéité de l'âme est complètement façonnée, et qu'elle s'est appropriée, l'âme est pour elle-même comme un sujet *singulier* ; la corporéité est l'*extériorité* en tant que prédicat dans lequel le sujet ne se rapporte qu'à lui-même.<sup>251</sup> C'est l'âme qui est représentée dans cette extériorité. Selon Hegel, l'extériorité est le signe de l'âme. Celle-ci, en tant que cette identité de l'intérieur avec l'extérieur qui lui est soumis, est *effective*.<sup>252</sup>

L'âme *effective* forme la troisième et dernière section principale de l'*Anthropologie*. Dans l'âme qui *ressent*, on a vu une âme *séparant* d'elle-même son être immédiat. À partir de cette séparation, nous arrivons maintenant à l'âme développée en l'unité médiatisée avec sa naturalité ; à ce degré, l'âme est l'étant-pour-soi de manière *concrète* dans sa corporéité, par conséquent *effective*.<sup>253</sup> Le passage à ce degré de développement est constitué par le concept de l'*habitude*. Nous avons vu que les déterminations idéelles de l'âme y reçoivent la forme d'« un être-extérieur-à-soi-même » ; de plus, la corporéité devient quelque chose qui est pénétrée sans résistance par l'âme, et qui est assujettie à la puissance de l'idéalité de cette âme.<sup>254</sup> C'est ainsi que naît « une unité d'un tel intérieur et d'un tel extérieur qui est médiatisée par la séparation de l'âme d'avec sa corporéité et par la suppression de

<sup>246</sup> E III, §410, p. 214 ; W 10, §410, p. 183.

<sup>247</sup> Ibid.

<sup>248</sup> E III, §410, p. 215 ; W 10, §410, p. 184.

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> E III, §410 Rem., p. 215 ; W 10, §410, p. 184.

<sup>251</sup> E III, §411, p. 218 ; W 10, §411, p. 192.

<sup>252</sup> E III, §410, p. 218 ; W 10, §411, p. 192.

<sup>253</sup> E III, §411 Add., p. 514 ; W 10, §411 Zusatz, p. 193.

<sup>254</sup> Ibid.

cette séparation ». <sup>255</sup> Cette unité qui, d'unité produite, devient unité immédiate, Hegel l'appelle l'*effectivité* de l'âme. <sup>256</sup>

Au niveau qui a été atteint, l'insertion formatrice de l'âme en sa corporéité ne supprime pas encore complètement la différence de l'âme et du corps ; c'est-à-dire que cette insertion n'est pas une insertion formatrice *absolue*. L'insertion formatrice de l'âme en son corps n'est que l'un des côtés de celui-ci. L'âme, en tant qu'elle parvient au sentiment de cet être-borné de sa puissance, se réfléchit en elle-même et projette hors d'elle-même la corporéité comme quelque chose qui lui est étranger. <sup>257</sup> C'est ainsi que, « par cette *réflexion-en-soi*, l'esprit achève sa libération d'avec la forme de l'*être*, il se donne la forme de l'*essence*, et il devient un Moi » <sup>258</sup>. Dans la mesure où l'âme est subjectivité, certes elle est déjà « *en soi* un Moi ». Mais l'*effectivité* du Moi réclame davantage que la subjectivité *immédiate, naturelle*, de l'âme. <sup>259</sup> Maintenant « le Moi s'intuitionne lui-même dans son Autre » et « il est cet acte de s'intuitionner ». <sup>260</sup> Il s'agit donc ici de passage à la *conscience*. Avant de passer à l'analyse de la conscience à l'égard de « trouver déjà là un monde », nous devons souligner que l'analyse de « la vérité de la nature et de la nature-esprit » nous a montré une déhiscence dans l'unité de l'âme et du monde. La scission entre le sujet et l'objet apparaît par la Conscience. Avec la scission se montre précisément la différence entre le sujet et le monde naturel. Nous verrons que, comme l'a souligné J. Hyppolite, nous assistons progressivement à une « désobjectivation » de l'être-en soi, à une universalisation de la conscience de soi, et que « plus l'objet devient spirituel, plus il s'éclaire pour la conscience de soi qui s'y retrouve elle-même, plus il devient réel en un sens nouveau, pas au sens matérialiste. <sup>261</sup>

---

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> E III, §412 Add., p. 518 ; W 10, §412 Zusatz, pp. 197-198.

<sup>258</sup> Ibid.

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Ibid.

« Dans l'âme, s'éveille la conscience ; la conscience se pose comme (une) raison, qui s'est immédiatement éveillée en la raison qui se sait, laquelle se libère, par son activité, de façon à être l'objectivité, la conscience de son concept. » Encycl., III, §387, p.183 ; Enzykl., III, W10, §387, p. 38.

<sup>261</sup> Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, I, Paris : Aubier, 1946, p. 301.

Le comportement de la conscience fut d'abord un comportement à l'égard de choses, plus récemment il se montra comme un comportement à l'égard d'œuvres ; enfin il devient un comportement à l'égard de la « Chose même » et Hegel parle ici d'idéalisme.

## 1. 2. La scission du sujet et du monde naturel et le passage au monde humain

L'âme, comme nous l'avons remarqué, ne se distingue pas encore de son objet. Elle éprouve en elle tout l'univers dont elle est le reflet sans en avoir conscience. Autrement dit, elle ne l'oppose pas à soi. La séparation ou la distinction du sujet et de l'objet a lieu dans le moment de la conscience parce que l'âme ne sent plus, mais elle est conscience, c'est-à-dire une intuition sensible.<sup>262</sup> La conscience doit donc être distinguée de la sensation (*Empfindung*), moment de l'âme traitée dans l'*Anthropologie* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. La conscience est l'objet de la *Phénoménologie*. La *Phénoménologie* de l'*Encyclopédie* comme la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1807 – au moins jusqu'à la division « Raison » – est « l'histoire » de l'opposition sujet/objet. La différence du sujet avec l'objet (le monde naturel) se développe avec l'émergence de la Conscience qui « repousse hors de soi » et « se rapporte » à son contenu en le faisant objet. C'est justement l'affaire de la *Phénoménologie* de déployer dialectiquement les types (ou « figures ») de relations sujet/objet. La *Phénoménologie* est donc l'itinéraire de l'âme qui s'élève à l'*esprit*, par l'intermédiaire de la conscience. Par le processus dialectique de la conscience sensible à l'unification s'accomplissant dans la Raison, la *Phénoménologie* nous fait accéder à l'esprit au sens étroit. En analysant « trouver déjà là un monde » chez Hegel, nous partirons ici de la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1807. S'il s'avère qu'il y a certaines différences sur notre sujet entre les deux *Phénoménologies*, nous l'exposerons de même.

Les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie* traitent des structures primaires de la conscience dans son rapport à l'objectivité (le monde naturel). Celle-ci est utilisée ici au sens de ce qui *se tient devant ou contre*. Ce caractère « objectal » du monde fait qu'il apparaît à la conscience comme *déjà là*. L'objectivité est d'abord infructueusement visée par la certitude sensible, première attitude de la conscience, qui s'épuise dans une vaine quête de la singularité du pur « ceci ». L'objet de la perception, seconde attitude de la conscience, est la chose, ou plutôt la choséité. La conscience tente de saisir de manière unitaire, quitte à succomber à l'illusion d'une essence séparée des propriétés inessentiels, changeantes, de la chose. Enfin, l'entendement, troisième attitude de la conscience, construit l'objet à l'aide

---

<sup>262</sup> E III, § 387, p. 183 ; W 10, §387, p. 38.

d'instruments d'universalisation : le concept de force, puis celui d'une intériorité supra-sensible régissant l'extériorité phénoménale selon des lois. Ajoutons enfin que dans toutes ces attitudes de la Conscience, *le sujet et le monde naturel sont en face de l'un de l'autre, et que dans tous les cas, la vérité du monde est en soi.*

Mais avec la conscience de soi, selon Hegel, *la vérité du monde n'est pas en lui, mais elle est en moi.* Cela veut dire que le monde n'a plus de subsistance en soi. Il ne subsiste que par rapport à la conscience de soi qui en est la vérité. Hegel dit que la conscience de soi est le désir en général. Le désir est le mouvement de la conscience qui ne respecte pas l'être mais le nie, c'est-à-dire ici s'en empare concrètement et le fait sien. Ce désir suppose le caractère phénoménal du monde qui n'est qu'un moyen pour le soi. Le désir porte sur les objets du monde, puis sur un objet déjà plus proche de lui-même, la Vie. Le terme corrélatif de la conscience de soi est la vie. Enfin, le désir porte sur une autre conscience de soi, c'est le désir qui se cherche lui-même dans l'autre, le désir de la reconnaissance de l'homme par l'homme. *Dans le passage du désir au travail, l'esprit subjectif accomplit une modification de sa relation à l'altérité qui le délivre du monde donné ou trouvé déjà là.* L'œuvre issue du travail, au contraire, n'est plus extérieure à moi, mais elle est mon extériorisation. Par contre l'objet que je désire est un terme extérieur auquel j'aspire et que je ne pose pas. Le désir implique l'extériorité et l'absence de son objet. Alors que le sujet qui désire est conditionné par ce qui a son principe hors de lui-même, le sujet qui travaille est fondement de son autre. L'œuvre issue du travail n'est pas cet autre que je ne suis pas et n'ai pas, mais cet autre que j'ai produit. *Le monde naturel n'est plus devant moi que phénomène, manifestation (Erscheinung).* La vérité de ce monde n'est plus en lui, elle est en moi. À partir de là, il s'agit du *passage du monde naturel au monde historique.* Mais Hegel dit qu'à partir de la raison l'autre de la conscience de soi est devenu le « monde ».

La Raison qui est « la vérité étant en et pour soi, est l'unité simple de la subjectivité du concept et de son objectivité et universalité », dit Hegel.<sup>263</sup> L'objet de la Raison n'est pas désormais un simple ob-jet (*Gegenstand*), mais l'« affaire (*Sache*) » de la raison. *La raison a comme Autre un monde.* Mais *ce monde étant valable au niveau de la raison observante se transforme pour la raison active. Ce monde est maintenant un monde spirituel, à savoir un monde historique.* C'est

---

<sup>263</sup> E III, §438, p. 233 ; W 10, §438, p. 228.

l'opération de la raison active qui transforme le monde de la raison observante. Il s'agit d'un passage de l'observation à l'action. Hegel réconcilie donc le sujet et l'objet dans la Raison. Mais, d'après lui, *cette réconciliation ne se fait encore que sous le signe de la subjectivité*. Nous voyons immédiatement que cette unification subjective laisse une extériorité relative à surmonter. *Cela sera surmonté dans l'esprit*. Comme le souligne J. –F. Kervégan, nous pouvons dire que « la raison est l'unité *formelle* (subjective) de la conscience et de la conscience de soi ; l'esprit est leur unité *réelle* dans l'élément objectif de la 'figure d'un monde' ». <sup>264</sup> Entre l'esprit et les figures de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, « il y a un décalage incontestable » parce que « celles-ci demeurent structurées par la séparation du sujet et du monde ». <sup>265</sup> Maintenant nous pouvons regarder de plus près, mais à l'égard de « trouver déjà là un monde », la progression dialectique de la conscience sensible à la raison.

### 1. 2. 1. Conscience et intériorisation de l'objet

Le point de départ de Hegel est la situation de la conscience la plus naïve, c'est-à-dire la conscience immédiate. Celle-ci est la forme la plus basse de la conscience, comme nous l'avons montré auparavant à partir de l'âme de l'*Anthropologie*. Dans le moment de l'âme sentante, l'âme ne se distingue pas encore de son objet. Mais dans le moment de la conscience, la distinction du sujet et de l'objet apparaissent. La conscience est un « faire face » <sup>266</sup>.

Dans le premier chapitre de la conscience, c'est-à-dire la certitude sensible, la conscience sait, dit Hegel, immédiatement l'objet. <sup>267</sup> Ce savoir est immédiat, c'est-à-dire la certitude y est égale à la vérité. Si la sensation est sympathie vécue de ce qui n'est pas encore un sujet avec ce qui n'est pas encore un objet, nous pouvons dire que la certitude sensible est celle du milieu naturel ambiant comme d'un monde objectif, qui se présente à elle comme vérité. Dans la certitude sensible, la connaissance de la conscience nous montre qu'il y a une distinction du sujet et de l'objet, et également qu'il y a une relation sujet-objet. La certitude sensible est donc le premier moment à

---

<sup>264</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2011, p.70.

<sup>265</sup> Ibid., p.64

<sup>266</sup> Selon la belle formule de Bernard Mabilie, op. cité., 2007, p. 82.

<sup>267</sup> PhE, I, p. 81 ; W 3, p. 82.

la fois de la distinction du sujet et de l'objet et de la relation sujet-objet parce que, pour être une relation entre le sujet et l'objet, il faut tout d'abord être une scission comme le sujet et l'objet. C'est par la certitude sensible que cette scission commence.

Quand on revient sur l'objet de la certitude sensible, on constate que, selon Hegel, notre objet est le savoir immédiat, « *savoir de l'immédiat ou de l'étant* ». <sup>268</sup> Hegel insiste sur le fait que, pour saisir l'objet tel qu'il s'offre, notre comportement doit être sur le même mode de l'immédiateté. <sup>269</sup> Il faut donc laisser l'appréhension de l'objet indépendante de toute conception ; en d'autres termes, nous ne devons rien changer à l'objet. À partir de là, la certitude sensible nous présente, indique Hegel, sa connaissance comme la plus riche, la plus vraie et la plus déterminée, parce qu'elle n'a pas de limite dans l'espace et dans le temps, et parce qu'elle n'a encore rien écarté de l'objet, mais l'a devant soi dans toute sa plénitude. <sup>270</sup> La vérité de cette certitude se révèle, au contraire, expressément comme la plus abstraite, la plus pauvre et la plus indéterminée, parce que la vérité de la conscience comme certitude sensible est celle de « *l'être de la chose* ». <sup>271</sup> La certitude sensible se refuse à toute médiation et à toute abstraction qui pourraient altérer son objet. Pour le dire autrement, la conscience ne se développe pas en tant que conscience qui se représente diversement les choses ou les compare entre elles, ce serait encore, comme le dit J. Hyppolite, « là, faire intervenir une réflexion, et par conséquent substituer au savoir immédiat un savoir médiat » <sup>272</sup>. Cependant, cette richesse, cette vérité, cette détermination complète ne sont pas pure illusion, parce qu'elles sont visées, c'est-à-dire une « *doxa* ». En résumé, la certitude sensible croit que *sa connaissance est indépendante du contexte social ou historique*, et qu'elle est donc une connaissance immédiate. <sup>273</sup> C'est pourquoi la conscience immédiate est une conscience avant toute réflexion, avant toute histoire, avant toute expérience, etc., c'est-à-dire « une conscience naturelle ». Pour bien saisir le cas de cette conscience, nous pouvons maintenant nous pencher sur elle à partir de ses deux pôles.

Ce qui caractérise la conscience, c'est l'écart entre le sujet et l'objet. Dès lors il y a un pôle sujet, moi-même, qui éprouve une certitude, et un pôle objet où on va

---

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Ibid.

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> J. Hyppolite, I, op. cité., 1946, p. 86.

<sup>273</sup> Selon l'expression de T. Pinkard, **Hegel's Phenomenology : The Sociality of Reason**, New York: Cambridge University Press, 1994, p. 23.

tenter de vérifier cette certitude. Dès que nous introduisons deux termes, nous introduisons une possibilité de médiation ; c'est donc être la question qui va mobiliser, dès le point de départ, la conscience.<sup>274</sup> La première expérience sera celle dans laquelle l'être est posé comme essence, c'est lui qui est immédiat ; le savoir par contre est l'inessentiel et le médiatisé, il est un savoir qui peut être ou aussi ne pas être. Hegel dit à ce propos :

« Mais l'objet est, il est le vrai et l'essence, il est indifférent au fait d'être su ou non, il demeure même s'il n'est pas su, mais le savoir n'est pas si l'objet n'est pas ». <sup>275</sup>

Comme cette citation nous le montre, le privilège de l'être sur le savoir tient à sa permanence. La question essentielle à poser ici est la suivante : qu'est-ce qui dans cette certitude sensible demeure ? Si la conscience comme certitude sensible essaie de saisir son objet tel qu'il s'offre, Hegel indique que son objet lui est donné immédiatement dans le temps et l'espace. Tandis qu'elle voit beaucoup de choses différentes, elle prend quand même toutes les choses comme choses données ici et maintenant dans leur immédiateté.<sup>276</sup> Cela veut dire occuper une place déterminée dans l'espace et dans le temps, hic et nunc. Pour cette raison, la certitude-sensible considère son objet comme seulement *ceci*. En d'autres termes, elle considère son objet comme ceci-ici ou comme ceci-maintenant. Dans le moment de la « certitude sensible », *ceci-ici* et *ceci-maintenant* caractérisent la singularité de son objet. Hegel écrit sur ce point :

« Prenons-le (ceci) sous le double aspect de son être, comme le *maintenant*, et comme l'*ici*, alors la dialectique qu'il a en lui prendra une forme aussi intelligible que le ceci même ». <sup>277</sup>

Cela signifie, comme l'a constaté Willem deVries, que cet *ici* et ce *maintenant* supposent « épuisé » l'objet de la conscience.<sup>278</sup> Néanmoins, il faut continuer de se

---

<sup>274</sup> Nous suivons ici l'analyse de J.-François Marquet, **Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**, Paris : Ellipses, 2004, pp. 41-42.

<sup>275</sup> PhE, I, p. 83 ; W 3, p. 84.

„Der Gegenstand aber *ist*, das Wahre und das Wesen; er *ist*, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber *ist* nicht, wenn nicht der Gegenstand *ist*.“

<sup>276</sup> PhE, I, p. 83 ; W 3, p. 84.

<sup>277</sup> Ibid.

„Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das *Jetzt* und als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst *ist*.“

<sup>278</sup> Voir Terry Pinkard, op. cité., pp. 25-26.

poser les questions suivantes : qu'est-ce que le maintenant, qu'est-ce que l'ici ? Écrivons sur un bout de papier « maintenant, c'est la nuit », dit Hegel.<sup>279</sup> Et si nous revoyons, maintenant, ce midi, la vérité inscrite, nous serons bien obligés de dire qu'elle est devenue vide et sans saveur.<sup>280</sup> C'est pourquoi Hegel précise que le maintenant n'est ni la nuit, ni le jour, et pourtant il peut bien être nuit ou jour parce que le maintenant « n'est en rien affecté par son être-autre ».<sup>281</sup> Nous pouvons voir ici la première définition de l'universel.

« Une telle entité simple qui est par la médiation de la négation, n'est ni ceci, ni cela, mais seulement un *non-ceci*, et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons un *Universel*. »<sup>282</sup>

Hegel ajoute que la même dialectique que nous venons de développer pour le maintenant se reproduit avec l'ici.<sup>283</sup> Disons que « l'ici est un arbre », mais aussitôt qu'on change notre position, l'ici est une maison ou un pont, .... On précise que l'ici peut donc être l'un ou l'autre. À partir de là, Hegel indique que l'ici n'est pas affecté par son être-autre. Il est l'ici indifférent à ce qui se passe en lui. Le résultat de cette dialectique est, constate Hegel, que *l'universel est la vérité de la certitude sensible*.<sup>284</sup> Celle-ci insistait sur le fait que son objet soit purement singulier. Par conséquent, nous en arrivons à la conclusion paradoxale que tout ce qu'on peut dire du singulier, c'est l'absolument universel, c'est-à-dire l'universel le plus abstrait.

Ce qui a été gagné par cette expérience, c'est la première notion de l'universel opposé au singulier et médiatisé par lui. La singularité s'inverse dans l'universalité, mais cette universalité n'est pas positive, elle se montre comme l'abstraction pure, et pourtant aussi comme l'élément simple, qui est tel par la médiation de l'autre. La vérité de la certitude sensible est donc l'être, l'espace universel, le temps universel, mais cet être, cet espace et ce temps, ne sont pas ce qu'ils prétendaient être, des données immédiates.<sup>285</sup> Ils sont parce qu'autre chose n'est pas. Ils ne sont que par la négation de leur être-autre. Le caractère général de tout ce moment va donc être la

---

<sup>279</sup> PhE, I, p. 83 ; W 3, p. 84.

<sup>280</sup> Ibid.

<sup>281</sup> PhE, I, p. 84 ; W 3, p. 85.

<sup>282</sup> Ibid.

„Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines* ; “

<sup>283</sup> PhE, I, p. 84 ; W 3, p. 85.

<sup>284</sup> Ibid.

<sup>285</sup> Nous suivons ici l'analyse de Jean Hyppolite, op. cité., I, 1946, p. 92.

découverte d'un écart absolu entre ce que je vise d'une part et ce que je dis d'autre part.

En résumé, dans la première expérience l'objet était posé comme l'essentiel, le savoir comme l'inessentiel, mais l'objet se montrait alors comme différent de ce qui était visé, il était l'être, c'est-à-dire un universel abstrait. Il faut faire attention au *but* de la certitude sensible. Son savoir est celui de l'immédiate et le plus déterminé, le plus riche, le plus vrai. C'est pourquoi elle doit conserver l'« être-singulier ». Mais dès qu'on analyse le pôle objet, on constate que son objet n'est pas singulier et déterminé, mais universel et indéterminé. Donc pour continuer à déclarer la vérité comme la plus riche, etc., la certitude sensible doit maintenir l'« être-singulier » ; maintenant elle pose son pôle sujet comme étant l'élément fondamental.

Or la certitude sensible doit inverser sa première hypothèse (c'est-à-dire le privilège de l'être sur le savoir). La conscience comme certitude sensible insiste sur le fait que la vérité ne change pas, elle n'est pas de l'ordre de ce que l'on appelle l'universel, elle est de l'ordre du singulier. Il nous faut donc revenir à ce savoir qui seul est maintenant l'immédiat, et faire au contraire de cet être l'inessentiel. Cependant cette position conduit à la même dialectique que la position précédente. Nous allons aboutir exactement à la même conclusion. Nous disons que la vérité est dans le moi qui sait. La question ici est : mais quel moi ? Hegel annonce sur ce point :

« Moi, un celui-ci, je vois l'arbre et l'affirme comme l'ici, mais un autre moi voit la maison et affirme que l'ici n'est pas un arbre, mais plutôt une maison. »<sup>286</sup>

Hegel dit que les deux affirmations ont la même authenticité, la même immédiateté. Une de ces vérités disparaît dans l'autre et inversement ; ce qui reste ce n'est plus ce moi-ci unique et ineffable, mais le moi universel.<sup>287</sup> Nous constatons qu'à partir de son pôle sujet, la certitude sensible ne peut pas dire que sa connaissance est immédiate, déterminée, mais au contraire universelle et médiatisée. En résumé, dans la deuxième expérience c'est le moi ineffable qui était visé et qui était l'essentiel par rapport à un être inessential. Mais cet idéalisme a éprouvé en lui la même

---

<sup>286</sup> PhE, I, p. 86 ; W 3, p. 86 :

„Ich, dieser, sehe den Baum und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus und behauptet, das Hier sei nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus.“

<sup>287</sup> PhE, I, p. 86 ; W 3, p. 86.

dialectique ; visant l'immédiateté, il n'a atteint qu'un universel abstrait, le moi en général qui n'est pas tel moi.

Les analyses qui précèdent, nous avons vu que, selon Hegel, le premier objet de la conscience paraît être un universel « ici » donnant un contexte à tous les particuliers « icis » et un universel « maintenant » donnant un contexte à tous les particulier « mainteneants ». <sup>288</sup> Et il est aussi évident que cet objet est médiatisé à être universel par la subjectivité universelle, (le moi universel). Enfin nous avons constaté que, dans la certitude sensible, *un monde des "étants" indépendants* est produit. <sup>289</sup> Cependant, par le processus de la certitude sensible, la conscience aboutit à un nouvel objet : la « chose » (*das Ding*). <sup>290</sup> Elle est l'objet du nouveau moment de la conscience, c'est-à-dire de la *perception (die Wahrnehmung)*. <sup>291</sup> Nous avons vu que la certitude sensible surgit avec la soudaineté d'une *apparition*. En revanche, le moment de la perception résulte, pour les philosophes, d'une genèse dialectique. La dialectique de la certitude sensible, en déstructurant son objet immédiat, a atteint son objet universel vide. Le mouvement dialectique de la perception est plus complexe que celui de la certitude sensible.

Rappelons-nous que dans la figure immédiate de la conscience nous avons affaire à des sensations qui ne renvoyaient pas à l'identité d'une chose. Or, pour Hegel, nous ne sommes plus dans un moment d'immédiateté où l'on se borne à constater « c'est ». Par la perception, nous élevons le divers de la sensation à l'identité ou à l'unité d'une chose ; c'est pourquoi il s'agit ici véritablement d'une action de prise. <sup>292</sup> Dans la sensation, il n'y a pas à proprement parler de perception d'une chose. Par contre, selon Hegel, la perception est toujours une perception de choses qui ont une définition. Ce qui distingue la perception de la sensation, c'est qu'avec la perception nous accédons au niveau de la « chose » <sup>293</sup>, c'est-à-dire « au niveau de l'universel » <sup>294</sup>. Pour Hegel, la « chose » est le terme fondamental du moment de la perception. Ce qui se produit avec cette nouvelle étape, c'est un objet universel et un moi universel, désormais assumés comme tels. Pour le dire autrement,

---

<sup>288</sup> Nous suivons ici l'analyse de Howard P. Kainz, **Hegel's Phenomenology, Part I : Analysis and Commentary**, The University of Alabama Press, 1979, p. 67.

<sup>289</sup> H. P. Kainz , op. cité., 1979, p. 67

<sup>290</sup> PhE, I, p. 94 ; W 3, p. 94.

<sup>291</sup> Ibid.

<sup>292</sup> PhE, I, p. 99 ; W 3, pp. 98-99.

<sup>293</sup> PhE, I, p. 96 ; W 3, p. 95-96.

<sup>294</sup> PhE, I, p. 93 ; W 3, p. 93.

percevoir, c'est dépasser le sensible et vouloir *prendre* « l'ob-jet en sa *vérité*, non comme simplement immédiat, mais comme médiatisé, réfléchi en lui-même et universel ». <sup>295</sup> L'universel est le principe en général de la perception <sup>296</sup> qui surgit au cours de la dialectique de la certitude sensible, et qui est désormais l'objet nouveau de la conscience phénoménale. La question à poser ici : en quel sens l'universel nous est-il apparu comme le principe en général de la perception ? Pour Hegel, l'universel n'est rien d'autre que la choséité (*Dingheit*), c'est-à-dire un milieu qui est un ensemble simple de termes multiples :

« Ce milieu universel abstrait peut être nommé la *choséité* en général ou la pure essence ; il n'est rien d'autre que l'ici et le maintenant, tels qu'ils se sont montrés, à savoir comme un *ensemble simple* de multiples termes. » <sup>297</sup>

Pour Hegel, la choséité c'est le milieu où les qualités se juxtaposent, s'ajoutent les unes aux autres par l'« aussi indifférent ». <sup>298</sup> Par exemple, le sel est un ici simple, et en même temps il est multiple, il est blanc, il est *aussi* cubique, il est *aussi* sapide, il est *aussi* d'un poids déterminé. <sup>299</sup> Toutes ces propriétés ne se pénètrent ni ne s'affectent les unes les autres ; elles participent elles-mêmes à l'universalité parce qu'elles expriment la *choséité*. Le sensible que la perception n'a pas supprimé, mais seulement dépassé, est encore là sous la forme d'une détermination. La blancheur ou la sapidité de ce sel est elle-même un universel déterminé. Toute détermination sensible est universelle quand elle est ainsi prise dans la choséité. Celle-ci, qui s'exprime dans ces diverses déterminités qui en sont les attributs, est une détermination de pensée qui n'est jamais donnée à sentir, elle est si l'on veut la substance, l'« aussi » qui rassemble toutes ces déterminités, le milieu où elles coexistent.

« Cet « aussi » est donc le pur universel même ou le milieu, il est la *choséité* rassemblant toutes ces propriétés. » <sup>300</sup>

<sup>295</sup> E III, § 420, p. 225 ; W 10, §420, p. 208 ; de plus voir PhE, I, p. 93 ; W 3, p. 93.

<sup>296</sup> PhE, I, p. 93 ; W 3, p. 93.

<sup>297</sup> PhE, I, p. 95 ; W 3, p. 93.

„Dies abstrakte allgemeine Medium, das die *Dingheit* überhaupt oder das *reine Wesen* genannt werden kann, ist nichts anderes als das *Hier und Jetzt*, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein *einfaches Zusammen* von vielen; aber die vielen sind in ihrer *Bestimmtheit* selbst *einfach Allgemeine*.“

<sup>298</sup> PhE, I, p. 95 ; W 3, p. 95.

<sup>299</sup> Ibid.

<sup>300</sup> PhE, I, p. 96 ; W 3, p. 95.

„Dieses *Auch* ist also das reine Allgemeine selbst oder das Medium, die sie so zusammenfassende *Dingheit*.“

Mais la choséité n'est, selon Hegel, déterminé en soi et pour soi que comme une chose unique. Le sel est ce qui est blanc, ce qui est aussi sapide, ce qui est aussi de forme cubique, etc., toutes ces qualités se juxtaposant dans un milieu unique que nous appelons le chose *sel*. Mais, qu'est ce que c'est qu'une chose ? Une chose, je ne l'appréhende jamais par aucun de mes sens. Tout ce que j'atteins par mes sens, ce sont ses qualités sensibles. Ce sont celles-ci qui déterminent la chose. À partir de là, nous pouvons dire que, pour Hegel, la chose est le lieu indifférent où se donnent à moi un certain nombre de sensations mutuellement irréductibles les unes aux autres. Dans ce cas-là, on ne pourrait donc jamais rencontrer la chose elle-même, en tant qu'elle n'est rien d'autre que ce milieu, mais seulement ses propriétés. En ce qui concerne une propriété, elle est, d'après lui, une détermination qui appartient *en propre* à quelque chose. Partons de l'exemple de Hegel, du sel. La chose *sel* n'admet pas de couleur autre que le blanc, pas d'autre saveur que la sapidité, etc. Donc le sel n'est pas du tout un milieu indifférent.<sup>301</sup> Il est quelque chose qui n'admet que telle et telle qualités, quelque chose d'Un dans la mesure où il n'est pas quelque chose d'autre. Hegel dira qu'une chose n'est ce qu'elle est qu'en se différenciant radicalement de toutes les autres.

Une chose apparaît comme une individualité où toutes les qualités se fondent pour exprimer une identité. La chose n'est qu'unité, elle est ce que Hegel appelle « un Un ».<sup>302</sup> C'est la conscience qui a à assumer la pluralité. Si la chose est un Un, elle l'est parce qu'elle s'oppose aux autres. Elle s'oppose aux autres par ses propriétés. Par conséquent, nous pouvons dire à propos d'une chose : la nature de la chose apparaît comme « l'universalité indifférente, et passive, le Aussi des multiples propriétés, ou plutôt des *matières* » ; la chose apparaît comme « la négation non moins simple, ou le Un, l'exclusion des propriétés opposées ». Elle apparaît comme « les multiples propriétés, le rapport des deux premiers moments, la négation se rapportant aussi à l'élément indifférent et s'y répandant sous la forme d'une multitude de différences, le point focal de la singularité s'irradiant en multiplicité dans le milieu de la subsistance ».<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> PhE, I, pp. 95-96 ; W 3, p. 96.

<sup>302</sup> PhE, I, p. 96 ; W 3, p. 95.

<sup>303</sup> PhE, I, pp. 96-97 ; W 3, p. 96.

Avec l'expression de J. -F. Marquet, « *d'une part, l'être de la chose apparaît comme substance, comme pur en-soi indifférent, comme pur support passif de qualité qui se juxtaposent sur le registre du 'aussi' ; d'autre part, la chose apparaît comme sujet, c'est-à-dire comme être pour-soi exclusif* ».

À partir des explications que l'on vient de donner à propos de la perception, nous pouvons constater facilement qu'elle n'est pas réceptivité passive, mais activité qui produit une Chose, réflexion de quelque chose en elle-même. Donc dans la perception s'effectue le passage du donné brut des sensations ou des impressions à la réflexion. Lisons Hegel sur ce point :

« Le comportement de la conscience, qu'il faut désormais considérer, est donc ainsi constitué : la conscience ne perçoit plus seulement, mais elle est aussi consciente de sa réflexion en soi-même, et elle sépare cette réflexion de la simple appréhension elle-même. »<sup>304</sup>

Nous commençons à assister au processus d'intériorisation grâce auquel l'extériorité opaque et étrangère de l'objet est ramenée au sujet. La réflexion signifie ici l'organisation du donné. Dans la perception, nous distinguons l'acte constitutif du sujet percevant et la chose même ou l'être qui est perçu.<sup>305</sup> Dans cette chose, l'objet de la perception, les deux aspects, l'aspect substance et l'aspect sujet, sont présents ; la conscience naïve appréhende la chose aussi bien comme la somme de ses qualités que comme différence exclusive. Dès lors la conscience va se trouver dans un cruel embarras, ne sachant pas lequel de ces deux aspects est le bon. Dans la mesure où elle a posé le principe que la chose est égale à soi, que la chose est invariable, c'est la conscience qui va prendre sur elle un des deux aspects. Comme nous venons de le dire, la perception n'est jamais une saisie passive mais est toujours une manipulation où la conscience prend sur elle un des deux aspects de la chose et choisit de l'assumer.

Ainsi donc, la chose apparaît donc ainsi comme double et c'est à ce résultat que va aboutir la conscience, n'arrivant pas à se décider pour une seule de ces postulations qui lui semblent assumer un côté de la contradiction. La conscience va être obligée d'admettre que la contradiction est dans la chose, que la chose elle-même apparaît comme double, puisque la chose apparaît comme étant pour-soi, comme possédant une unité qu'on peut identifier à la différence essentielle qui la caractérise.<sup>306</sup> Toute chose est différente *des autres*, et est une unité différentielle irréductible ; c'est cette différence qui constitue, en quelque sorte, son essence ; mais du coup elle est

---

<sup>304</sup> PhE, I, p. 99 ; W 3, p. 99.

„Das Verhalten des Bewußtseins, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion-in-sich bewußt ist und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.“

<sup>305</sup> PhE, I, p. 97 ; W 3, pp. 96-97.

<sup>306</sup> C'est ce que disait Leibniz dans sa maxime des *indiscernables* qui signifiait qu'au fond il n'y a pas dans la nature deux choses qui soient indiscernables.

également pour les autres choses et dans cette perspective elle apparaît comme une multiplicité inessentielle de qualités.

Enfin, nous pouvons préciser que, en analysant l'objet de la perception, Hegel constate que cet objet est dominé par la question « qu'est-ce qu'une chose ? ». C'est-à-dire que, pour la conscience percevante, tout était « une chose (*Ding*) ». En examinant celle-ci, nous avons vu que, pour Hegel, il y a deux réponses à cette question : 1) une chose apparaît comme étant dotée d'une identité propre, elle est cette chose pour-soi ; et 2) la chose se distingue en même temps des autres choses par des propriétés multiples et particulières qui ne surgissent qu'au contact du monde extérieur.

Nous avons déjà souligné qu'à chacun des instants du mouvement de la conscience correspond un objet. La qualité correspondait à la certitude sensible, la chose correspondait à la perception, et comme nous le verrons dans un instant, un nouvel objet correspond à l'entendement. Par celui-ci, la catégorie de substance comme un substrat des qualités sensibles fait place à une catégorie nouvelle. C'est celle-ci que Hegel appelle la *force*. Celle-ci est unité d'elle-même et de son extériorisation :

« En d'autres termes les différences posées dans leur indépendance passent immédiatement dans leur unité et leur unité immédiatement dans leur déploiement et ce déploiement à son tour dans la réduction à l'unité ; c'est ce mouvement précisément qu'on nomme *force* ».307

De même que la chose est universelle, de même la force est aussi un universel mais un universel inconditionné parce qu'elle est indépendante de toute qualité particulière. Pour Hegel, la force intègre les deux dimensions : l'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre. Pour le dire autrement, une force est ce qui est à la fois pour soi et pour un autre, ce qui est à la fois intérieure et extérieure.<sup>308</sup>

Selon Hegel, c'est l'entendement qui s'élève de la substance à la cause, de la chose à la force. Grâce à l'entendement, la conscience ne reste pas à la surface des choses, mais au contraire tente de les comprendre, de les expliquer. Autrement dit,

---

<sup>307</sup> PhE, I, p. 112 ; W 3, p. 110.

„Oder die selbständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über und diese wieder zurück in die Reduktion. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was *Kraft* genannt wird:...”

<sup>308</sup> Nous suivons ici l'analyse de J. -F. Marquet, op. cité., p. 64.

nous essayons ici d'atteindre l'*intérieur* du monde contrairement à la sensation. À partir de là, nous pouvons dire que, selon Hegel, l'entendement relève l' « attitude théorique ». Rappelons que la sensation s'en tient à ce qui se donne immédiatement à voir, à toucher, etc., et que la perception nous amène à ce qui est appelé « la choséité de la chose ». Mais comme nous l'avons déjà dit, l'entendement va viser l'intérieur pur. Son objet n'est pas une chose, il a pour objet l'universel inconditionné.

L'intérieur pur est la force. Contrairement à la chose, la force se manifeste, pose au dehors de soi ce qu'elle est au dedans de soi. On constate donc que, pour Hegel, tout le mouvement de la perception va de la choséité à la force, de la chose à la relation, ou d'une réflexion extérieure à l'objet à une réflexion intérieure. À partir de là, nous constatons que, pour Hegel, la force n'est pas autre chose que le *concept*, la pensée du monde sensible. L'objet de la conscience est devenu concept en soi. La conscience ne se connaît pas elle-même dans cet objet réfléchi.

La réalisation de la force en tant que l'objet de la conscience, l'entendement s'exprime en trois dialectiques, dit Hegel : 1) la force et l'Autre, 2) les deux forces indépendantes, et 3) l'action réciproque des forces, le jeu des forces proprement dit. Nous devons tout d'abord souligner que, pour qu'une force soit une force, il faut qu'elle rencontre une autre force qui lui fasse obstacle. La force dans le monde sensible s'oppose donc à un Autre sans lequel elle ne peut pas exister ; cet Autre apparaît comme une autre force, et ce qui est posé c'est alors la dualité des forces. Autrement dit, la force est posée comme extériorisation d'elle-même dans le milieu des différences. Mais pour pouvoir exister comme force « refoulée en elle-même », réfléchie sur soi, il faut qu'un Autre l'approche et la sollicite à se replier sur soi. Selon Hegel, ces deux forces, à leur tour, ne sont indépendantes qu'en apparence, parce qu'elles se supposent l'une l'autre. En d'autres termes, chaque force présupposera une autre force et est présupposée par elle.

La force n'est ni toute entière interne ni toute entière externe. Pour le dire autrement, la force est quelque chose d'objectif et mais aussi de subjectif ; elle est quelque chose d'à la fois intérieure et extérieure. Selon Hegel, elle est perpétuellement en l'état de suspension entre dedans et dehors. On doit donc se poser cette question : pourquoi une force n'est-elle pas perpétuellement en active, ou inversement pourquoi ne demeure-t-elle pas à tout jamais en sommeil ? Ce qui va inciter une force à s'actualiser, ce qui va au contraire la refouler, ne pourra être qu'une

action du dehors, déclare Hegel ; et ajoute-il, seule une force peut agir sur une autre force. Dans ce cas-là, une force est toujours confrontée à une autre force qui est là soit pour l'actualiser soit pour la refouler. Il en résulte que les forces vont toujours par deux. Il s'agit ici de deux purs phénomènes conditionnés. Derrière eux il y a, précise Hegel, une force unique qui ne peut se manifester qu'en se polarisant en deux forces phénoménales. L'électricité, par exemple, est une force unique qui nous apparaît comme le jeu d'un pôle positif et d'un pôle négatif. C'est-à-dire qu'il y a à la base une force unique qui se dédouble en le jeu réciproque de deux forces. À partir de là, nous pouvons dire que, ici, il s'agit du « jeu des forces », et que celui-ci il s'agit d'une dialectique dont la signification est pour soi dans l'esprit connaissant.

Enfin, l'entendement a découvert l'élément de la vérité comme l'Intérieur ou le fond des choses. Celui-ci s'oppose à la manifestation phénoménale. Cet Intérieur<sup>309</sup> a pris naissance pour nous, il n'a été posé que par la médiation du phénomène :

« Mais l'Intérieur ou l'au-delà supra-sensible a *pris naissance*, il *provient* du phénomène, et le phénomène est sa médiation, ou encore le *phénomène est son essence* et, en fait, son remplissement. Le supra-sensible est le sensible et le perçu posés comme ils sont *en vérité* ; mais la vérité du sensible et du perçu est d'être *phénomène* ; le supra-sensible est donc le *phénomène comme phénomène*. »<sup>310</sup>

Il faut souligner que, selon Hegel, de cette façon, nous ne revenons pas au monde sensible antérieur ou à la force objective, mais nous voyons dans ce monde ce qu'il est en vérité, ce mouvement par lequel il ne cesse de disparaître et de se nier lui-même. Ce qui subsiste dans l'instabilité phénoménale, c'est bien la différence, mais la différence comme universelle, ou comme différence en laquelle les multiples oppositions se sont réduites. Cette différence comme universel est donc « le simple dans le jeu de la force, et le vrai de ce jeu ; cette différence est la *loi de la force* ». <sup>311</sup>

<sup>309</sup> «L'Intérieur est un pur au-delà pour la conscience, puisqu'elle ne se retrouve pas encore en lui ; il est vide étant seulement le néant du phénomène ; positivement il est l'universel simple. PhE, I, p. 120 ; W 3, p. 117.

<sup>310</sup> PhE, I, p. 121 ; W 3, p. 118.

“Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber *entstanden*, es *kommt* aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder *die Erscheinung ist sein Wesen* und in der Tat seine Erfüllung. Das Übersinnliche ist das Sinnliche und Wahrgenommene, gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist; die *Wahrheit* des *Sinnlichen* und Wahrgenommenen aber ist, *Erscheinung* zu sein. Das Übersinnliche ist also die *Erscheinung als Erscheinung*.“

<sup>311</sup> PhE, I, p. 123 ; W 3, p. 120.

Ainsi, l'universel n'est plus le néant au-delà du phénomène. Il a en lui la différence ou la médiation, et cette différence au sein de cet universel est la différence devenue égale à soi-même, simple reflet du phénomène. Cette différence est exprimée dans la loi comme « image constante du phénomène toujours instable. »<sup>312</sup> La loi est donc l'image calme du phénomène changeant.

« Le monde *supra-sensible* est ainsi un *calme règne des lois* ; ces lois sont sans doute au-delà du monde perçu - car ce monde présente la loi seulement à travers le changement continu - mais elles sont aussi bien *présentes* en lui, et en sont l'immédiate et calme copie. »<sup>313</sup>

Comme le souligne J. -F. Marquet, la loi n'est rien d'autre que la fixation, en une formule stable, de la différence constitutive de deux phénomènes.<sup>314</sup> Une loi apparaît comme énonçant un rapport constant entre deux termes du phénomène. Considérons une loi particulière, par exemple, celle de la chute des corps ou celle de l'attraction de l'électricité positive et négative. Cette loi contient une différence concrète, temps et espace, électricité positive et négative, et exprime le rapport de ses deux facteurs.<sup>315</sup> Au niveau de l'entendement, forces et lois, tels sont les deux objets de l'entendement, et comme nous le verrons, Hegel les met à égalité. Pour lui, forces et lois expriment exactement la même chose. C'est le point de vue de la force qui est premier ; c'est la force qui va constituer l'objet immédiat de l'entendement ; cependant la dialectique même de la force nous amène à la loi.

Une identité vide qui va se dédoubler, mais qui va se rétablir ensuite comme identité du rapport, si bien que la différence que nous avons posée à la racine des termes phénoménaux, apparaît comme principe d'un rapport, d'une série de rapports qui vont donner autant de lois et qui vont produire un monde invisible. Si toutes ces lois pouvaient se ramener à une seule, cette loi fondamentale qui serait le principe de toutes les autres, ce serait : « ce qui est identique se repousse, ce qui est différent s'attire » :

---

<sup>312</sup> PhE, I, p. 123 ; W 3, p. 120.

<sup>313</sup> PhE, I, pp. 123-124 ; W 3, p. 120.

„Die *übersinnliche* Welt ist hiermit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr ebenso *gegenwärtig* und ihr unmittelbares stilles Abbild.“

<sup>314</sup> J.-F. Marquet, op. cité., p. 72.

<sup>315</sup> PhE, I, p. 126 ; W 3, p. 122.

« L'entendement fait donc l'*expérience* que c'est la *loi du phénomène* même que des différences viennent à l'être qui ne sont pas des différences ou que l'*Homonyme se repousse soi-même hors de soi-même* ; il fait pareillement l'expérience que les différences sont seulement de telle nature qu'elles ne sont pas en vérité des différences et se suppriment ou que le *non-Homonyme s'attire*. »<sup>316</sup>

Par conséquent, il y a un seul monde, un monde de forces où ce qui est identique se repousse, s'éclate, et ce qui est différent s'attire et se ramène à l'identité. Le monde de forces dont l'entendement est le sujet va apparaître comme un jeu où l'unité initiale n'est qu'un moment de la différence en tant qu'on la pose comme étant opposée justement à cette différence. Tout est acte de différer puis de revenir. Lisons Hegel sur ce point :

« Donc les différences de la *scission* et du *devenir égal à soi-même* ne sont que ce *mouvement de se supprimer* ; en effet puisque l'égal à soi-même qui doit d'abord se scinder ou devenir son propre contraire est une abstraction ou est *déjà lui-même* quelque chose de scindé, alors sa scission est le mouvement de supprimer ce qu'il est, et donc le mouvement de supprimer son être-scindé. Le *devenir-égal-à-soi-même* est aussi bien un processus de scission ; ce qui devient égal à soi-même se pose en effet en face de la scission, c'est-à-dire qu'il se pose ainsi lui-même d'*un côté*, ou il *devient* plutôt un *scindé*. »<sup>317</sup>

Le contenu, aperçu à travers le mouvement d'abord formel de l'entendement, devient l'inverse de lui-même. Tandis que, dans la première transformation du monde sensible nous élevions seulement immédiatement ce monde à l'essence, n'élevant à l'universalité la différence incluse en lui, mais sans le modifier en profondeur, nous aboutissons maintenant à un monde qui est l'*inverse* du premier. La différence de

---

<sup>316</sup> PhE, I, pp. 130-131 ; W 3, pp. 126-127.

„Er *erfährt* also, daß es *Gesetz der Erscheinung selbst* ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind, oder daß das *Gleichnamige* sich von sich selbst *abstößt*; und ebenso, daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind und sich auf- heben; oder daß das *Ungleichnamige* sich *anzieht*.“

<sup>317</sup> PhE, I, pp.137-138 ; W 3, p.133 :

„Die Unterschiede von *Entzweiung* und *Sichselbstgleichwerden* sind darum ebenso nur *diese Bewegung des Sich-Aufhebens*; denn indem das Sich- selbstgleiche, welches sich erst entzweien oder zu seinem Gegenteile werden soll, eine Abstraktion oder *schon selbst* ein Entzweites ist, so ist sein Entzweien hiermit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweit-seins. Das *Sichselbstgleichwerden* ist ebenso ein Entzweien; was sich *selbst gleich* wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es stellt selbst sich damit *auf die Seite*, oder es *wird* vielmehr ein *Entzweites*.“

l'essence et de l'apparence est devenue une différence absolue de sorte que nous disons que les choses sont en soi le contraire de ce qu'elles paraissent être pour un autre. C'est le cas de dire avec le sens commun qu'il ne faut pas se fier aux apparences, mais les nier au contraire pour découvrir leur essence véritable. Le profond et le superficiel s'opposent comme l'intérieur et l'extérieur :

« Vu superficiellement, ce monde renversé est le contraire du premier en sorte qu'il a ce premier monde en dehors de lui et le repousse hors de soi comme une *réalité effective inversée* ; l'un est ainsi le *phénomène*, mais l'autre est l'en-soi, l'un est le monde comme il est *pour un autre*, l'autre au contraire comme il est *pour soi*. »<sup>318</sup>

Le monde renversé n'est donc pas à chercher dans un autre monde, mais il est présent dans ce monde-ci, qui est à la fois lui-même et son autre, qui est saisi dans son intégralité phénoménale comme « concept absolu » ou infinité.

« Ainsi, le monde supra-sensible qui est le monde renversé a en même temps empiété sur l'autre monde et l'a inclus en soi-même, il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même ; il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme la différence *intérieure* ou comme différence *en soi-même* ou qu'il est comme *infinité*. »<sup>319</sup>

Les termes de la loi précédente, comme le souligne J. Hyppolite, au lieu d'être maintenant posée dans leur extériorité sensible, sont animés l'un envers l'autre comme le positif et le négatif.

En résumant les explications hégéliennes sur l'objet de la conscience en tant qu'Entendement, nous pouvons dire que, pour celui-ci, tout est d'abord une force. Mais la force n'est pas autre chose que le concept, la pensée du monde sensible. Celle-ci, qui se manifeste d'abord à la conscience comme l'au-delà vide de ce monde, le

---

<sup>318</sup> PhE, I, p. 133 ; W 3, p. 129.

„Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegenteil der ersten, daß sie dieselbe außer ihr hat und jene erste als eine verkehrte *Wirklichkeit* von sich abstößt, daß die *eine* die *Erscheinung*, die *andere* aber das *Ansich*, die *eine* sie ist, wie sie *für ein Anderes*, die *andere* dagegen, wie sie *für sich* ist;...”

<sup>319</sup> PhE, I, p. 135 ; W 3, p. 131.

„So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen und [hat] sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre entgegengesetzte in *einer* Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als *innerer* oder Unterschied *an sich selbst* oder ist als *Unendlichkeit*.“

supra-sensible en tant que tel, devient l'intérieur de ce monde dans un système de lois. Ces lois sont au-delà du phénomène et en constituent pourtant l'armature. La conscience fait l'expérience de la contingence des lois de la nature. En cherchant leur nécessité, la conscience revient du monde en elle-même. Son explication des lois est d'abord tautologique, elle n'atteint qu'une nécessité analytique, mais quand cette nécessité lui apparaît dans son objet cette nécessité devient synthétique. Monde sensible et monde supra-sensible, phénomène et loi, s'identifient dans le concept véritable, la pensée de l'infinité. Celle-ci ou le concept absolu, c'est la relation devenue vivante, la vie universelle de l'Absolu qui reste lui-même dans son autre, concilie l'identité analytique et la synthèse, l'un et le multiple. A ce moment la conscience de l'Autre est devenue une conscience de soi-même dans l'Autre, la pensée d'une différence qui n'est plus une différence. La conscience dans son objet s'atteint elle-même, elle est, dans sa vérité, certitude de soi, elle est conscience de soi.

### **1. 2. 2. Conscience de soi et extériorisation du sujet**

Avec la conscience de soi, selon Hegel, nous sommes entrés dans « la terre natale de la vérité ». <sup>320</sup> Jusqu'à présent, nous dit Hegel, « le vrai était pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même » <sup>321</sup>, parce que le vrai se présentait à la conscience comme quelque chose d'extérieur, qualité pour la certitude sensible, chose pour la perception, force pour l'entendement. Selon Hegel, la vérité de ces moments de la conscience est la conscience de soi, et celle-ci est le fondement de celle-là. <sup>322</sup> Avec la conscience de soi se présente donc quelque chose de totalement nouveau. Ici nous avons affaire à une attitude où la substance est réduite au sujet, et à une attitude où l'être est réduit à la pensée. On va voir que, chez Hegel, le sujet sera toute vérité dans la conscience de soi. En d'autres termes, au lieu d'un objet étranger, la conscience ne va avoir affaire qu'à elle-même, c'est en elle-même qu'elle va trouver son objet et supprimer l'être-autre. Ici il s'agira donc d'égalité des deux pôles de la conscience, l'objet et le sujet. Mais, cette union a un caractère unilatéral dans la mesure où elle a lieu dans le sujet seul et où l'être-autre est supprimé. Trouver l'objet

---

<sup>320</sup> PhE, I, p. 146 ; W 3, p. 138.

<sup>321</sup> PhE, I, p. 145 ; W 3, p. 137.

<sup>322</sup> E III, § 424, p. 227 ; W 10, §424, p. 424.

en soi-même revient alors à supprimer l'objet dans son altérité. Dès lors, nous allons remarquer que la vérité du monde n'est pas en lui, mais en moi. Cela veut dire que le monde n'a plus de subsistance en soi ; il ne subsiste que par rapport à la conscience de soi qui en est la vérité.

La tendance à supprimer l'être-autre montre que la conscience de soi est un mouvement.<sup>323</sup> Elle est le mouvement de la conscience qui ne respecte pas l'être mais le nie. À partir de là, Hegel dit que la conscience de soi est le désir en général.<sup>324</sup> Celui-ci suppose le caractère phénoménal du monde qui n'est qu'un moyen par le soi, et donc il porte d'abord sur les objets du monde, puis sur un objet déjà plus proche de lui-même, la Vie.<sup>325</sup> Celle-ci est le terme corrélatif de la conscience de soi, pour Hegel. Enfin, le désir porte sur une autre conscience de soi ; il se cherche lui-même dans l'autre, dans le désir de la reconnaissance de l'homme par l'homme. La conscience de soi, qui est désir, enfin, ne parvient à sa vérité qu'en trouvant une autre conscience de soi vivante comme elle. Il y a donc ici trois moments : deux consciences de soi et l'élément de l'extériorité ; c'est-à-dire deux conscience de soi posées dans l'être-là de la vie. Ces trois moments donnent lieu à une dialectique qui conduit de la lutte pour la reconnaissance à l'opposition du Maître et de l'Esclave. Avec cette opposition, il s'agira d'un passage du désir au travail. Dans ce passage, on remarquera la notion « d'œuvre » qui est issue du travail. L'œuvre n'est plus extérieure à moi, mais elle est mon extériorisation. Contrairement au sujet désirant, conditionné par celui qui a son principe hors de lui-même, le sujet travaillant est fondement de son autre. L'œuvre issue du travail est donc l'autre que j'ai produit. À vrai dire, cette œuvre est le monde différencié du monde naturel par le travail.

Sous cet intitulé, nous allons suivre ce mouvement de la conscience de soi : position de la conscience de soi comme désir, relation des consciences de soi dans l'élément de la vie et mouvement de la reconnaissance de soi dans l'Autre, enfin intériorisation de ce mouvement dans les trois étapes du stoïcisme, du scepticisme et de la conscience malheureuse. En examinant ce mouvement, nous allons avoir affaire au passage du monde naturel au monde historique. Maintenant, approchons-nous de plus près de l'attitude de la conscience comme conscience de soi. Néanmoins, il faut

---

<sup>323</sup> PhE, I, p. 146 ; W 3, p. 138.

<sup>324</sup> PhE, I, p. 147 ; W 3, p. 139.

<sup>325</sup> Ibid.

dire qu'ici on ne se penchera pas en détail sur les trois étapes de l'intériorisation de ce mouvement.

Nous devons d'abord remarquer que la conscience était le savoir d'un Autre, savoir du monde naturel en général. En ce qui concerne la conscience de soi, nous remarquons que, chez Hegel, elle est savoir de soi. Le point de départ est alors l'opposition du savoir de soi au savoir d'un Autre. Pourtant le monde de la conscience est conservé comme objet négatif par la conscience de soi parce que celle-ci ne commence pas par une réflexion sortant du moi. « La conscience de soi est », dit Hegel, « la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu. »<sup>326</sup> La conscience de soi est donc essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'être-autre, du monde sensible. Mais, celui-ci doit, pour Hegel, être nié afin que la conscience de soi établisse dans cette négation de l'être-autre sa propre unité avec elle-même. La conscience de soi est donc un « mouvement ». <sup>327</sup> Dans ce mouvement, Hegel souligne deux moments à distinguer :

« Dans le premier moment, la conscience de soi est comme *conscience*, et l'extension intégrale du monde sensible est maintenue pour elle, mais elle est maintenue en même temps seulement comme rapportée au second moment, à l'unité de la conscience de soi avec soi-même ». <sup>328</sup>

La conscience de soi en tant que mouvement est « désir en général ». Le désir est un mouvement de la conscience qui ne respecte pas l'être mais le nie. Il suppose le caractère phénoménal du monde qui n'est qu'un moyen pour le Soi. Ce monde est pour la conscience de soi ce qui disparaît. À proprement parler, cette disparition lui est nécessaire pour qu'elle se pose. Le désir est donc, chez Hegel, quelque chose de foncièrement négatif. Son objet intentionnel n'est plus du même ordre que l'objet visé par la conscience sensible, c'est-à-dire que l'objet du désir n'est pas un objet posé dans son indépendance. Du fait que l'essence de la conscience de soi est la réflexion du moi à partir du monde sensible, le désir porte initialement sur les objets du monde. Elle les consomme et les annule, et ce faisant, la conscience de soi jouit du sentiment d'exister. La relation à l'objet lui est donc nécessaire parce que la

---

<sup>326</sup> PhE, I, p. 146 ; W 3, p.138.

<sup>327</sup> Ibid.

<sup>328</sup> PhE, I, p. 147 ; W 3, p. 138.

„Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtsein als *Bewußtsein* und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten, aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, bezogen;...“

conscience de soi voit dans l'objet quelque chose qui appartient à sa propre essence.<sup>329</sup> Autrement dit, si je n'ai pas un objet extérieur à consommer qui me donne le sentiment d'exister, je le perds du même coup. Dès lors, Hegel dit que, dans le désir, la conscience de soi se cherche elle-même dans l'Autre.

Ce que la conscience de soi trouve comme son Autre est un objet qui est déjà réflexion en lui-même. En d'autres termes, le milieu où la conscience de soi se cherche, ce qui apparaît comme son Autre, c'est la Vie. « Par une telle réflexion en soi-même », dit Hegel, « l'objet est devenu vie »<sup>330</sup>, et « l'objet du désir immédiat est quelque chose de vivant », ajoute Hegel.<sup>331</sup> Donc, comme le souligne J. Hyppolite, il n'y a de vérité possible au niveau de la conscience de soi que par une vérité qui s'éprouve et se manifeste au sein de la vie.<sup>332</sup> La vie en général est l'Autre de la conscience de soi. Ce que je, en tant que conscience de soi, trouve en face de moi, c'est la vie. Mais, dans la mesure où la conscience de soi est dans l'élément de substantialité, dans la vie, elle ne peut pas être le sujet.

Chaque conscience de soi est pour soi, et, en tant que telle, elle nie toute altérité ; elle est désir, mais désir qui se pose dans son absoluité. Cependant elle est aussi pour un autre, ici pour une autre conscience de soi, c'est donc qu'elle se présente comme « enfoncée dans l'être de la vie », et qu'elle n'est pas pour l'autre conscience de soi ce qu'elle est pour elle-même. Pour elle-même elle est certitude absolue de soi, pour l'autre elle est un objet vivant, une chose indépendante dans le milieu de l'être ; un être donné, elle est donc vue comme « une dehors ». Chacune des consciences de soi ne peut trouver sa vérité qu'en se faisant reconnaître par l'autre comme elle est pour soi, en se manifestant au dehors comme elle est au dedans. Mais dans cette manifestation de soi elle doit découvrir une égale manifestation chez l'autre.

« Le mouvement est donc uniquement le mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait, chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et fait donc ce qu'elle fait en tant que l'autre aussi le fait »<sup>333</sup>

---

<sup>329</sup> E III, Add. §427, p. 530 ; W 10, §427 Zusatz, pp. 216-217.

<sup>330</sup> PhE, I, p.147 ; W 3, p. 139.

<sup>331</sup> PhE, I, p. 148 ; W 3, p. 139.

<sup>332</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, 1946, p. 155.

<sup>333</sup> PhE, I, pp. 156-157 ; W 3, pp. 146-147.

„Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein[e]. Jedes sieht *das Andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz;...“

Dès lors, je ne suis une conscience de soi que si je me fais reconnaître par une autre conscience de soi, et si je reconnais l'autre de la même façon. Cette reconnaissance mutuelle crée l'élément de la vie spirituelle. C'est un milieu où le sujet est à soi-même objet, se trouvant parfaitement dans l'autre, sans cependant faire disparaître une altérité. Comme nous l'avons dit, l'altérité est essentielle à la conscience de soi.

Selon Hegel, si l'objet lui-même se présente à elle comme une conscience de soi, elle peut se satisfaire. Dans ce seul cas, « l'objet est aussi bien moi que l'objet ». Le moi se trouve lui-même ce qui est bien la visée la plus profonde du désir, et se trouve comme un être. La vie est l'autre de moi, mais elle devient une autre conscience de soi pour moi ; une conscience de soi qui m'apparaît à la fois étrangère et là même où le désir reconnaît un autre désir et porte sur cet autre désir. Alors la conscience de soi s'atteint elle-même dans ce dédoublement de soi. Il s'agit ici du concept de l'esprit. Mais, selon Hegel, il est présent pour nous.

« Ainsi pour nous est déjà présent le concept de l'esprit. Ce qui viendra plus tard pour la conscience c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : un Moi qui est un Nous et un Nous qui est un Moi »<sup>334</sup>

Ce qui est maintenant pour nous, c'est l'esprit, c'est-à-dire l'unité des consciences de soi dans leurs différences. Pour entrer dans le jour spirituel de la présence, Hegel dit que la conscience chemine « hors de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible » qui correspond à la certitude sensible et à la perception, et « hors de la nuit vie de l'au-delà supra-sensible » qui correspond à l'entendement.<sup>335</sup> Pour l'instant, nous disons que cet esprit « n'existe que d'une *manière* abstraite, dans la conscience de soi *immédiate*, et n'est donc connue que par *nous*, qui la considérons, pas encore par la conscience de soi elle-même ». <sup>336</sup>

---

<sup>334</sup> PhE, I, p. 154; W 3, p. 145.

„Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein [e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“

<sup>335</sup> PhE, I, p. 154 ; W 3, p. 145.

<sup>336</sup> E III, § 424 Add., p. 527; W 10, §424 Zusatz, p. 213.

Il faut que la conscience de soi de l'autre apparaisse comme telle, surgisse comme telle, pour que je puisse me sentir reconnu par elle. Pour me reconnaître comme sujet, comme conscience de soi, l'autre doit lui-même être devenu un sujet. Sinon on en reste seulement à ce que nous avons appelé la reconnaissance de la chair par la chair, c'est-à-dire à une reconnaissance qui ne se situe pas au niveau que nous avons nous-mêmes atteint, qui est celui de la conscience de soi. C'est pourquoi il faut passer au rapport de sujet à sujet. L'élévation à la subjectivité, l'élévation au pour-soi, n'a lieu, pour Hegel, que dans la peur de la mort.<sup>337</sup> Je ne m'élève à la subjectivité, à l'être-pour-soi-pur, que dans la mesure où, anticipant ma propre mort, je me trouve par là même comme au-delà de tout être-là naturel. Je ne peux être reconnu comme sujet que si autrui me reconnaît non dans sa jouissance, comme dans le cas de la relation sexuelle, mais dans sa douleur et dans sa mort, c'est-à-dire dans le cas qui l'élève au-delà de sa naturalité dans l'élément de l'être-pour-soi. Cela veut dire que je dois mettre en jeu de vie de l'autre pour l'élever à la condition de sujet, et également je dois mettre ma propre vie en jeu pour me poser comme au-delà de la nature, c'est-à-dire comme être-pour-soi. La quête de la reconnaissance va déboucher sur le risque par chacun de sa propre vie, c'est-à-dire sur le combat. Le monde humain commence par le risque de mettre en jeu de vie de la conscience de soi.

« C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve sa liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie ; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour elle un moment disparaissant, on prouve qu'elle est seulement un pur être-pour-soi <sup>338</sup> . L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne* ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante. Pareillement, chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie ».<sup>339</sup>

---

<sup>337</sup> PhE, I, p. 164 ; W 3, p. 153

<sup>338</sup> La vie est encore, chez Hegel, la position naturelle de la conscience. Chaque conscience de soi ne voit dans l'autre qu'une figure particulière de la vie. Par conséquent, la conscience de soi ne se connaît pas vraiment dans l'autre. Elle est pour l'autre une chose vivante étrangère. De cette façon « chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre ». Pour que cette certitude devienne vérité, il faut que l'autre aussi se présente comme cette pure certitude de soi. Au sein de la vie universelle émerge la conscience de soi.

<sup>339</sup> PhE, I, p. 159 ; W 3, p. 149.

„Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß

Dès lors, nous pouvons dire que, pour Hegel, l'existence de l'homme se dégage de l'être-là vital, qui est encore la position naturelle de la conscience, à travers la mise en jeu de sa vie. L'homme s'élève donc au-dessus de la vie qui est pourtant la condition positive de son émergence. Il est capable de mettre sa vie en jeu, en se libérant par là même du seul esclavage possible, celui de la vie.<sup>340</sup> Du fait que, dans celle-ci, la conscience de soi est pour une chose vivante étrangère, en offrant sa vie, elle se pose bien comme élevé au-dessus de la vie. Par le risque de la vie, l'une des consciences de soi s'élève au-dessus de la vie animale, au-delà de toute chair. Cette conscience de soi paraît échapper à l'esclavage de la vie parce qu'elle ne craint pas de perdre sa subsistance vitale. Elle devient une conscience noble, celle du maître ; mais l'autre conscience de soi préfère la vie à la conscience de soi pure, donc elle choisit l'esclavage. L'esclave reconnaît le maître, mais n'est pas reconnu par lui. À partir de là, on constate que chez Hegel il est nécessaire d'éviter que la lutte aille jusqu'au bout. Autrement dit, pour que le rapport de la maîtrise et de la servitude puisse être, il est nécessaire de conserver l'autre. La vie est donc indispensable pour cette relation. De là, on constate que chez Hegel un côté de cette relation assume le risque jusqu'au bout et va apparaître comme le maître, mais l'autre ne va pas jusqu'au bout du risque, demande grâce, et, de ce fait, va apparaître comme l'esclave.

« Par cette expérience sont posées d'une part une pure conscience de soi et, d'autre part, une conscience qui n'est pas purement pour-soi, mais qui est pour une autre conscience, c'est-à-dire une conscience dans l'*élément de l'être* ou dans la *forme de la choséité*. (...) alors ces deux moments sont comme deux figures opposées de la conscience : l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui est pour essence la vie ou l'être pour un autre, l'une est le maître, l'autre l'esclave. » <sup>341</sup>

---

dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht. Ebenso muß jedes auf den Tod des Anderen gehen, wie es sein Leben daransetzt;...

<sup>340</sup> Il ne s'agit pas dans cette lutte pour la reconnaissance d'un moment particulier de l'histoire. Il s'agit d'une catégorie de la vie historique, d'une condition de l'expérience humaine que Hegel découvre par l'étude des conditions du développement de la conscience de soi.

<sup>341</sup> PhE, I, p. 160-161; W 3, p. 150.

„...; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtsein und ein Bewußtsein gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d. h. als *seiendes* Bewußtsein oder Bewußtsein in der Gestalt der *Dingheit* ist. (...)so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das

Dès lors, nous voyons que le maître est la conscience de soi pure. Par contre, l'esclave est la conscience qui est restée liée à la vie, et qui n'est pas proprement de l'ordre de l'être-pour-soi, mais de l'ordre de l'être-pour-un-autre. Selon Hegel, nous trouvons ici une nouvelle catégorie de la vie historique, celle du maître et de l'esclave. Cette opposition conduit à la domination et à la servitude, ainsi la domination et la servitude par un renversement dialectique conduisent à la libération de l'esclave. Comme nous allons le voir un peu plus tard, la maîtrise véritable appartient, dans l'histoire, à l'esclave travailleur, non au noble qui a mis seulement sa vie en jeu, mais a écarté de lui la médiation de l'être-là vital. Nous pouvons dire que le maître exprime la conscience de soi abstraite immédiate (la tautologie du moi=moi), par contre l'esclave exprimera la médiation essentielle à la conscience de soi mais inaperçue du maître. C'est en effectuant consciemment cette médiation que l'esclave se libérera. En travaillant, et, par là, en se libérant, l'esclave nous présente un passage du monde naturel au monde historique. Maintenant nous pouvons analyser de plus près le rapport du maître et de l'esclave.

Ce rapport résulte de la lutte pour la reconnaissance.<sup>342</sup> De la lutte, il résulte que le maître s'est élevé au-dessus de l'être-là vital ; il est ainsi devenu le maître de l'esclave.<sup>343</sup> Le maître n'est maître que parce qu'il est reconnu par l'esclave ; c'est-à-dire qu'il est autonome par la médiation d'une autre conscience de soi. Par l'intermédiaire de cette conscience de soi comme esclave, le maître se rapporte aussi à la chose, et il peut jouir des choses, les nier, et ainsi s'affirmer lui-même complètement. Son autonomie et son indépendance sont toutes relatives parce qu'il se rapporte par l'intermédiaire de l'esclave à la vie, à la choséité. C'est cette médiation qui constitue la domination. Malgré cela, nous pouvons dire que, chez Hegel, l'esclave n'est pas à proprement parler esclave du maître, mais de la vie. Pourquoi ? Parce que l'esclave a reculé devant la perte de sa vie, c'est-à-dire la mort.<sup>344</sup> L'être de l'esclave est donc à l'extérieur de lui-même dans la vie. Mais, au service de son maître, l'esclave va élaborer les choses, transformer l'être-là naturel, le monde naturel.

---

selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, dies der *Knecht*. “

<sup>342</sup> PhE, p. 158-159; W 3, p. 148-149.

<sup>343</sup> PhE, p. 160-161; W 3, p. 149-150.

<sup>344</sup> PhE, I, p. 160 ; W 3, p. 149.

Le maître consomme le monde que l'esclave élabore. La valeur pour le maître, c'est cette négation qui lui donne la certitude immédiate de soi. La valeur pour l'esclave, ce sera la transformation du monde, qui est « une jouissance retardée ». Nous avons déjà vu que, chez Hegel, c'est parce que l'une de deux consciences de soi dans le combat a eu peur de la mort, qu'elle est devenue l'esclave. Voilà, l'expérience de la peur qui donne à l'esclave, au vaincu, sa supériorité. Nous citons ici un long passage où Hegel évoque cette expérience du vaincu :

« Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixe a vacillé en elle. Mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le *pur être-pour-soi*, qui est donc *en* cette conscience même. Ce moment du pur être-pour-soi est aussi *pour elle*, car, dans le maître, ce moment est son *objet*. De plus, cette conscience n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général* ; mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la *réalise effectivement*. En servant, elle supprime dans tous les moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel et, en travaillant, l'élimine. »<sup>345</sup>

Dans *l'angoisse*, pour Hegel, « tout ce qui est de l'ordre de l'étant, du naturel et du stable, se trouve brusquement remis en jeu et voué à l'effondrement » <sup>346</sup>. Dès lors, l'esclave se trouve élevé à l'ordre de l'être-pour-soi authentique, et donc par l'angoisse, l'esclave est devenu être capable de se reconnaître soi-même comme être-pour-soi. C'est donc l'angoisse qui force l'esclave à élaborer les choses.

---

<sup>345</sup> PhE, I, p. 164 ; W 3, p. 153.

„Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, *das reine Fürsichsein*, das hiermit *an* diesem Bewußtsein ist. Dies Moment des reinen Fürsichseins ist auch *für es*, denn im Herrn ist es ihm sein *Gegenstand*. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung *überhaupt*, sondern im Dienen vollbringt es sie *wirklich*; es hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg.“

<sup>346</sup> J. –F. Marquet, op. cité., p. 100.

Chez Hegel, l'esclave travaille et se heurte au monde, alors que le maître jouit du travail de l'esclave. Le maître anéantit le fruit du travail de l'esclave dans la consommation de sa jouissance. À partir de là, nous pouvons dire qu'aux yeux de Hegel l'esclave va servir de médiateur entre le maître et le monde naturel. Pour le dire autrement, la fonction de l'esclave est de présenter par son travail le monde naturel au maître comme prêt à consommer ; et ce faisant, l'esclave transforme le monde.<sup>347</sup> Celui-là est alors lié au monde par son travail. Comme le dit J. -F. Marquet, « maître et esclave sont dans une relation au monde »<sup>348</sup>, mais dans une relation différente : tandis que l'esclave travaille, le maître jouit. Le travail et la jouissance sont tous les deux une négation de l'extérieur. Cependant, la jouissance est un anéantissement immédiat de l'objet, par contre le travail est la négation différée de l'objet. Lisons Hegel sur ce point :

« Le travail, au contraire (de la jouissance), est désir réfréné, disparition retardée : le travail forme. Le rapport négatif à l'objet devient forme de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. »<sup>349</sup>

Dans la jouissance, l'objet est immédiatement supprimé ; mais dans le travail, la négation laisse subsister l'objet sur lequel elle s'exerce, en se bornant à induire en lui une modification. *C'est celle-ci qui élève l'objet de l'ordre naturel à un ordre humain.* Par son travail, l'esclave inscrit sa négation dans un être-là qui ne lui appartient pas. Par opposition au monde naturel qui constituait l'objet de la conscience, avec la négation de l'esclave sur l'objet, *le monde humain émerge.*<sup>350</sup> L'esclave se pose non seulement comme sujet dans l'angoisse, vis-à-vis de cette négativité absolue qui fait le fond de sa conscience de soi et que nous avons appelée la mort, mais il se pose également comme négativité vis-à-vis du monde, il transforme le monde, il nie l'être-là du monde pour lui attribuer une nouvelle forme.

La peur et le service ne seraient pas suffisants pour élever la conscience de soi de l'esclave à la véritable indépendance, mais c'est le travail qui transforme la

<sup>347</sup> PhE, I, p. 162 ; W 3, p. 151.

<sup>348</sup> J. -F. Marquet, op, cité., p. 101.

<sup>349</sup> PhE, I, p. 165 ; W 3, pp. 153-154.

„Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben und zu einem *Bleibenden*, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat.“

<sup>350</sup> La voie de la maîtrise est une impasse dans l'expérience humaine, mais la voie de la servitude est la véritable voie de la libération humaine.

conscience servile. Celle-ci se heurte à l'indépendance de l'être, et elle peut transformer le monde et le rendre ainsi adéquat au désir humain. Mais précisément dans cette opération qui paraît inessentielle l'esclave devient capable de donner à son être-pour-soi la subsistance et la permanence de l'être-en-soi ; non seulement, en formant les choses, l'esclave se forme lui-même, mais encore il imprime cette forme qui est celle de la conscience de soi dans l'être, et ce qu'il trouve ainsi dans son œuvre c'est lui-même. Le travail de l'esclave aboutit à la contemplation de l'être indépendant comme de lui-même.

« Cet être-pour-soi dans le travail s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant comme intuition de soi-même. »<sup>351</sup>

Le travail de l'esclave parvient donc à la « réalisation authentique »<sup>352</sup> de l'être-pour-soi dans l'être-en-soi. La choséité devant laquelle l'esclave tremblait est éliminée, et ce qui apparaît dans cet élément de la choséité, c'est le pur être-pour-soi de la conscience. L'être-en-soi, l'être de la vie, n'est donc plus séparé de l'être-pour-soi de la conscience ; mais par le travail la conscience de soi s'élève à l'intuition d'elle-même dans l'être. La vérité de cette intuition de soi dans l'être-en-soi, c'est la pensée stoïcienne qui nous la manifesterà. Dans tous les cas, pour qu'une pareille libération s'effectue tous les éléments que nous avons distingués doivent être présents : la peur primordiale, le service, le travail. Sans cette peur primordiale le travail n'imprime pas la forme véritable de la conscience aux choses, le moi reste enfoncé dans l'être déterminé et son sens propre n'est encore qu'un sens vain, de l'entêtement et non de la liberté. Et dans la conscience de l'esclave, dans la conscience du travailleur, mort et opération se complètent pour former une figure nouvelle.

« Sans l'activité formatrice, la peur reste intérieure et muette et la conscience ne devient pas conscience pour elle-même. Si la conscience forme sans avoir éprouvé cette peur primordiale absolue, alors elle est seulement un sens propre vain ; car sa forme, ou sa négativité, n'est pas la négativité en soi ; et son opération formatrice ne peut pas lui donner la conscience de soi-même comme

---

<sup>351</sup> PhE, I, p. 165 ; W 3, p. 154.

„...; welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*.“

<sup>352</sup> Selon l'expression de J. Hyppolite, op. cité., I, 1946, p. 170.

essence. Si la conscience ne s'est pas trempée dans la peur absolue, mais seulement dans quelque angoisse particulière, alors l'essence négative lui est restée extérieure, sa substance n'a pas été intimement contaminée par elle. Quand tout le contenu de la conscience naturelle n'a pas chancelé cette conscience appartient encore en soi à l'être déterminé ; alors le sens propre est simplement entêtement, une liberté qui reste encore au sein de la servitude. Aussi peu, dans ce cas, la pure forme peut devenir son essence, aussi peu cette forme considérée comme s'étendant au-dessus du singulier peut être formation universelle, concept absolu ; elle est seulement une habileté particulière qui domine quelque chose de singulier, mais ne domine pas la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité. ».<sup>353</sup>

Ce que nous devons distinguer ici, c'est d'une part la mort et d'autre part le travail. Sans le travail, la peur demeure quelque chose de purement intérieur et muet. Mais sans la peur, le travail demeure une opération vaine, une opération simplement particulière qui n'a qu'un caractère contingent. Ce qu'il faut c'est mettre la peur de la mort au travail. C'est cette peur qui va libérer l'esclave de sa particularité parce que cette peur va donner au travail de l'esclave une portée universelle. La conscience servile s'y retrouve elle-même. Ainsi la conscience de soi est devenue conscience de soi dans l'être universel ; elle est devenue la *pensée*. Nous passons donc à un nouveau moment, qui va être le dernier moment de la conscience de soi, et qui, chez Hegel, est illustré par des noms propres, le *Stoïcisme*, le *Scepticisme*, et la *conscience malheureuse*. La conscience malheureuse, c'est typiquement hégélien, mais le stoïcisme et le scepticisme ce sont des philosophies connues depuis l'Antiquité. Stoïcisme, scepticisme et conscience malheureuse sont trois modes de la *vie intérieure*, de la confrontation de la conscience avec son intériorité, avec son essence

---

<sup>353</sup> PhE, I, p. 166 ; W 3, pp. 154-155.

„Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich*; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. In- dem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Sein an; der eigene Sinn ist *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt. Sowenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, sowenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.“

interne. Dans ces modes, la conscience de soi s'intéresse donc à sa propre intériorité, à sa vie intérieure.

L'éducation de la conscience de soi est le mouvement par lequel elle s'élève de sa singularité exclusive à l'universalité. La conscience de soi singulière devient conscience de soi universelle. Le moi désirant devient le moi pensant. L'étape atteinte ici dans le développement de la conscience de soi c'est la pensée. Penser c'est réaliser l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, de l'être et de la conscience.

« Car ne pas être objet à soi-même, comme *Moi abstrait*, mais comme *Moi* qui a en même temps la valeur de l'*être-en-soi*, ou se comporter à l'égard de l'essence objective de telle sorte qu'elle ait la valeur de l'*être-pour-soi* de la conscience pour laquelle elle est, c'est cela que veut dire *penser*. »<sup>354</sup>

La conscience de soi pensante est la conscience de soi libre ; et la liberté se définit par cette notion de la pensée. C'est-à-dire que la liberté chez Hegel appartient à la pensée. C'est ce concept de liberté qui se présente dans le stoïcisme et se développe dans le scepticisme. Mais, du fait que cette pensée est, selon lui, encore une pensée abstraite, la liberté du stoïcien ne sera une liberté qu'en idée, elle ne sera pas liberté effective et vivante. Par contre, le scepticisme apparaît comme réalisation effective de la liberté absolue de la pensée, de l'essence interne de la conscience de soi en tant qu'elle est négation complète de tout :

« Le scepticisme est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept ; il est l'expérience effective de ce qu'est la liberté de la pensée ; cette liberté est en soi le négatif et c'est ainsi qu'elle doit nécessairement se présenter ».<sup>355</sup>

Contrairement au repos stoïcien, à la stabilité du sage stoïcien, nous avons affaire ici à un mouvement déstabilisant tout, y compris soi-même. Comme il n'est que la joie de détruire, le scepticisme ne s'est pas encore élevé à la conscience de lui-même. Du fait que la conscience sceptique peut poser sa propre certitude de soi à

---

<sup>354</sup> PhE, I, p. 168 ; W 3, p. 156.

“Denn nicht als *abstraktes Ich*, sondern als *Ich*, welches zugleich die Bedeutung des *Ansichseins* hat, sich Gegenstand sein oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des *Fürsichseins* des Bewußtseins hat, für welches es ist, heißt *denken*.”

<sup>355</sup> PhE, I, p. 171 ; W 3, p. 159.

“Der *Skeptizismus* ist die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, - und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist *an sich* das Negative und muß sich so darstellen.”

travers la négation de ce qui est autre, elle est donc liée à cette altérité ; dans ce cas, sa dualité se manifeste. Le sceptique rapporte toutes les différences de la vie à l'infinité du moi, dont il découvre le néant, et en même temps il se connaît comme une conscience contingente, engagée dans les méandres de l'existence. Pour cette raison, la conscience sceptique est en soi la conscience d'une contradiction. La conscience malheureuse est le résultat de ce développement de la conscience de soi. Elle est donc également double ; elle découvre cette contradiction. C'est-à-dire que l'on trouve dans la même conscience de soi deux consciences qui sont articulées l'une par rapport à l'autre. Tantôt elle s'élève au-dessus de la contingence de la vie et donc saisit la certitude immuable de soi, tantôt elle s'abaisse jusqu'à l'être déterminé et se voit elle-même comme une conscience engagée dans l'être-là.<sup>356</sup> Selon Hegel, cette contradiction est abolie par la raison qui est l'unité de la conscience et de la conscience de soi.

En résumé, nous avons déjà vu que la conscience, au sens restreint du terme, considère l'objet comme étant un autre que le moi, cela veut dire que son objet est l'être en soi. Mais le développement de la conscience conduit à la conscience de soi pour laquelle l'objet est seulement le soi lui-même. Pour cette raison, la conscience de soi est, selon Hegel, plus près de la vérité que la conscience. Cette dernière est la vérité et le fondement de celle-ci. Dans la conscience de soi, sujet et objet sont la même chose qui est unilatéralement comme un sujet. Le monde où la conscience de soi s'éveille est un monde où il y a toujours des objets sentis, perçus. Ils ne sont plus là que comme objets de la consommation. Ce monde est donc transformé par une opération qui met la peur de la mort dans le travail. Cela est issu de la dialectique du maître et de l'esclave. Cette dialectique est en effet l'éducation de la conscience de soi qui est un mouvement par lequel elle s'élève de la singularité exclusive à l'universalité. Le moi désirant qui est singulier devient un moi pensant qui est universel. Donc le contenu de la conscience est aussi en soi que pour la conscience. Cela veut dire que le savoir d'un objet est savoir de soi et le savoir de soi est savoir de l'être-en soi. Cette identité de la pensée et de l'être se nomme *Raison* chez Hegel. Celle-ci est la synthèse dialectique de la conscience et de la conscience de soi, mais cette synthèse n'est possible que si la conscience de soi est vraiment devenue en elle-même conscience de soi universelle.

---

<sup>356</sup> PhE, I, p. 176 ; W 3, p. 163.

### 1. 2. 3. Raison, de la subjectivité représentative au logos

Dans la *Phénoménologie* de 1807, puis quelques années plus tard dans sa *Propédeutique*, enfin dans l'*Encyclopédie*, Hegel considère toujours le même mouvement dialectique qui s'exprime dans ces trois moments : la conscience, la conscience de soi, et la raison. Nous avons vu que la conscience est conscience universelle, et que la conscience, au sens restreint du terme, se place en face du monde. Puis nous avons vu que, contrairement à la conscience, la conscience de soi est d'abord conscience singulière, négation de toute altérité dans son pur rapport à soi. C'est ainsi que « la conscience de soi avait eu seulement affaire à son indépendance et à sa liberté, en vue de se sauver et de se maintenir soi-même pour soi-même aux dépens du monde ».<sup>357</sup> Cependant, la conscience de soi s'élève au moment de la conscience comme conscience de soi universelle. Désormais, nous voyons que l'unité de l'universalité de la conscience et de la singularité de la conscience de soi se produit comme Raison. À travers celle-ci, on verra que la différence entre la conscience et le monde est subsumée, parce que la Raison (*Vernunft*) qui est, selon Hegel, « la vérité étant en et pour soi », est « l'*identité* simple de la *subjectivité* du concept et de son *objectivité* et universalité ».<sup>358</sup>

Au niveau de la Raison, ce qui change c'est l'attitude de la conscience par rapport au monde. Puisque, dit Hegel, « la conscience de soi est raison, son comportement jusque-là négatif à l'égard de l'être-autre se convertit en un comportement positif. »<sup>359</sup> Jusque-là, la conscience de soi se préoccupe de sa liberté et de son indépendance pour se sauver, et pour se maintenir soi-même pour soi-même aux dépens du monde ou de sa propre réalité effective qui se manifestent tous les deux à elle comme le négatif de son essence.<sup>360</sup> Mais comme raison, devenue assurée d'elle-même, « elle a obtenu la paix avec eux et peut les supporter, car elle est certaine de soi-même comme réalité, et elle est certaine que toute réalité effective n'est rien d'autre qu'elle. Sa pensée elle-même est immédiatement la réalité effective,

---

<sup>357</sup> PhE, I, p. 196 ; W 3, p. 178.

<sup>358</sup> E III, §438, p. 233 ; W 10, §438, p. 228.

<sup>359</sup> PhE, I, P. 196 ; W 3, p. 178

Pour l'homme de la conscience malheureuse, la vraie vie était intérieure, hors du monde. Le monde sensible en tant que telle n'avait aucun intérêt, ou bien intérêt négatif. Mais pour l'homme de la Renaissance, le monde redevient intéressant.

<sup>360</sup> PhE, I, p. 196 ; W 3, p. 178.

elle se comporte donc à l'égard de cette réalité effective comme Idéalisme »<sup>361</sup>. L'idéalisme est ici une catégorie, un comportement envers le monde. La conscience se relie au monde comme si celui-ci lui apparaissait pour la première fois.

Hegel rencontre l'Idéalisme, comme le dit J. Hyppolite, « sur le chemin historique de la conscience humaine se développant pour elle-même ».<sup>362</sup> Il critique l'Idéalisme comme une thèse philosophique en négligeant les présuppositions historiques de cette thèse.<sup>363</sup> Un tel idéalisme est un idéalisme unilatéral, selon lui, comme celui de Kant et de Fichte. Il trouve une contradiction dans un tel idéalisme, parce que cet idéalisme s'affirme comme étant le concept abstrait de la raison, alors que « la raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité ».<sup>364</sup> La différence entre l'idéalisme qui donne comme vérité une certitude encore subjective et la raison de la *Phénoménologie*, c'est que contrairement au premier, ce dernier cherche sa vérité en la justifiant par l'histoire. C'est pourquoi l'idéalisme hégélien forme un idéalisme concret.

Dès lors, nous devons souligner que la Raison n'est pas ici, pour Hegel, une faculté psychologique. Son objet ne sera pas seulement un simple objet (*Gegenstand*), mais aussi la « Chose même (*Sache selbst*) ». La raison a donc comme Autre un monde dans lequel elle se sent chez soi (*bei sich*) et se retrouve. Le monde, qui est valable au niveau de la raison observante, se transforme pour la raison active. Le monde de celle-ci sera un monde *spirituel*, c'est-à-dire un monde *historique*. C'est l'opération de la raison active qui transforme le monde de la raison observante. Il s'agit donc ici un passage de l'observation à l'action. Désormais, la raison ne cherchera pas son reflet dans le monde mais veut y inscrire sa marque. En ce sens, comme le dit B. Mabille, « nous sommes dans une logique qui préfigure celle de l'esprit objectif comme 'engendrer un monde' ».<sup>365</sup> De là, il résulte que Hegel réconcilie le sujet et l'objet dans la Raison.

Cependant, d'après lui, cette réconciliation ne se fait encore que sous le signe de la subjectivité. On voit immédiatement que cette unification subjective laisse une extériorité relative à surmonter. Ce sera surmonté dans l'esprit. L'esprit est le résultat du développement de la raison ; la raison qui se sait elle-même et qui est pour elle-

---

<sup>361</sup> Ibid.

<sup>362</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, 1946, p. 218.

<sup>363</sup> Ibid.

<sup>364</sup> PhE, p. 196 ; W 3, p. 179.

<sup>365</sup> Bernard Mabille, op. cité., 2007, p. 123

même. La raison correspond à la forme de la substance, mais l'esprit est cette substance qui devient sujet. Nous pouvons dire que, comme le souligne J. –F. Kervégan, « la raison est l'unité *formelle* (subjective) de la conscience et de la conscience de soi ; l'esprit est leur unité *réelle* dans l'élément objectif de la 'figure d'un monde' ». <sup>366</sup> Entre l'esprit et les figures de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, « il y a un décalage incontestable » parce que « celles-ci demeurent structurées par la séparation du sujet et du monde ». <sup>367</sup> Maintenant, en partant des aspects d'observation et d'action de la raison, examinons celle-ci à l'égard de notre sujet, c'est-à-dire du monde chez Hegel. Nous verrons que le monde chez Hegel qui était présent comme un germe au sein de la dialectique du Maître et de l'esclave se montre, au sens propre, par la raison, mais à ce niveau, ce monde n'est pas encore entièrement un monde engendré. Examinons la *signification nouvelle que va prendre le monde pour la conscience de soi*.

Il faut tout d'abord remarquer que, dans la *Phénoménologie*, comme l'a souligné S. Houlgate, Hegel commence toujours par examiner une forme de la conscience dans son immédiateté. <sup>368</sup> Le développement de la raison va de la description aux lois observables. Autrement dit, l'intérêt préalable de la raison essaie de découvrir à travers l'observation ce qui est universel dans le monde empirique. Auparavant, la conscience cherchait à se sauver du monde, mais maintenant elle veut se retrouver dans ce monde-ci. C'est alors que la raison observe le monde afin de justifier qu'il l'exprime elle-même. Avec cet objectif, la raison envisage des choses, la classification des espèces, les lois de la nature. C'est-à-dire qu'elle cherche dans quelle mesure la nature peut offrir à la raison un reflet d'elle-même. Comme nous l'avons indiqué, la raison se cherche comme réalité immédiate. En observant la nature inorganique, la nature organique et l'individualité humaine, nous verrons qu'elle se trouvera elle-même comme une chose, un être, mais non pas comme un acte. Par la négation de l'être immédiat, il s'agira d'un passage de l'observation à l'action, de la raison qui connaît le Soi comme être à la raison qui se produit elle-même. Pour que le sujet examiné ici soit le monde chez Hegel, nous allons nous concentrer sur la raison active. Cependant pour bien comprendre cette dernière, il faut dire quelques mots sur le passage de la raison observante à la raison active.

---

<sup>366</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2011, p.70.

<sup>367</sup> Ibid., p. 64.

<sup>368</sup> S. Houlgate, op. cité., p. 123.

Tout d'abord, nous devons souligner que, selon Hegel, observer, c'est figer le concept dans l'être et par conséquent chercher le concept seulement comme être, le moi comme réalité immédiate. Comme le dit Hegel :

« La raison, telle qu'elle surgit immédiatement, comme certitude de la conscience d'être toute réalité, prend sa réalité proprement dans le sens de l'immédiateté de l'être ; et pareillement elle prend l'unité du moi avec cette essence objective dans le sens d'une unité immédiate, une unité dans laquelle cette raison n'a pas encore séparé et réuni les moments de l'être et du Moi, ou dans le sens d'une unité que la raison n'a pas encore connue. »<sup>369</sup>

Nous remarquons que la raison se cherche dans les choses lorsqu'elle les observe. Avec cet objectif, selon Hegel, la raison commence d'abord par s'entrevoir elle-même dans la réalité effective, mais néanmoins elle n'est pas passive devant la réalité. Hegel suit la raison observante depuis la description des choses jusqu'à la recherche et à la vérification des lois. Même au niveau de l'observation, la raison s'intéresse d'une façon universelle au monde parce qu' « elle est la certitude d'avoir dans ce monde sa propre présence, et parce qu'elle est certaine que cette présence du monde est rationnelle. La raison cherche son Autre, sachant bien qu'en lui elle ne possédera rien d'autre qu'elle-même ; elle quête seulement sa propre infinité. »<sup>370</sup> La raison observante cherche donc ce qui est universel ou identique avec soi-même dans les choses qui ont des propriétés déterminées. Pour ce faire, en les observant, la raison les décrit.

Avant la nature organique et la vie humaine, la raison observe la nature inorganique. Dans cette dernière, pour que l'*être sensible* disparaisse déjà devant l'observation, « les moments de la relation de cette nature inorganique se présentent comme de pures abstractions, comme des concepts simples qui devraient être solidement joints à l'être-là des choses, mais cet être-là est perdu de sorte que le moment se montre comme pur mouvement et comme universel. »<sup>371</sup> Ce libre processus achevé en lui-même garde la signification d'un être objectif, mais, dit Hegel, il entre en scène, maintenant comme un *Un*. Il ajoute que « dans le processus

---

<sup>369</sup> PhE, I, pp. 205-206 ; W 3, p. 186.

„Die Vernunft, wie sie *unmittelbar* als die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein, auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der *Unmittelbarkeit des Seins* und ebenso die Einheit des Ich mit diesem gegenständlichen Wesen in dem Sinne einer *unmittelbaren Einheit*, an der sie die Momente des Seins und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt oder die sie noch nicht erkannt hat.“

<sup>370</sup> PhE, I, p. 204 ; W 3, p. 185.

<sup>371</sup> PhE, I, p. 282 ; W 3, p. 258.

de l'inorganique, l'Un est l'intérieur non existant ; inversement le processus existant comme Un est l'organique ». <sup>372</sup> Nous pouvons dire que, tandis que dans la description des choses la raison observante correspond à la *certitude sensible*, dans l'observation de la nature inorganique elle correspond à la *perception*. Dans ce cas, l'Un, en tant que pour-soi ou essence négative, se trouve en face de l'universel, se soustrait à celui-ci, et reste libre pour soi, « de sorte que le concept, réalisé seulement dans l'élément de la singularisation absolue, ne trouve pas dans l'existence organique son expression authentique, qui est celle de l'être-là comme l'*universel* ; mais il reste un extérieur ou, ce qui est la même chose, un *intérieur* de la nature organique. »<sup>373</sup>

Pour que la vie organique ne soit pas une histoire unissant la singularité à l'universalité dans une *singularité universelle*, l'instinct de la raison qui se cherche elle-même dans l'être doit quitter l'observation de la nature organique pour passer à l'observation de la conscience de soi humaine.<sup>374</sup> La conscience, qui ne parvient pas à se retrouver elle-même dans la nature, va observer le Moi. C'est ainsi que l'observation porte sur l'homme individuel, le Soi. Ce faisant, elle cherche à déterminer les lois de la connaissance objective de cette individualité. Dans cette observation naturaliste de l'esprit, la raison observante, pourrait-on dire, correspond à l'*entendement*. C'est dans la Physiognomonie et la Phrénologie, deux fausses sciences que Hegel dénonce les conséquences de l'observation du rapport de la conscience de soi avec sa réalité effective immédiate, c'est-à-dire son corps. La physiognomonie, fondée par Lavater, vise à identifier le caractère des hommes d'après leur physionomie. La phrénologie, fondée par Gall, vise à deviner le caractère des individus d'après les bosses du crâne. Ces sciences, qui sont de fausses sciences pour Hegel, tentent de trouver dans le réel des signes permettant d'induire ce qui est caché à l'intérieur. Le résultat atteint par cette raison observante est paradoxal ; il s'exprime dans ce jugement infini que l'esprit est une chose.<sup>375</sup> Ce jugement réunit deux termes ; d'une part se cherchant elle-même dans l'être, la raison s'est maintenant trouvée elle-même comme chose, d'autre part ce jugement énonce l'identité de la pensée et de l'être. Avec J. Hyppolite, nous pouvons dire qu'il faudrait prendre cette identité comme concept et non comme représentation parce que la

---

<sup>372</sup> Ibid.

<sup>373</sup> Ibid.

<sup>374</sup> Ibid.

<sup>375</sup> PhE, I, 28 ; W 3, p. 256.

raison qui s'en tient à la représentation doit passer de ce jugement infini au jugement de réflexion, s'élever de l'immédiateté à la médiation.<sup>376</sup> *En tant que raison observante, la conscience se cherchait elle-même, elle devient maintenant consciente de sa recherche. Elle est pour soi ce qu'elle était seulement pour nous. Ainsi elle ne veut plus se trouver, mais se faire. Donc son objet sera son opération. C'est pourquoi nous passons de la raison dans l'élément de la conscience à la raison dans l'élément de la conscience de soi. Dès lors, la raison se détourne de la position, qui a trouvé le Soi comme chose, pour devenir raison active.*

Nous avons vu que, pour Hegel, la raison est la certitude d'être toute réalité. Comme ce jugement infini « l'être de l'esprit est un os », la raison a donc trouvé la chose comme soi-même, et soi-même comme chose. Mais nous verrons que la raison va dépasser ce stade théorique parce que la chose n'est plus pour elle que l'immédiat qui doit être supprimé. Ce stade est, selon Hegel, un moment derrière lequel il y a la conscience de soi. La conscience de soi doit retrouver par delà l'être immédiat la conscience de soi elle-même. Maintenant nous allons voir que « la raison parcourra à nouveau le double mouvement de la conscience de soi et, de l'indépendance, elle passera à la liberté de la conscience de soi ».<sup>377</sup> Il s'agit donc ici du passage de la raison qui connaît le Soi comme être à la raison qui se produit elle-même par la négation de cet être. Il nous faut maintenant considérer les expériences particulières choisies par Hegel pour exprimer les démarches de cette raison active. Il s'agit ici essentiellement des rapports de l'individualité singulière à l'ordre du monde, c'est-à-dire l'ordre humain.

Dans la raison active, Hegel examine les trois figures de l'individualité : désir de la jouissance immédiate, protestation du cœur contre l'ordre établi, et vertu révoltée contre le cours du monde. Le monde n'est plus maintenant la nature, comme pour la raison observante, mais les hommes. Avec J. Hyppolite, nous pouvons souligner que « la raison individuelle était en soi dans l'observation, elle est pour soi dans son activité négative, elle sera en soi et pour soi dans l'individualité qui voudra seulement s'exprimer dans l'être. »<sup>378</sup> Après cette brève exposition, nous allons analyser la transformation, par l'opération, de la chose opaque de la conscience au monde (*Welt*) au niveau de la raison. Le premier moment de cette dialectique est

---

<sup>376</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, p. 26.

<sup>377</sup> PhE, I, p. 289 ; W 3, p. 263.

<sup>378</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, p. 270.

l'œuvre. Son second moment est la Chose même (*die Sache selbst*), c'est-à-dire l'objectivité spirituelle au niveau de l'opération. Et le troisième moment, c'est la Chose même comme œuvre de tous et de chacun. Avec ce dernier moment, le Soi de l'individualité devient Soi universel, et son objet, qui est désormais toute vérité, est l'essence spirituelle, la pensée du monde éthique.

Tout d'abord, nous avons, une fois de plus, à souligner que la conscience de soi possède, pour Hegel, son objet en elle-même. Mais, dit-il, « c'est un objet de telle nature que la conscience de soi, d'abord, le possède seulement *pour* soi, et qu'il n'est pas encore posé dans l'élément de l'être. »<sup>379</sup> Il ajoute que « l'*être* se tient en face de la conscience de soi comme une réalité effective différente de la sienne. »<sup>380</sup> Sous les diverses formes de l'individualisme, nous allons préciser les comportements de la conscience de soi singulière en face de cette réalité effective.

Dans la première forme de l'individualisme, l'individualité singulière se pose dans l'être. Autrement dit, la conscience de soi singulière cherche à se poser elle-même dans l'être à jouir de sa singularité. Dans cette figure, la conscience de soi est pure singularité. En face d'une réalité effective, la conscience de soi se présente ici comme but non encore actualisé. Contrairement à la situation de la « raison observante », la conscience de soi est cependant pour soi et elle s'oppose à l'*Être*. L'être se tient en face de la conscience de soi comme une réalité effective différente de la sienne. Pour Hegel, cette première forme de la raison active est la recherche de la jouissance du monde sans aucune réflexion, mais cette expérience aboutit au sentiment d'une nécessité anéantissant l'individualité. L'absolue rigidité de la singularité est « pulvérisée au contact de la réalité effective »<sup>381</sup>, et son plaisir actualisé devient l'Universalité.<sup>382</sup> Par conséquent, nous disons avec J. -F. Marquet que « je me heurte à l'Universel comme à un destin qui me lie, m'ignore et me fait disparaître ». <sup>383</sup> Dès lors, la conscience confrontée à cette fatalité va passer à la figure suivante.

L'individualité singulière a donc dépassé la première conception de soi pour s'élever elle-même à l'universalité. « Dans sa nouvelle figure », dit Hegel, « la conscience de soi se sait elle-même comme le Nécessaire ; elle sait avoir en soi-même

---

<sup>379</sup> PhE, I, p. 297 ; W 3, p.270.

<sup>380</sup> Ibid.

<sup>381</sup> PhE, I, p. 301 ; W 3, p. 273.

<sup>382</sup> PhE, I, p. 312 ; W 3, p. 283.

<sup>383</sup> J.-F. Marquet, op. cité., pp. 198-199.

immédiatement l'Universel ou la Loi. »<sup>384</sup> La conscience de soi est ici singularité universelle, ou comme Hegel l'appelle, *loi du cœur*.<sup>385</sup> Dans cette seconde figure, il s'agit d'une forme de « subjectivisme sentimental »<sup>386</sup>. Par rapport à la première figure, cette figure de l'individualisme est plus riche et plus concrète, dit Hegel.<sup>387</sup> La loi du cœur pousse l'individu à chercher le bonheur pour tous les autres. Contrairement au plaisir de la première figure de l'individualisme, dans la loi du cœur, le désir de plaisir est donc immédiatement lié au désir du bien-être de l'humanité. Comme dans la première figure, en face de la loi du cœur se dresse une réalité effective. C'est pourquoi l'individu se révolte contre les lois de cette réalité effective ; il veut que sa loi du cœur devienne la loi à la place de ces lois. Mais, dans cette actualisation, la loi a échappé au cœur et devient immédiatement le rapport qui devait être supprimé, et par conséquent la loi du cœur cesse d'être loi du cœur<sup>388</sup> ; elle devient une loi impersonnelle. Ainsi, puisque l'individu ne produit pas la loi sienne, cette actualisation est pour lui une actualisation étrangère.<sup>389</sup> En conséquence, Hegel dit : « cette opération a la signification inversée de contredire l'ordre universel, car l'opération de l'individu doit être opération de *son cœur* singulier et non pas réalité effective universelle libre ; mais en même temps l'individu a effectivement reconnu la réalité effective universelle, parce qu'opérer signifie : poser son essence comme *réalité effective libre*, c'est-à-dire reconnaître la réalité effective comme son essence. »<sup>390</sup> Comme dans la première figure, l'individu est ici parti de quelque chose de tout à fait personnel, mais il aboutit à une réalité impersonnelle dans laquelle l'individu ne se reconnaît pas. Comme le dit la note de E. de Negri citée par J. Hyppolite, « au point de départ, ce qui est effectivement réel, c'est la loi du cœur, et ce qui est sans vraie réalité, c'est l'ordre du monde ; au point d'arrivée, c'est plutôt l'inverse qui se manifeste. »<sup>391</sup>

La troisième figure de la raison active, c'est la vertu<sup>392</sup> ; émerge ici un nouveau type de destin que Hegel appelle « le cours du monde ». <sup>393</sup> La conscience vertueuse

---

<sup>384</sup> PhE, I, p. 303 ; W 3, p. 275.

<sup>385</sup> PhE, I, p. 302-303 ; W 3, p. 275.

<sup>386</sup> Selon l'expression de J. Hyppolite en note de PhE, I, 1946, p 303.

<sup>387</sup> PhE, I, pp. 302-303 ; W 3, p 275.

<sup>388</sup> PhE, I, p. 305 ; W 3, p. 277.

<sup>389</sup> PhE, I, p. 305 ; W 3, p. 277.

<sup>390</sup> Ibid.

<sup>391</sup> PhE, I, p. 310.

<sup>392</sup> PhE, I, p. 312 ; W 3, p. 283.

<sup>393</sup> PhE, I, p. 311 ; W 3, p. 282.

distingue l'en-soi du cours du monde, l'Universel, et la réalité effective de ce même cours du monde dans lequel cet Universel se réalise. Cette conscience croit que le cours du monde est en soi bon, mais sa réalisation qui est le fait de l'individualité dont nous avons vu dans les deux précédents chapitres la perversion, apparaît sous une figure imparfaite. Autrement dit, bien que le monde en soi soit bon, ce qui domine, c'est la *perversion* ; ainsi, pour la conscience vertueuse, le monde heureux demeure idéal. Dès lors, la vertu apparaît au cours du monde comme puissance qui n'est pas encore devenue acte. Pour le dire autrement, la vertu consiste « en dons, capacités, forces » qui sont mésusées par le cours du monde. Pour la conscience vertueuse, l'Universel est quelque chose de purement intérieur, de l'ordre de l'abstraction, mais non pas de la réalité. Au terme de son expérience la vertu découvre que l'opposition qu'elle fait entre l'individualité pour soi et l'en-soi du bien est une opposition qui ne tient pas. L'en-soi est inséparable de sa manifestation parce que l'en-soi se réalise pour la conscience à travers l'opération de l'individualité. Autrement dit, cours du monde et vertu ne s'opposent plus comme au point de départ de cette dialectique parce que le cours du monde est la réalisation d'une vertu dans un arrière-monde. Grâce à l'acte de l'individu, ce qui était en soi devient effectif. Donc « le mouvement de l'individualité est la réalité de l'Universel ».<sup>394</sup> Non pas en tant que l'individu jouit, non pas en tant qu'il se révolte, mais en tant qu'il agit, l'individu réalise la valeur universelle.

En analysant les trois figures d'individualisme, on s'aperçoit que l'individualité se révolte contre le cours du monde. *L'individualité avait d'abord son projet en elle-même, mais elle finissait par découvrir que la réalité pouvait seule être son actualisation, sa vérité.* Cette dernière se trouve en face de l'individualité comme une résistance à vaincre. Mais dans la dernière figure, la vertu, Hegel considère l'individualité « réelle en soi et pour soi ». Nous verrons donc que l'individualité ne prend plus la réalité comme une résistance à vaincre. Comme le souligne J. Hyppolite, elle est d'emblée au milieu du monde et elle ne veut que s'exprimer elle-même.<sup>395</sup> Il est essentiel de souligner que le but de cette individualité n'est pas la négation du monde réel, mais il appartient lui-même au monde, et que ce monde est inversement le monde de l'individualité. Après avoir analysé brièvement les trois figures de

---

<sup>394</sup> PhE, I, p. 320 ; W 3, p. 291.

<sup>395</sup> J. Hyppolite, op. cite., I, 1946, p. 286.

l'individualisme chez Hegel, examinons la transformation, par l'opération, de la chose opaque de la conscience au monde (*Welt*) au niveau de la raison.

Tout d'abord nous devons souligner que, pour Hegel, la conscience de soi est la conscience d'une individualité humaine, et que cette individualité est en même temps une conscience de soi agissante. Hegel indique que l'individualité possède une nature originaire et déterminée. Il nous faut maintenant considérer la conscience de soi agissante de l'individualité qui a une nature originaire et déterminée. Autrement dit, la nature originairement déterminée dont Hegel parle comme *règne animal spirituel* est le point de départ de la dialectique de l'individualité.<sup>396</sup> Ce règne spirituel est de prime abord un règne naturel, parce que l'action le présupposait comme son en soi. Avant le processus de l'opération, l'en-soi de l'individualité est sa nature particulière, son contenu. L'opération n'est elle-même rien d'autre que la négativité ; par conséquent, pour que le négatif soit au sein de l'en-soi, l'individualité est originairement déterminée. Dès lors, nous pouvons dire que l'opération ne fait qu'actualiser la nature originaire. Sur ce point dit Hegel : « dans l'individualité opérante, la détermination est résolue dans la négativité en général, dans le summum de toute détermination ». <sup>397</sup> A partir de là, nous constatons que, selon Hegel, l'individu en soi est sa nature originaire, et l'individu pour soi est le devenir de cette nature : « l'opération n'altère rien et ne va contre rien : elle est la pure forme de la traduction du *non-être-vu* dans *l'être-vu*, et le contenu, qui est ainsi mis en lumière et se présente, n'est rien d'autre que ce que cette opération est déjà en soi-même. »<sup>398</sup> Pour Hegel, l'actualisation de cette nature par l'opération nous mène à l'*œuvre*. Celle-ci est une réalité effective dans l'élément de l'être ; l'œuvre est l'expression de l'individualité, rien de moins, rien de plus. C'est-à-dire que l'œuvre de l'individu est lui-même : « il n'y a rien *pour* l'individualité qui ne soit par elle-même, ou il n'y pas de réalité effective qui ne soit sa nature et son opération, pas d'opération et d'en-soi de l'individualité qui ne soient effectivement réels. »<sup>399</sup>

---

<sup>396</sup> PhE, I, p. 324 ; W 3, p. 294.

<sup>397</sup> PhE, I, p. 326 ; W 3, p. 295.

Il faut ici souligner que, pour Hegel, il s'agit de deux négativités : la négativité dans l'élément de l'être et la négativité dans l'opération. Dans le sens premier, on trouve dans la négativité un contenu déterminé, et donc elle apparaît comme une détermination figée, statique ; dans le second, on trouve en elle la puissance universelle du négatif, donc elle apparaît comme un acte.

<sup>398</sup> PhE, I, p. 324 ; W 3, p. 293.

<sup>399</sup> PhE, I, p. 330 ; W 3, p. 299.

Dans l'œuvre, l'individualité fait passer la nature originaire « de non-être vu dans l'être-vu »<sup>400</sup> par l'opération. Grâce à l'opération, l'opposition du monde objectif et de l'individualité consciente est supprimée. Dans ce cas-là, pour Hegel, la réalité est celle de l'opération : « l'opération est en elle-même sa propre vérité et sa réalité effective, et la présentation ou l'expression de l'individualité est à cette opération but en soi et pour soi-même ».<sup>401</sup> Dès lors, nous avons vu que le monde est celui de l'individualité, et que l'individualité est l'expression de ce monde. En ce sens, il n'y a pas un monde étant en soi et une individualité étant pour soi. L'individu se reconnaît par l'œuvre.<sup>402</sup> Il s'agit ici de la création en général ; donc créer va être le maître-mot de cette nouvelle figure. Ce qui se traduit dans cette création, c'est tout ce qu'on désigne par le terme d' « originalité ». Ce que chaque individu a à réaliser se trouve comme contenu dans sa nature originaire. A propos de cela dit Hegel : « il est vrai que ce contenu originaire n'est *pour la conscience que quand elle l'a actualisé* ».<sup>403</sup> C'est alors que nous pouvons dire qu'à la base de l'œuvre se trouve la particularité de son créateur. C'est dans son œuvre qu'il a exposé à la lumière du jour la particularité de sa nature. L'individu ne sait ce qu'il est qu'après avoir agi, créé, œuvré.

« Seulement pour que soit *pour la conscience* ce qu'elle est en-soi, elle doit nécessairement agir ; en d'autres termes : l'agir est justement le devenir de l'esprit comme conscience. Ce qu'elle est en soi, elle l'apprend donc de sa propre réalité effective. Ainsi l'individu ne peut savoir ce qu'il est avant de s'être porté, à travers l'opération, à la réalité effective ».<sup>404</sup>

Ici le problème, c'est, comment l'individualité peut-elle connaître sa nature originaire avant d'agir ? Selon Hegel, c'est notre talent qui constitue le point de départ de l'action d'un créateur, mais avant d'agir, de créer, on ne peut pas connaître notre talent, notre originalité ; au point de départ il n'y a aucune réflexion. C'est pourquoi il faut se jeter dans la production : « il doit commencer immédiatement et

<sup>400</sup> PhE, I, p. 324 ; W 3, p. 293.

<sup>401</sup> PhE, I, p. 323 ; W 3, pp. 292-293.

<sup>402</sup> PhE, I, p. 329 ; W 3, p. 298.

Comme nous le verrons plus tard, l'œuvre par excellence pour Hegel, c'est l'œuvre politique, l'œuvre « faite par tous et non pas par un ». Mais au seuil de la raison créatrice, la politique n'est pas encore nommée, il s'agit de l'œuvre en général, de la création intellectuelle en général.

<sup>403</sup> PhE, I, p. 327 ; W 3, p. 296.

<sup>404</sup> PhE, I, p. 327 ; W 3, pp. 296-297.

„Nur daß *für es* sei, was es *an sich* ist, muß es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes *als Bewußtsein* Was es *an sich* ist, weiß es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was es *ist*, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.“

passer directement à l'acte, quelles que soient les circonstances et sans penser davantage *au début, au moyen et à la fin* ; car son essence et sa nature étant en soi sont tout en un, début, moyen et fin.»<sup>405</sup> En réalisant, en transformant le *trouvé-là* selon ses talents, le créateur, l'artiste découvre sa propre différence. Nous pouvons dire que, pour Hegel, en se produisant dans l'œuvre chaque créateur est à lui un monde particulier. En ce sens, chaque artiste crée un monde qui lui est propre. Dans l'expérience de la création l'individu peut avoir « la conscience de la pure traduction *de lui-même*, de la nuit de la possibilité au jour de la présence, de l'en-soi abstrait à la signifiante de l'être effectivement réel »<sup>406</sup>. Ce qui surgit devant l'individu dans cette lumière, ce « n'est pas autre chose que ce qui dormait dans cette nuit ». <sup>407</sup> Hegel énonce que, même si l'œuvre est toujours une œuvre particulière, l'individu, en créant, s'est constitué en sujet universel :

« L'œuvre est la réalité que la conscience se donne ; c'est dans l'œuvre que l'individu est pour la conscience ce qu'il est en-soi, de telle façon que la conscience pour laquelle il vient à l'être dans l'œuvre n'est pas la conscience particulière mais la conscience universelle. Dans l'œuvre la conscience s'est exposée en général dans l'élément de l'universalité, dans l'espace privé de déterminabilité de l'être. La conscience se retirant de son œuvre est en fait la conscience universelle, – parce que, dans cette opposition, elle devient l'absolue négativité ou l'opérer – en regard de son œuvre qui est la conscience déterminée. La conscience s'outrepasse ainsi soi-même comme œuvre, et est elle-même l'espace privé de déterminabilité qui ne se trouve pas rempli par son œuvre. »<sup>408</sup>

La conscience opérante dépasse son œuvre et devient le *milieu universel* dans lequel cette œuvre est particulière. Une opposition se manifeste entre l'œuvre et la conscience qui est maintenant conscience universelle. En créant je me suis fait sujet

---

<sup>405</sup> PhE, I, p. 328 ; W 3, p. 297.

<sup>406</sup> PhE, I, p. 330 ; W 3, p. 299.

<sup>407</sup> PhE, I, p. 330 ; W 3, p. 299.

<sup>408</sup> PhE, I, p. 331 ; W 3, p. 300.

„Das Werk ist die Realität, welche das Bewußtsein sich gibt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es *an sich* ist, und so, daß das Bewußtsein, *für welches* es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das *allgemeine* Bewußtsein ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seins hinausgestellt. Das von seinem Werke zurücktretende Bewußtsein ist in der Tat das allgemeine - weil es die *absolute Negativität* oder das Tun in diesem Gegensatze wird - gegen sein Werk, welches das *bestimmte* ist; es geht also über sich als Werk hinaus und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet.“

universel parce que j'ai le sentiment de ne pas me retrouver dans l'œuvre. Après avoir agi, l'individu est donc devenu pour soi-même un Autre. Autrement dit, une fois produite, l'œuvre n'est plus quelque chose qui est seulement pour moi parce qu'elle est dans l'élément de l'être. Ainsi, « cet Autre » que l'individu devient est son être-pour-autrui. Ici il y a une deuxième aliénation, puisque le créateur ne se reconnaît pas dans son œuvre :

« L'œuvre est, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et est pour eux une réalité effective étrangère, à la place de laquelle *ils* doivent poser la leur propre, pour se donner, moyennant leur opération, la conscience *de leur unité* avec la réalité effective; en d'autres termes, *leur* intérêt à cette œuvre, posé à travers *leur* propre nature originaire, est un autre intérêt que l'intérêt spécifique et particulier de cette œuvre qui, par la même, est transformée en quelque chose d'autre. » <sup>409</sup>

À partir de cet extrait, comme le souligne J. Hyppolite, nous voyons qu'il n'y a de réalité, au sens strict, que parce qu'il y a un être-pour-autrui.<sup>410</sup> Pour l'artiste, son œuvre est l'occasion de faire valoir sa propre originalité ; par contre cette œuvre est devenue « un matériau détourné »<sup>411</sup>. Avec J. -F. Marquet, nous pouvons dire que « produire c'est s'exposer inévitablement à ce détournement, à cette récupération, à cette exploitation par tous les autres ».<sup>412</sup> Par conséquent, rencontrant dans l'œuvre les autres individualités, l'individualité s'y oppose non seulement à elle-même, mais encore aux autres individualités. C'est ainsi que les individualités ne sont plus comme des monades qui sont indifférentes les unes à l'égard des autres. Il s'agit ici de l'intersubjectivité que, comme le souligne J. Hyppolite, Hegel reprend pour aboutir à une œuvre qui exprimera la conscience de soi universelle, en étant l' « œuvre commune », « l'œuvre de tous et de chacun ».<sup>413</sup>

Hegel s'élève ici à une nouvelle notion de la réalité effective : la Chose même (*die Sache selbst*). Il l'utilise pour nommer l'objectivité spirituelle. Cette expression

---

<sup>409</sup> PhE, I, p.332 ; W 3, p. 301.

„Das Werk ist, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für sie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle *sie* die *ihrige* setzen müssen, um durch *ihr* Tun sich das Bewußtsein *ihrer* Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder *ihr* durch *ihre* ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an jenem Werke ist ein anderes als das *eigentümliche* Interesse dieses Werks, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht ist.“

<sup>410</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, 1946, p. 297.

<sup>411</sup> Selon l'expression de J. -F. Marquet, op. cité., p.228.

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, 1946, p.297.

va servir à Hegel pour dépasser la contingence de l'œuvre tout en maintenant la nécessité de l'opération.<sup>414</sup> L'œuvre, qui apparaît dans la réalité comme une opération est niée par d'autres œuvres. Comme négation de la négation, ce mouvement dépasse chaque œuvre particulière en l'intégrant dans une essence universelle. La réalité au sens naturaliste du terme est donc dépassée parce que, par la Chose même (*die Sache selbst*), l'unité de la conscience de soi agissante et de l'être est réalisée. Hegel dit sur ce point :

« C'est cette unité qui est l'œuvre vraie ; l'œuvre vraie est la *Chose même*, (ou la cause) qui s'affirme et est expérimentée comme ce qui est permanent indépendamment de cette Chose particulière qui est la *contingence* de l'opération individuelle en tant que telle, la contingence des circonstances, des moyens et de la réalité effective. »<sup>415</sup>

La Chose même est le milieu en général de l'œuvre. Il s'agit donc ici d'opposer à la particularité de toute œuvre l'universalité de la Chose même. Même si elle est engendrée par la conscience, la Chose même est comme quelque chose d'autonome, elle est indifférente à ses moments en tant que moments déterminés. La Chose même n'est ici encore qu'un prédicat très général ; c'est pourquoi elle est appliquée tour à tour à tous les moments particuliers de l'opération. C'est ainsi que la Chose même a tous ses moments distincts. Avec J. –F. Marquet, nous pouvons dire que pour Hegel la Chose même, comme milieu général de toutes les œuvres particulières, tant possibles que réelles, tant virtuelles qu'effectives, accueille aussi bien les tentatives ratées que les œuvres effectivement réussies.<sup>416</sup> Ce faisant, la conscience de soi individuelle contribue à l'avancement de la Chose même parce que, dans les deux cas, réussite ou échec, elle a fait ce qui était en son pouvoir, et elle promeut la conscience encore enfoncée dans une nature originaire à la conscience honnête.<sup>417</sup>

---

<sup>414</sup> Dans sa *Logique*, Hegel entend par la Chose même (« *die Sache selbst* ») l'unité de la pensée et de l'être. La pensée est la Chose même, c'est dire qu'elle est identique à l'être et que l'être est pensée ; mais ici la Chose même est découverte comme « l'opération de la conscience de soi universelle ». Elle est donc bien le *sujet*, « l'être qui est Moi ou le Moi qui est être », sans oublier que ce sujet amplifie l'inter-subjectivité, la relation mutuelle de toutes les individualités.

<sup>415</sup> PhE, I, p. 335 ; W 3, p. 335.

„Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die *Sache selbst*, welche sich schlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die *Zufälligkeit* des individuellen Tuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.“

<sup>416</sup> J. –F Marquet, op. cité., p. 230.

<sup>417</sup> PhE, I, p. 337 ; W 3, p. 305.

La Chose même n'apparaît qu'à l'occasion d'œuvres particulières. Nous pouvons dire que la Chose même n'est ici que l'œuvre abstraite qui convient à tous les moments de l'action pris comme sujets particuliers. L'œuvre est encore pour moi, mais aussi pour les autres. La « Chose même » par le moyen de laquelle la disparition de l'œuvre est niée, et grâce à laquelle la conscience de soi, comme opération nécessaire, surmonte l'objectivité naturelle, sera à la fois la *Chose d'un individu* et la *Chose des autres individus*. La Chose même devient la Chose, qui est à la fois ma Chose et aussi la Chose de tous, qui est à la fois pour moi et aussi pour autrui. La Chose même est l'universel singulier qui est à la fois de l'ordre de l'universel et de l'ordre de tout un chacun. Cela veut dire que la Chose même de prédicat abstrait s'élève au sujet concret. En ce sens, cette Chose est la Chose de tous et de chacun, c'est-à-dire l'œuvre commune où les individualités se retrouvent chacune comme Soi universel. Cette Chose est l'essence spirituelle :

« Elle est une essence dont l'être est l'opération de l'individu singulier et de tous les individus, et dont l'opération est immédiatement *pour les autres* ou est une Chose, et est Chose seulement comme *opération de tous et de chacun*, est l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'essence spirituelle. »<sup>418</sup>

Donc, nous avons ici affaire à un individu qui n'est plus un individu déterminé mais qui est un Soi universel. Par ce dernier se réalise l'essence spirituelle, c'est-à-dire la Chose même qui ne doit plus être conçue comme un simple prédicat de la conscience, mais qui est plutôt Sujet qui est dans tous les sujets. Puisque l'œuvre est celle de tous et de chacun, ce monde est celui de l'esprit. Comme le dit J. Hyppolite, nous avons dépassé la conscience de soi individuelle qui de son côté s'est élevée au Soi universel, qui est passée de la nature à l'honnêteté, de l'honnêteté à la moralité, à la pensée du monde éthique.<sup>419</sup> Puisque cette dernière appartient encore à un Soi individuel, ce n'est pas tout à fait l'esprit réel.

Même si cette raison est bien un en-soi universel puisqu'elle est raison, elle est encore individuelle parce qu'elle appartient à une individualité singulière. Autrement dit, elle n'est pas encore la raison qui est esprit, ou elle-même un monde. La raison n'est donc pas encore la vérité devenue certitude d'elle-même. Le monde, car tel est

<sup>418</sup>PhE, I, p. 342 ; W 3, p. 310.

„... , sondern ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen *Tun* unmittelbar *für andere* oder eine *Sache* ist und nur *Sache* ist als *Tun Aller* und *Jeder*; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist.“

<sup>419</sup> J. Hyppolite, op. cité., I, 1946, pp. 304-305.

le nom qui convient désormais à son objet, est son monde. Elle s'y trouve ou s'y produit, mais elle n'est pas encore elle-même ce monde pour elle-même. La raison est universelle subjectivement, mais ne pas encore objectivement, elle n'est pas la substance spirituelle elle-même. C'est ainsi que la raison n'est élevée à sa vérité que quand elle est effectivement réalisée, et elle n'est effectivement réalisée que dans le devenir de l'*esprit objectif*. Au terme de cette étape, nous sortons de la raison subjective dans la mesure où, avec la Loi, nous découvrons une raison objective qui me précède et qui me fonde. Je suis enserré par cette Loi dans laquelle je me découvre initialement comme jeté. Dès lors, nous allons passer de ma raison à la raison objective, ce que Hegel appelle l'esprit. Il n'est rien d'autre que ma raison étant donné qu'elle apparaît comme objectivement à l'œuvre dans l'histoire.

Il s'agit ici de quelque chose qui est *relativement* indépendant de la *subjectivité* de la conscience de soi individuelle. L'individu naît toujours dans l'ordre de la Loi. C'est pourquoi nous allons avoir affaire à la raison objective, autrement dit à l'esprit. Il va être la raison en tant qu'elle est et en tant qu'elle constitue d'une certaine façon un monde pour soi. Lorsqu'il veut évoquer l'ordre de la Loi, Hegel emploie des expressions comme *substance éthique*, ou encore *effectivité éthique*, ou encore *vie éthique* ou *Sittlichkeit* qui ne doit pas être confondue avec la *Moralität*. La *Sittlichkeit*, c'est la traduction du grec éthos, la manière d'aborder le monde, qui est différente avec chaque peuple, puisque toute culture correspond à une certaine manière d'habiter le monde et que c'est cette manière qui constitue la *Sittlichkeit* propre à ce peuple. C'est pourquoi le monde de la Loi ou de l'esprit va être un donné qui est en même temps une œuvre.

Ce monde va apparaître paradoxalement comme le produit de l'activité d'individus singuliers, tout en fondant simultanément cette activité même et en constituant sa substance. Je produis la Loi, mais j'ai été d'abord produit par elle, et cela pour des générations si bien qu'il y a une relation ambiguë de succession et d'ascendance antécédence du sujet par rapport à la Loi. Relation ambiguë, mais qui n'est rien d'autre après tout que celle de l'historicité. C'est pourquoi toute cette section sur l'esprit va être une *section historique*. Toute cité, nous dit Hegel, toute société politique est fondamentalement historique, ce qui revient à dire en termes heideggériens qu'elle est jetée dans le projet d'elle-même. Autrement dit elle est d'une part projet – contrat social conscient – mais elle est projet jeté, c'est-à-dire que

je me trouve au sein de cette culture, au sein de ce système de lois qu'il me semble avoir prémédité, qu'il me semble avoir conçu, du seul fait de ma naissance.

### 1. 3. Le monde du sens et le monde historique dans le cadre de l'esprit subjectif

Rappelons que la formulation définitive de l'esprit était « l'essence de l'esprit est, (...), de façon formelle, la *liberté*, l'absolue négativité du concept comme identité avec soi ». <sup>420</sup> À partir de là, nous pouvons tout d'abord dire que Hegel reprend le concept kantien de liberté-autonomie afin de définir l'esprit. Cela veut dire que l'intériorité du concept qui ne restait pour nous que dans la nature se libère pour soi, en se réfléchissant dans son extériorité naturelle. À partir de la négation de la naturalité, l'esprit réalise effectivement l'unité du concept et de l'objectivité, c'est-à-dire l'idée. Ainsi que le souligne A. Stanguennec : « comme nature, l'idée s'est, en effet, extériorisée en tant qu'objectivité dépourvue de subjectivité pour soi ; tandis que, comme esprit, elle pose sa subjectivité pour soi, mais d'abord privée de l'objectivité, c'est-à-dire de la *vérité* de sa liberté auto-déterminée ». <sup>421</sup> L'esprit est d'abord esprit subjectif. Ce dernier s'élève au-dessus de la nature et devient libre. Chez Hegel, cela est étudié concrètement dans la *Psychologie*.

Nous avons déjà vu que les moments de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, qui incorporent le contenu de la *Phénoménologie* hégélienne, étant une partie de l'esprit subjectif ne sont que des abstractions de l'esprit. Nous avons aussi vu que l'âme n'était en vérité que comme la *totalité immédiate*, sans conscience. Dans la conscience, cette totalité était au contraire scindée entre le Moi et l'objet *extérieur* à moi. C'est pour cela que le savoir n'avait encore aucune vérité dans la conscience. Selon Hegel, puisque l'esprit s'est déterminé comme la vérité de l'âme et de la conscience, et puisqu'il ne prend son commencement que dans son être et ne se rapporte qu'à ses propres déterminations, il est dépourvu d'opposition et le monde est comme son ami. Hegel indique :

« L'esprit est la *certitude de soi-même absolument universelle, totalement dépourvue d'opposition*. Il possède donc l'assurance qu'il se trouvera lui-même dans le monde, — que celui-ci doit lui être lié comme un ami, — que — de même

---

<sup>420</sup> E III, §382, p. 178 ; W 10, §382, p. 25.

<sup>421</sup> André Stanguennec, *Hegel : une Philosophie de la Raison Vivante*, Paris : J. Vrin, 1997, p. 168.

qu'Adam dit d'Ève qu'elle est le chair de sa chair – de même il a à chercher dans le monde la raison de sa propre raison. »<sup>422</sup>

À la différence de la raison qui s'est produite pour nous « comme l'unité du subjectif et de l'objectif », l'esprit, comme unité « du concept existant pour lui-même et de la réalité », est « certitude absolue de soi-même ».<sup>423</sup> Pour Hegel, l'esprit est savoir de l'unité du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire qu'il est « savoir de la raison » ; l'*objet* de ce savoir est le *concept*, et *celui-ci* est *objectif*.<sup>424</sup> L'esprit libre est à *connaître* comme la *vérité qui se sait*.<sup>425</sup> Cependant, au degré du développement atteint, le savoir de la vérité a la forme de la vérité, c'est-à-dire quelque chose d'encore *abstrait* ou *formel*, ou bien l'identité formelle du subjectif et de l'objectif.<sup>426</sup> À partir de là, Hegel indique que l'esprit n'est pas encore *véritablement* esprit, car son existence, le savoir, n'est pas encore absolument liée à son concept ; c'est pourquoi l'esprit ne *se sait* pas encore comme tel, et donc n'est que savoir rationnel.<sup>427</sup> Cela veut dire qu'à ce degré de la progression de l'esprit, celui-ci se trouve borné par l'objet, et donc il ne se sait pas encore « absolument identique avec son-objet ». La fin visée par l'esprit, c'est de *produire* le remplissage objectif et la liberté de son savoir.<sup>428</sup> Cela signifie que l'esprit est une activité *créatrice*, pas un *simple accueil* du donné ; mais, en tant que l'esprit est seulement l'esprit subjectif, ses productions restent plus ou moins des productions *idéelles*.<sup>429</sup>

Les productions de l'esprit, selon Hegel, sont conformes à la détermination de la raison, à savoir que le contenu est « aussi bien le contenu *étant en soi* que, suivant la liberté, le *sien* ».<sup>430</sup> En tant que l'esprit est déterminé dans son commencement, une telle détermination est une détermination double : celle de l'*étant* et celle du *sien*. Suivant celle de l'*étant*, l'esprit a à trouver dans lui-même quelque chose comme étant, suivant celle du *sien*, à le poser seulement comme le *sien*. De ce fait, le chemin de l'esprit est d'être *théorique* et *pratique*. Dans l'esprit théorique, c'est la tendance

---

<sup>422</sup> E III, §440 Add., p. 537 ; W 10, §440 Zusatz, p. 230.

„So ist der Geist die *schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst*. Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, daß diese ihm befreundet sein müsse, daß, wie Adam von Eva sagt, sie sei Fleisch von seinem Fleische, so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe.“

<sup>423</sup> E III, §440 Add., p. 537 ; W 10, §537 Zusatz, p. 230.

<sup>424</sup> Ibid.

<sup>425</sup> E III, §440 Add., p. 538 ; W 10, §440 Zusatz, p. 231.

<sup>426</sup> Ibid.

<sup>427</sup> Ibid.

<sup>428</sup> E III, §442, p. 237 ; W 10, §442, p. 234.

<sup>429</sup> E III, §442 Add., p. 540 ; W 10, §442 Zusatz, p. 236.

<sup>430</sup> E III, §443, p. 238 ; W 10, §443, p. 236.

propre au savoir qui y règne. Le chemin de l'esprit théorique est « d'avoir affaire avec le rationnel en tant que sa détermination immédiate, et de le poser alors comme le sien », ou « de libérer le savoir de la présupposition et par là, de son abstraction, et de rendre subjective la détermination ».431 Dans l'esprit pratique, il s'agit d'un point de départ à l'opposé ; c'est-à-dire qu'il ne commence pas « par l'objet apparemment subsistant-par-soi, mais « par ses (propres) *buts et intérêts*, donc par des déterminations subjectives »432. Dans l'esprit théorique, l'objet devient subjectif, mais il y a encore un contenu de l'objet qui demeure hors de l'unité avec la subjectivité. C'est pourquoi, dit Hegel, « le subjectif ne représente ici qu'une forme ne pénétrant pas l'objet d'une façon absolue, et de ce fait, l'objet n'est pas de part en part quelque chose de posé par l'esprit. » 433 Puisque le subjectif a, dans son immédiateté, quelque chose qui appartient à la singularité de l'individu, il n'a immédiatement encore aucune objectivité vraie. 434 Nous voyons que dans les deux manières d'être de l'esprit, on part de la *séparation* apparente du subjectif et de l'objectif. L'unité de ces déterminations opposées doit être produite. C'est dans l'esprit *libre* que l'unilatéralité double dont il a été question est supprimée.

L'esprit théorique et l'esprit pratique sont encore dans la sphère de l'esprit subjectif en général ; et ces deux modes de l'esprit subjectif ne sont pas à différencier comme *passif* et *actif*. 435 Si on désigne l'esprit théorique comme ce qui est passif et l'esprit pratique comme ce qui est *actif*, on fait erreur parce que pour Hegel c'est seulement l'âme qui est *passive*. 436 Cependant, puisque la forme de savoir dans ces deux modes de l'esprit subjectif n'est pas encore « remplie d'une façon vraie », ils n'ont tout d'abord qu'une vérité *formelle*.437 À partir de là, nous devons souligner que les productions de l'esprit subjectif, cela suppose qu'il est productif, sont *formelles*. La dimension de la production de l'esprit subjectif est à la fois vers l'*intérieur* et vers l'*extérieur*.

La production de l'esprit théorique vers l'*intérieur* est seulement « son monde idéal et l'acquisition de l'abstraite auto-déterminations dans soi-même ».438 C'est

---

431 E III, §443, p. 238; W 10, §443, p. 236.

432 E III, §443 Add, p. 541; W 10, §443 Zusatz, p. 237.

433 E III, §444 Add., p. 542; W 10, §444 Zusatz, p. 240.

434 E III, §444 Add., p. 543; W 10, §44 Zusatz, p. 240.

435 E III, §444, p. 239; W 10, §444, p. 238.

436 E III, §444 Add. p. 542; W 10, §444 Zusatz, p. 239.

437 Ibid.

438 E III, §444, p. 239 ; W 10, §444, p. 238.

pourquoi le fondement de l'extériorisation de l'esprit théorique est celui de l'universalité du concept, dirait-on, « le monde du sens »<sup>439</sup> qui sera le contenu de l'esprit absolu. Mais la production de l'esprit pratique vers l'*intérieur* n'a affaire qu'avec des auto-déterminations.<sup>440</sup> C'est-à-dire qu'il n'y a pas encore là la véritable extériorisation et « l'engendrement du monde ». C'est pourquoi le fondement de l'esprit pratique est ce que l'esprit objectif reconnaîtra comme le *monde historico-culturel*. Pour ce qui concerne la dimension « vers l'extérieur », les produits de l'esprit subjectif sont, dans l'esprit théorique, le *mot*, et, dans l'esprit pratique, la *jouissance*, pas encore l'action et l'opération. Car l'esprit subjectif est une réalité dans l'élément de l'être, qui se conforme à ce qui est anthropologique et à la conscience.<sup>441</sup> Finalement, Hegel souligne que la réconciliation de l'esprit théorique et de l'esprit pratique se fait dans l'esprit libre qui est l'intelligence qui veut et qui est la volonté qui pense. Maintenant, nous pouvons analyser d'un plus près ces trois manières de l'esprit subjectif, surtout l'esprit théorique et l'esprit pratique. L'esprit libre se déploie plutôt dans l'esprit objectif et dans l'esprit absolu. Lorsque nous allons analyser les modes de l'esprit subjectif, nous prendrons notre sujet dans le cadre de l'esprit subjectif (c'est-à-dire, d'une part, « trouver déjà là un monde », d'autre part « l'engendrement du monde »). C'est pourquoi nous n'explorerons pas tous les détails de ces trois manières de l'esprit subjectif. Nous nous concentrons sur l'extériorisation de l'esprit à partir de lui-même, mais dans le cadre *formel* et *abstrait* puisque l'esprit, comme esprit subjectif, n'est pas encore « rempli d'une façon vraie ». Cette extériorisation de l'esprit déploie de part en part une « seconde nature » ou « un monde historico-culturel ».

### 1. 3. 1. Le monde du sens : l'esprit subjectif théorique

Selon Hegel, chaque degré de l'esprit prend pour objet le degré précédent. C'est pourquoi, de même que la *conscience* a pour objet l'âme naturelle qui est son degré précédent, de même l'esprit théorique a pour contenu le degré précédent, la raison elle-même, c'est-à-dire l'unité du subjectif et de l'objectif.<sup>442</sup> Mais il ne suffit pas de

---

<sup>439</sup> Nous empruntons ce terme à Bernard Mabille, op. cité., 2007, p. 129.

<sup>440</sup> E III, §444, p. 239 ; W 10, §444, p. 238.

<sup>441</sup> Ibid.

<sup>442</sup> E III, §445 Add., p. 543 ; W 10, §445 Zusatz, p. 243.

souligner cette unité, il faut aussi l'examiner. On doit tout d'abord dire que le cours formel du développement de l'esprit subjectif théorique ou de l'intelligence est en direction du connaître. Ce développement s'effectue en trois moments : 1) l'intuition dont le contenu rationnel est un donné ; 2) la représentation qui pose ce contenu rationnel face à soi ; 3) la pensée, qui unifie ce contenu rationnel dans une parole pensante.<sup>443</sup> Pour Hegel, cette « élévation » prend sa forme la plus essentielle dans le langage. Or, pour plus de clarté, examinons de plus près cette « élévation ».

Nous avons déjà vu que l'âme trouve un « contenu substantiel » *en* elle, et que la conscience trouve un « objet » *devant* elle. En ce qui concerne l'intuition, elle trouve le contenu rationnel *en* elle. C'est la raison pour laquelle l'intuition n'est pas en deçà de la connaissance, mais est déjà un « savoir » :

« L'esprit, qui, en tant qu'*l'âme*, est déterminé de façon *naturelle*, — en tant que *conscience*, est dans le Rapport avec cette détermination comme avec un objet *extérieur*, — mais, en tant qu'intelligence, *se trouve lui-même* ainsi déterminé, — est son tissage dans lui-même, où il est à lui-même comme *sa propre matière* et a tout le *matériau* de son savoir. » <sup>444</sup>

L'intuition doit s'approprier ce matériau, et l'explorer. Hegel indique que dans cet objectif, l'attention a un rôle important. Ce qui se joue à partir de l'attention est un mouvement qui va de l'extérieur vers l'intérieur. Cela signifie que l'attention est, de façon irréductible, liée à une « intériorisation ».<sup>445</sup> L'intériorisation signifie à la fois réminiscence et appropriation : « l'intériorisation active (est) le moment d'*appropriation* ». <sup>446</sup> Cette intériorisation reste intérieure, même si elle implique une distanciation par rapport à la donation intuitive. Pour s'approprier véritablement ce contenu, il faut le différencier de soi. En faisant cela, il ne faut pas confondre l'intuition avec la *représentation* bien qu'il y ait un rapport de l'intuition à la représentation. Dans ces deux formes de l'esprit subjectif théorique, l'objet est séparé

---

La réconciliation du subjectif et de l'objectif se nomme chez Hegel « effectivité (*Wirklichkeit*) » qui est le réel en tant que doué de sens.

<sup>443</sup> E III, §445 Add., pp. 544-545; W 10, §445 Zusatz, pp. 244-245.

<sup>444</sup> E III, §446, p. 243; W 10, §446, p. 246

„Der Geist, der als *Seele natürlich* bestimmt, als *Bewußtsein* im Verhältnis zu dieser Bestimmtheit als zu einem *äußeren* Objekte ist, als Intelligenz aber 1. *sich selbst* so bestimmt *findet*, ist sein dumpfes Weben in *sich*, worin er sich *stoff artig* ist und den ganzen *Stoff* seines Wissens hat.“  
Nous pouvons dire que pour Hegel l'intuition de l'esprit subjectif n'est pas l'intuition sensible kantienne.

<sup>445</sup> E III, §449, p. 245-246 ; W 10, §449, p. 253.

<sup>446</sup> E III, §448, p. 245 ; W 10, §448, p. 249.

de moi, et en même temps il est ce qui est mien. C'est ce qui est présent, dans l'intuition, seulement en soi, et n'est posé que dans la représentation. C'est l'objectivité du contenu qui prédomine dans l'intuition, mais seulement lorsque je fais la réflexion que c'est moi qui a l'intuition, dans ce cas j'accède au point de vue de la représentation. <sup>447</sup>

Le moment intuitif de l'esprit subjectif théorique doit se dépasser pour *s'extérioriser* dans la *Représentation*. En d'autres termes, la tâche de la représentation est « d'extérioriser le contenu rationnel immanent à l'intuition » :

« Le chemin de l'intelligence dans les représentations consiste (...) à supprimer la subjectivité de l'intériorité et à se séparer d'avec elle-même dans elle-même par extériorisation. » <sup>448</sup>

Le développement de l'intelligence dans la représentation se produit en ces formes : le *rappel à soi par intériorisation* (*Erinnerung*), l'*imagination* et la *mémoire*. Le rappel en et à soi (*Erinnerung*) comme le premier degré de ce développement forme le degré le plus abstrait de l'intelligence. Il consiste dans « l'évocation involontaire d'un contenu qui est déjà le *nôtre*. » Le contenu représenté ici est encore le même que dans l'intuition. Mais, à ce niveau, il s'agit pourtant d'un contenu qui n'est pas seulement « *intuitionné* comme *étant* », mais en même temps, « *rappelé en et à moi*, posé comme le *mien* ». <sup>449</sup> Ce contenu qui est déterminé ainsi, Hegel l'appelle l'*image*. <sup>450</sup> Par l'image, le contenu est libéré de sa première immédiateté et de sa singularité abstraite faisant face à autre chose. L'image m'appartient, et elle est ainsi ce qui est mien ; mais il ne s'agit pas ici d'une homogénéité avec moi parce que l'image n'est pas encore élevée en la forme de la rationalité. <sup>451</sup> Pourtant il y a un rapport entre le moi et l'image ; suivant ce rapport, tandis que l'image est ce qui m'est *extérieur*, je suis seulement l'*intérieur*. <sup>452</sup> C'est la raison pour laquelle « je n'ai pas encore la pleine puissance sur les images qui dorment dans le puits de mon intériorité ». <sup>453</sup> Dans ce cas, c'est seulement de manière *formelle* que les images sont

---

<sup>447</sup> E III, §449 Add., p. 550 ; W 10, §449 Zusatz, p. 254.

<sup>448</sup> E III, §451, p. 246 ; W 10, §451, p. 257.

„DerWeg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, (...), als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern..»

<sup>449</sup> E III, §451 Add, p. 553 ; W 10, §451 Zusatz, p. 258.

<sup>450</sup> Ibid.

<sup>451</sup> E III, §453 Add, p. 554 ; W 10, §453 Zusatz, pp. 259-260.

<sup>452</sup> Ibid.

<sup>453</sup> E III, §453 Add, pp. 554-555 ; W 10, §453 Zusatz, p. 260.

ce qui est *nôtre*. Cela veut dire que je ne suis pas encore capable d'évoquer ces images à nouveau à *volonté*. Une telle image conservée abstraitement, pour son être-là, a besoin d'une intuition ayant un être-là. Je dois en avoir l'intuition à *plusieurs reprises*. Grâce à une telle évocation souvent répétée, « l'image reçoit en moi une si grande vivacité et actualité, que je n'ai plus besoin de l'intuition extérieure pour me la rappeler. »<sup>454</sup> Ainsi, l'image n'est pas seulement la propriété de l'intelligence, mais aussi elle est en sa possession. Cela permet à l'intelligence de *pouvoir extérioriser sa propriété sans avoir besoin de l'intuition extérieure*.

Ce qui détermine les images, Hegel l'appelle l'imagination.<sup>455</sup> Par celle-ci, il s'agit de surgissement des images hors de l'intériorité propre du Moi. <sup>456</sup> L'imagination est le deuxième degré dans le développement de la représentation. Dans l'imagination, le *rappel en et à soi* s'élève pour autant que « l'intelligence, sortant de son *être-dans-soi-abstrait* pour entrer dans la détermination, décompose l'obscurité nocturne qui enveloppe le trésor de ses images, et la chasse par la clarté lumineuse de la présence. »<sup>457</sup> Mais l'imagination, qui est en général ce qui détermine les images, se déploie dans trois formes.

En premier lieu, il s'agit de la forme de l'imagination *reproductrice*. Cela signifie que l'imagination « ne fait rien de plus que de déterminer les images à entrer dans l'être-là ». <sup>458</sup> Par-là, on voit que l'imagination reproductrice est une activité simplement *formelle*. De la part de l'imagination, la reproduction des images se fait de manière abstraite et sans l'aide d'une intuition immédiate. C'est ainsi que cette forme de l'intelligence représentative se différencie du simple *rappel en et à soi* qui n'est pas une telle auto-activité. En deuxième lieu, « l'imagination ne rappelle pas simplement les images en elle, mais elle les met en relation les unes avec les autres. »<sup>459</sup> De cette manière, elle les élève au rang de représentations *universelles*. Au niveau atteint, l'imagination apparaît comme « l'activité de l'association des images ». <sup>460</sup> Cette activité est une activité supérieure à la simple reproduction. Dans le degré suivant de cette sphère, l'intelligence donne à ses représentations universelles un être-là imaginé ; c'est-à-dire que l'intelligence les identifie avec ce

<sup>454</sup> E III, §454 Add., p. 555 ; W 10, §454 Zusatz, p. 262.

<sup>455</sup> E III, §455 Add., p. 555 ; W 10, §455 Zusatz, p. 264.

<sup>456</sup> E III, §455, p. 249 ; W 10, §455, p. 262.

<sup>457</sup> E III, §455 Add., p. 555 ; W 10, §455 Zusatz, p. 264.

<sup>458</sup> Ibid.

<sup>459</sup> E III, §455 Add., p. 556 ; W 10, §455 Zusatz, p. 264.

<sup>460</sup> Ibid.

qu'il y a de particulier dans l'image.<sup>461</sup> Hegel indique que cet être-là sensible a la double forme du symbole et du signe ; c'est-à-dire que le troisième degré de l'imagination comprend « l'activité *symbolisante* et l'activité *signifiante* de l'*imaginaire* (*Phantasie*), cette dernière formant le passage à la *mémoire* ». <sup>462</sup> L'activité de l'*imaginaire* est le centre dans lequel l'universel et l'être, c'est-à-dire ce qu'on est en propre et ce qui est trouvé, l'intérieur et l'extérieur, sont façonnés en une unité parfaite.<sup>463</sup> *Par l'activité de l'imaginaire, le contenu n'est plus trouvé, mais produit. C'est par l'imaginaire que l'esprit subjectif vient au langage.* Mais, comme le souligne B. Mabilie, « y entrer est une chose, s'y déployer en est une autre ».<sup>464</sup> Se déployer de l'esprit subjectif dans le langage se fait dans l'ordre de la Mémoire.

Le troisième degré de la représentation est la mémoire. Tandis que *Erinnerung* était l'intériorisation du contenu de l'esprit subjectif théorique, la mémoire est l'extériorisation de la parole elle-même. C'est en et par elle que les signes sont stabilisés. Lorsque Hegel parle de la mémoire, il la considère sous les trois formes : une mémoire qui conserve, une mémoire qui reproduit, une mémoire qui peut dégénérer en mécanique.<sup>465</sup> La *première* consiste en ce que nous devenons capable, à l'occasion des signes parlés, de nous rappeler les représentations objectivement liées à eux. C'est ainsi que lorsqu'on entend ou voit un mot appartenant à une langue étrangère, sa signification nous devient bien présente. C'est dire que par la mémoire *qui conserve*, nous gardons la signification des noms. La mémoire *reproductrice* a et reconnaît dans le nom la Chose, et, avec le Chose le nom, sans intuition ni image. Par exemple, dans le cas du nom « lion », on n'a pas besoin de l'intuition d'un tel animal, ni de l'image ; mais le nom, en tant que nous le comprenons, est la représentation simple sans image. L'association des noms particuliers est impliquée dans la signification des déterminations de l'intelligence *sentante*, *représentante* ou *pensante*. C'est dans la signification que la connexion des noms réside ; la liaison de la signification avec l'être en tant que nom est une synthèse.<sup>466</sup> L'étant, comme nom, a besoin d'un Autre, de la signification de l'intelligence *représentante*, pour être la Chose, de l'objectivité véritable.<sup>467</sup> Comme mémoire mécanique, l'intelligence est,

---

<sup>461</sup> E III, §455 Add., p. 556 ; W 10, §455 Zusatz, p. 264.

<sup>462</sup> Ibid.

<sup>463</sup> E III, §457, p. 252 ; W 10, §457, p. 268.

<sup>464</sup> Bernard Mabilie, op. cité., 2007, p. 132.

<sup>465</sup> E III, §461 Add., p. 559 ; W 10, §461 Zusatz, p. 278.

<sup>466</sup> E III, §463 p. 262 ; W 10, §463, p. 281.

<sup>467</sup> E III, §464 p. 263 ; W 10, §464, p. 282.

tout en un, cette objectivité extérieure elle-même et la *signification* ; c'est ainsi que l'intelligence est posée comme l'existence de cette identité, c'est-à-dire qu' « elle est active pour elle-même, en tant que cette identité qu'elle est en soi en tant que raison ; de cette manière, la mémoire est le passage dans l'activité de la *pensée* ».468

Finalement nous pouvons dire que dans la mémoire, d'un côté le signe est rappelé en et à soi, accueilli dans l'intelligence, d'un autre côté, pour cela précisément à l'intelligence est donnée la forme de quelque chose d'extérieur, de *mécanique*. Cela nous fait voir une unité du subjectif et de l'objectif qui forme le passage à la *pensée comme telle*.469 Autrement dit, la mémoire, en tant qu'elle, est le mode seulement extérieur, le moment unilatéral, de l'*existence* de la pensée. Pour Hegel, le passage est, pour nous ou en soi, l'identité de la raison et du mode de l'existence, une identité qui fait que la raison existe dans le sujet, comme son activité ; c'est ainsi que la raison est la pensée.470

En analysant l'esprit subjectif, nous avons constaté que l'esprit n'est chez lui que comme unité de la subjectivité et de l'objectivité. Dans l'intuition, l'esprit est tout d'abord en tant qu'un extérieur, de telle sorte que l'esprit trouve les déterminations. Dans la représentation, l'esprit rappelle à lui-même en l'intériorisant cet être trouvé, et en fait ce qui est sien. L'esprit se fait, comme mémoire, dans lui-même quelque chose d'extérieur, de telle sorte que ce qui est sien apparaît comme quelque chose qu'il trouve. L'un des moments de la pensée – l'objectivité – est ici posé, comme qualité de l'intelligence elle-même, dans celle-ci. On a vite fait de saisir la mémoire comme une activité mécanique, comme une activité de ce qui est privé de sens. Nous pouvons dire que de l'intuition à l'*Erinnerung* de la Représentation, nous avons suivi un mouvement de l'intériorisation du donné qui fait passer du sensible au sens. Ensuite vient un mouvement d'extériorisation du sens qui trouve existence ou être-là dans les mots.

La pensée constitue le *troisième* et *ultime* degré principal du développement de l'esprit subjectif théorique, ou bien de l'intelligence. En la pensée, l'*unité immédiate* du subjectif et de l'objectif présente dans l'*intuition*, une unité *qui est en soi*, est restaurée, à partir de l'opposition de ces deux côtés qui se produit dans la représentation, comme une unité enrichie de cette opposition, et par conséquent, une

---

468 Ibid.

469 E III, §451 Add, pp. 553-554; W 10, §451 Zusatz, p. 258.

470 E III, §464, p. 264; W 10, §464, p. 282.

unité qui est *en et pour elle-même*, cette fin-ci étant recourbée dans ce commencement-là.<sup>471</sup> Au niveau de la représentation, l'unité du subjectif et de l'objectif, qui est produite pour une part au moyen de l'imagination et, pour une autre part au moyen de la mémoire mécanique, reste encore quelque chose de *subjectif*.<sup>472</sup> Dans la pensée, cette unité reçoit, par contre, « la forme d'une unité aussi bien *objectif* que *subjectif* », parce que « la pensée se sait *elle-même* comme la nature de la Chose. »<sup>473</sup>

La pensée sait « l'unité du subjectif et de l'objectif comme une unité totalement *abstraite, indéterminée*, seulement *certaine*, non *remplie*, non *vérifiée* ». <sup>474</sup> Pour cette raison, la connaissance est encore formelle parce que la détermination du contenu rationnel est, pour cette unité, une détermination extérieure, c'est-à-dire une détermination donnée. <sup>475</sup> Mais, Hegel indique que, puisqu' « en soi, une telle détermination est dans la connaissance *pensante*, celle-ci est contredite par un tel formalisme, et ce dernier est, pour cette raison, supprimé par la pensée ». <sup>476</sup> La pensée pure est tout d'abord un comportement ingénu, absorbé dans la Chose (*Sache*). Mais cet agir devient nécessairement aussi *ob-jet à soi-même* (*sich selbst gegenständlich*). Pour que la connaissance concevante est, dans l'ob-jet (*Gegenstande*), absolument *auprès d'elle-même*, il lui faut connaître que ses déterminations sont des déterminations de la Chose (*Sache*), et que, inversement, les déterminations valables objectivement, qui ont de l'être, sont ses déterminations. <sup>477</sup> Moyennant ce *rappel en et à soi*, moyennant cet *aller-dans-soi* de l'intelligence, cette dernière devient *volonté*. <sup>478</sup> En d'autres termes, lorsque l'intelligence se sait comme ce qui détermine le contenu, qui est tout autant le sien qu'il est déterminé comme étant, l'intelligence est la volonté. <sup>479</sup> Pour la représentation, la pensée et la volonté tombent l'une en dehors de l'autre ; mais en vérité, « la pensée est ce qui se détermine soi-même à la volonté, et le premier moment reste la substance du dernier », de telle sorte qu'il ne peut y avoir aucune

<sup>471</sup> E III, §465 Add., p. 561; W 10, §465 Zusatz, pp. 283-284.

<sup>472</sup> E III, §465 Add., p. 561; W 10, §465 Zusatz, p. 284.

<sup>473</sup> Ibid.

<sup>474</sup> E III, §466 Add, p. 562 ; W 10, §466 Zusatz, p. 284.

<sup>475</sup> Ibid.

<sup>476</sup> E III, §466 Add, p. 562; W 10, §466 Zusatz, pp. 284-285.

<sup>477</sup> E III, §468 Add, p. 563; W 10, §468 Zusatz, p. 287.

<sup>478</sup> Ibid.

<sup>479</sup> E III, §468 p. 266; W 10, §468, p. 287.

volonté sans la pensée, et que, dans la mesure où l'homme le plus inculte pense, il a de la volonté. <sup>480</sup>

### 1. 3. 2. Vers l'engendrement du monde : l'esprit subjectif pratique

L'esprit en tant qu'intelligence ou l'esprit subjectif théorique s'est démontré à nous comme « ce qui, de l'objet, va en lui-même, qui, dans l'objet, se rappelle en et à lui-même, et qui connaît son intériorité comme ce qui est objectif ». <sup>481</sup> L'esprit en tant que volonté, c'est-à-dire l'esprit subjectif pratique, se sait comme se résolvant en lui-même et se remplissant à partir de lui-même. C'est pourquoi il s'agit ici de l'*être-pour-soi rempli*. Hegel indique :

« Cet *être-pour-soi* rempli, ou cette singularité remplie, constitue le côté de l'existence ou de la réalité, qui appartient à l'*Idee* de l'esprit ; en tant que volonté, l'esprit entre dans l'effectivité, (alors que), en tant que savoir, il est sur le sol de l'universalité du concept. » <sup>482</sup>

Le processus de l'extériorisation du contenu de l'esprit subjectif, dans la dimension théorique, comme nous l'avons déjà vu, se fait sous le signe du mot. C'est la raison pour laquelle le sol/le fond d'extériorisation de l'esprit théorique est, comme la citation précédente nous l'a montré, « le sol de l'universalité du concept », ou le « monde du sens ». C'est pourquoi Hegel dit que c'est dans les mots que nous pensons. <sup>483</sup> Dans la dimension pratique, ce processus se fait sous le signe de la jouissance. <sup>484</sup> C'est ainsi que le sol/le fond d'extériorisation de l'esprit pratique est « l'existence ou réalité de l'idée de l'esprit » que l'esprit objectif reconnaîtra comme la « seconde nature ». Le monde où l'esprit subjectif pratique se meut, est donc le monde historique. Cela veut dire que la tâche libératrice de l'esprit subjectif pratique va consister à se retrouver dans le « monde historico-culturel ». Par là, l'expression théorique, autrement dit subjective, du contenu rationnel va se faire dans l'objectivité.

---

<sup>480</sup> E III, §468 Add, p. 563-564 ; W 10, §468 Zusatz, p.288

<sup>481</sup> E III, §469 Add. , p. 564 ; W 10, §469 Zusatz, p.289

<sup>482</sup> E III, §469, p.267 ; W 10, §469, p. 288.

„Dies erfüllte *Fürsichsein* oder *Einzelheit* macht die Seite der Existenz oder *Realität* von der *Idee* des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs.“

<sup>483</sup> E III, §462 Add., p. 560 ; W 10, §462 Zusatz, p. 280.

<sup>484</sup> E III, §444, p. 239 ; W 10, §444, p. 238.

L'esprit pratique est affirmation de soi. C'est-à-dire que nous sommes dans l'ordre de la liberté consciente de soi. L'esprit subjectif pratique va déployer cette affirmation vers une volonté libre qui s'accomplira dans l'esprit objectif. Dans l'esprit subjectif pratique, le sujet se détermine vers le « monde historico-culturel ». En d'autres termes, *la volonté vise l'objectivation de son intériorité*, mais encore *affectée de la forme de la subjectivité*.<sup>485</sup> Dans la mesure où la volonté se donne à elle-même un contenu, elle est « chez soi, libre en général ». Mais son être-rempli par soi n'est pas encore identifié à la *raison* développée. Cette détermination de la volonté étant en soi consiste donc à amener *la liberté à l'existence dans la volonté formelle*. Le but de cette dernière « consiste à se remplir de son concept, c'est-à-dire à faire de la liberté sa détermination, son contenu et son but, de même que son être-là ».<sup>486</sup>

Le chemin de la volonté vers l'esprit objectif consiste à s'élever à la volonté *pensante*, à se donner le contenu qu'elle ne peut avoir que comme volonté qui se pense. Dans l'esprit objectif, comme on l'analysera plus tard de façon détaillée, il s'agira de la liberté vraie qui est ce fait que « la volonté n'a pas pour but des intérêts subjectifs, c'est-à-dire égoïstes, mais un contenu universel. Pour Hegel, un tel contenu n'est que « dans la pensée et par la pensée. »<sup>487</sup> C'est pour cela que le produit de la volonté cesse là « d'être simplement jouissance, et commence de devenir *fait et action* ».<sup>488</sup> Si maintenant on regarde de plus près l'esprit pratique dans l'esprit subjectif, nous voyons que selon Hegel, l'esprit pratique est, dans son ensemble : le « sentiment pratique » qui est la figure de la jouissance étant ici un simple sentiment d'accord, « les tendances<sup>489</sup> et l'arbitre » où la jouissance n'est qu'un bonheur contingent, et « la félicité ».

Tout d'abord l'esprit pratique apparaît d'une manière immédiate, par là *formelle* ; il est ainsi le *sentiment pratique*.<sup>490</sup> En celui-ci, l'esprit pratique a un contenu singulier, et il est lui-même une volonté immédiatement singulière, subjective. Par là, nous voyons que la volonté « manque encore du contenu libéré de la forme de la subjectivité », un contenu qui est « véritablement objectif, en et pour

<sup>485</sup> E III, §469 Add., p. 564 ; W 10, §469 Zusatz, p. 289.

<sup>486</sup> E III, §469, p. 267 ; W 10, §469, p. 288.

<sup>487</sup> E III, §469, p. 267 ; W 10, §469, pp. 288-289.

<sup>488</sup> E III, §469 Add., p. 564 ; W 10, §469 Zusatz, p. 289.

<sup>489</sup> Bernard Bourgeois traduit « Trieb » par « tendance ». Mais, bien que Bernard Mabilie trouve que c'est une traduction parfaitement légitime, il souligne qu'elle fait perdre l'idée de « poussée ». Cf. Bernard Mabilie, op. cité., 2007, p. 136. Dans le contexte actuel, en gardant à l'esprit l'avertissement de Mabilie, nous employons le mot « tendance » pour la traduction de Trieb.

<sup>490</sup> E III, §471, p. 268 ; W 10, §471, p. 290.

*soi universel* ».491 Cela nous fait voir que la volonté n'est tout d'abord libre qu'en soi ou suivant son concept. Tandis que, dans le sentiment pratique, la volonté a la forme de l'identité simple avec soi-même. Il s'agit là aussi de la différence qui est déjà présente dans cette identité puisque le sentiment pratique se fait, d'une part, « comme un être-déterminé-en-et-pour-soi », mais d'autre part, « comme soumis à la détermination, étrangère à lui, des affections ».492 Cela veut dire que le sentiment pratique contient le devoir-être, son auto-détermination en tant qu'étant en soi, rapporté à une singularité dans l'élément de l'être, qui ne saurait avoir de validité que dans sa conformité à celle-là.493 Cela n'oriente pas vers une signification morale, mais vers quelque chose comme un simple être-là. Ici intervient le thème de la jouissance dans sa forme la plus abstraite. La jouissance peut avoir lieu lorsque le besoin est satisfait, mais s'il n'y a pas de satisfaction, il ne s'agit pas de jouissance. Hegel souligne que cette relation du besoin à l'être-là est « le sentiment, entièrement subjectif et superficiel, de l'agréable ou du désagréable ».494 C'est pourquoi l'action du sentiment pratique n'est pas suffisante pour construire une véritable pratique rationnelle. Pour que la volonté se satisfasse, c'est-à-dire soit pour elle-même, « la conformité de sa détermination intérieure et de l'être-là *doit* être posée par elle ».495 Suivant la forme du contenu, la volonté est tout d'abord une volonté encore naturelle ; c'est pour cela qu'elle est immédiatement identique à sa détermination : « tendance et inclination ».496

Pour éviter une confusion, Hegel distingue la tendance du simple désir. Lorsqu'on analysait la *conscience de soi*, ce que nous avons montré à propos du désir, Hegel nous le rappelle ici: le désir appartient à la conscience de soi, et se situe au niveau de l'opposition entre le subjectif et l'objectif, de l'opposition qui n'est pas encore surmontée.497 La tendance, au contraire, procède de l'opposition supprimée du subjectif et de l'objectif puisqu'elle est « une forme de l'intelligence voulante ».498 C'est pourquoi à la différence du désir qui est quelque chose de singulier, la tendance est quelque chose de total, d'universel. Tandis que le désir recherche seulement le singulier pour une satisfaction singulière, la tendance embrasse une série de

491 E III, §469 Add., p. 564 ; W 10, §469 Zusatz, p. 289.

492 E III, §472 Add., p. 565 ; W 10, §472 Zusatz, p. 293.

493 E III, §472, p. 270 ; W 10, §472, p. 292.

494 Ibid.

495 E III, §473, p.271 ; W 10, §473, p. 295.

496 Ibid.

497 E III, §473 Add., p.567 ; W 10, §473 Zusatz, pp. 295-296.

498 Ibid.

satisfactions.<sup>499</sup> Pourtant la tendance est encore quelque chose de particulier puisqu'elle provient de la singularité du sentiment pratique et ne forme que la première négation de celle-ci.<sup>500</sup> Comme le souligne B. Mabilie, nous constatons que ce qu'ont montré l'analyse du sentiment pratique et l'espèce de jouissance-de-rencontre qui l'accompagne, c'est la nécessité de rationaliser l'activité de l'esprit.<sup>501</sup>

Les inclinations et les passions ont pour contenu les mêmes déterminations que les sentiments pratiques. Et pareillement elles ont, d'un côté, pour base « la nature rationnelle de l'esprit » ; mais, elles sont d'un autre côté affectées de contingence parce qu'elles appartiennent à la volonté encore subjective, singulière.<sup>502</sup> En tant que particulières, elles se rapportent à l'individu, comme les unes aux autres, de façon extérieure, et, par là, suivant « une nécessité privée de liberté ». <sup>503</sup> La tendance est rationalisée par une « pensée *réfléchissante* » qui fait écho au rôle de « l'arbitre », et c'est ainsi que la tendance peut déboucher sur une satisfaction « universelle ».

En tant que pensante et en soi libre, la volonté se différencie elle-même de la particularité des tendances, et en tant que subjectivité simple de la pensée, la volonté se place au-dessus de leur contenu multiforme ; c'est ainsi qu'elle devient une volonté *réfléchissante*.<sup>504</sup> De cette manière, une telle particularité de la tendance n'est plus immédiate, mais n'est pour le vouloir la *sienne* puisque le vouloir s'enchaîne avec la tendance et se donne par là une singularité et une effectivité déterminées. Le vouloir est situé au point de vu où il choisit entre des inclinations, et il est (*libre*) *arbitre*.<sup>505</sup> Ce qui suit consiste en ce que les tendances particulières sont subordonnées à un universel, ce que Hegel appelle la félicité. Puisque cet universel est seulement une universalité de la réflexion, « il reste quelque chose d'extérieur à l'être particulier des tendances, et n'est rapporté à cet (être) particulier que par la volonté – de façon totalement, abstraite – singulière- et par le (*libre*) arbitre ». <sup>506</sup>

---

<sup>499</sup> E III, §473 Add., p.567 ; W 10, §473 Zusatz, pp. 295-296.

<sup>500</sup> Ibid.

<sup>501</sup> Bernard Mabilie, op. cité., 2007, p. 136.

<sup>502</sup> E III, §474, p. 272 ; W 10, §474, p. 296.

<sup>503</sup> Ibid.

<sup>504</sup> E III, §476, pp. 274-275 ; W 10, §476, p. 298.

<sup>505</sup> E III, §477, p. 275 ; W 10, §477, p. 198.

Bernard Bourgeois traduit « *die Willkür* » par l' « (*libre*) arbitre ». Bernard Mabilie le traduit par l' « arbitre ». Selon lui, *die Willkür* (l'arbitre) ne doit pas être confondu avec *die freie Willkür* (le libre arbitre) parce que l'arbitre est plus proche de l'arbitraire que du libre arbitre qui évoque une forme de liberté plus réfléchie. Je crois que, c'est à cause de cette différence que Bourgeois traduit ce terme par l' « (*libre*) arbitre », non pas par l' « libre arbitre ». Pour l'explication de Bernard Mabilie, voir *Cheminer avec Hegel*, p. 136

<sup>506</sup> E III, §469 Add., pp. 564-565 ; W 10, §469 Zusatz, p. 289.

La volonté, en tant que (libre) arbitre, est libre pour elle-même, en tant qu'elle est réfléchie en elle-même comme la négativité de son auto-détermination seulement immédiate. La volonté est tout d'abord « le processus de l'écartement et de la suppression d'une inclination ou d'une jouissance par une autre, et de la satisfaction, qui, tout autant, n'en est pas une, par une autre, à l'infini. »<sup>507</sup> Mais la vérité des satisfactions particulières est la satisfaction universelle, que la volonté *pensante* se donne comme but en tant que félicité.<sup>508</sup> Celle-ci est l'universalité du contenu seulement représentée, abstraite, qui *doit* seulement être.<sup>509</sup> Pour Hegel, aussi bien l'universel indéterminé de la félicité que la particularité immédiate des tendances et la singularité abstraite du (libre) arbitre sont, dans leurs extériorité réciproque, quelque chose de non vrai.<sup>510</sup> La félicité apparaît non point lorsque les tendances sont éradiquées, mais lorsqu'elles sont ordonnées à une fin plus haute qui leur donne sens et à laquelle elles donnent vie : la *liberté*. C'est pourquoi elles viennent se résoudre dans la volonté voulant ce qui est *concrètement universel*, le concept de la liberté. Cette volonté forme la fin visée par le développement de l'esprit pratique.<sup>511</sup> Une telle volonté est une « *volonté effectivement libre* ». <sup>512</sup>

### 1. 3. 3. La volonté de l'intelligence et l'intelligence de la volonté : l'esprit libre

La volonté libre effective chez Hegel est « l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique » ; cela veut dire que le formalisme, la contingence et l'être borné du contenu pratique précédent se sont supprimés par la volonté libre.<sup>513</sup> Moyennant la suppression de la médiation qui était incluse dans ce contenu, une telle volonté est la singularité immédiate posée par soi, mais une singularité qui est purifiée en la détermination universelle, en la liberté même. La volonté n'a cette détermination universelle comme son ob-jet et but qu'en tant qu'elle se pense, qu'elle sait ce concept qui est le sien, qu'elle est la volonté en tant que libre *intelligence*.<sup>514</sup> Nous pouvons dire que l'esprit libre est l'intelligence qui veut et la volonté qui pense. Pour le dire à

<sup>507</sup> E III, §478, p. 276 ; W 10, §478, p. 299.

<sup>508</sup> Ibid.

<sup>509</sup> E III, §480, p. 276 ; W 10, §480, p. 300.

<sup>510</sup> E III, §469 Add., p. 565 ; W 10, §469 Zusatz, pp. 289-290.

<sup>511</sup> Ibid.

<sup>512</sup> E III, §480, p. 277 ; W 10, §480, p. 300.

<sup>513</sup> E III, §481, pp. 277-278 ; W 10, §481, pp. 300-301.

<sup>514</sup> Ibid.

la manière de B. Mabille, « une pensée qui éclaire la volonté et une volonté qui fait entrer l'intelligence dans l'effectivité ».<sup>515</sup>

Lorsque l'esprit a surmonté le manque, lorsque son contenu n'est plus en désaccord avec sa forme, lorsque l'unité du subjectif et de l'objectif n'est plus formelle, mais *remplie*, lorsque, donc, l'idée constitue l'unique contenu de l'esprit, l'esprit subjectif a alors atteint la fin de sa visée ; et c'est ainsi qu'il passe dans l'esprit objectif.<sup>516</sup> *Ce dernier connaît que sa subjectivité constitue, en vérité, l'objectivité absolue elle-même*, « il ne se sait pas simplement dans lui-même comme idée, mais se produit comme un *monde* extérieurement *présent* de la liberté. »<sup>517</sup> Enfin, nous pouvons dire que, selon un syllogisme de la nécessité sous sa forme disjonctive, c'est l'esprit libre chez Hegel qui se scinde pour se manifester en esprit théorique et en esprit pratique. Le théorique est capable de dépassement de sa finitude pour s'unir à l'infinité du Sens dans l'esprit absolu, tandis que le pratique demeure dans l'ordre de la finitude même s'il se dépasse dans l'esprit objectif.

## Conclusion

Dans ce premier chapitre, nous avons porté notre attention sur la conception hégélienne de la nature, c'est-à-dire sur l'aspect naturel du monde, le monde naturel. La question à laquelle nous avons cherché à répondre ici, c'est le passage du monde naturel au monde historique. En analysant l'aspect naturel du monde, nous avons essayé de saisir la conception hégélienne de la nature. Selon Hegel, on confond le monde avec la nature, alors que le monde est « une collection de ce qui est spirituel et de ce qui est naturel ». Etant donné que l'aspect naturel du monde est aboli dans son aspect spirituel, il nous fallait montrer le commencement du processus de cette abolition. L'aspect spirituel commence par l'esprit subjectif dont la première division est l'*Anthropologie* qui a pour objet l'âme, ou l'esprit-nature. Pourtant, on rencontre ce concept en premier lieu dans la *Philosophie de la Nature*, plus précisément dans la *physique organique*. En analysant la conception hégélienne de la nature, nous

---

<sup>515</sup> B. Mabille, op. cité., 2007, p. 138

<sup>516</sup> E III, §444 Add., p. 543 ; W 10, §444 Zusatz, p. 240.

<sup>517</sup> Ibid.

avons vu que l'esprit-nature est l'objet du passage de la philosophie de la nature à celle de l'esprit.

Par l'âme ou l'esprit-nature (l'âme animale) qui est l'objet de l'*Anthropologie*, notre analyse est passée de la nature à l'esprit. L'esprit subjectif se déploie à partir de l'immédiateté de l'esprit-nature marqué par une appartenance primordiale à l'ensemble de la nature. L'esprit-nature est une unité de l'âme et du monde. Selon Hegel, le premier moment de l'esprit subjectif, l'âme, est « le *sommeil* de l'esprit ». Il y a deux types d'âmes : l'âme *naturelle* et l'âme *spirituelle*. La première constitue l'instance intérieure de la vitalité organique et, corrélativement, l'instance du sentiment particulier de soi-même et du corps *physiologique*, la seconde, qui est l'objet de l'*Anthropologie*, désigne l'instance de *l'affect universel*. L'âme *naturelle* ne se rapporte au corps qu'itérativement, organe après organe ; l'âme *spirituelle* se rapporte au corps de manière à chaque fois totale. Ensuite nous avons vu que la sensation, puis le sentiment, n'apportent pas une *scission*, mais une certaine *déhiscence* dans « l'unité de l'âme et du monde ». L'âme ne se distingue pas encore de son objet. Elle éprouve en elle tout l'univers dont elle est le reflet sans en avoir conscience. Autrement dit, elle ne l'oppose pas à soi.

La *séparation* du sujet et du monde naturel commence par la conscience parce que l'âme ne sent plus, mais elle devient conscience, c'est-à-dire une intuition sensible. Déployer les types de relation entre sujet et objet, c'est justement l'affaire de la *Phénoménologie*. Pour Hegel, celle-ci est l'itinéraire de l'âme qui s'élève à *l'esprit*, par l'intermédiaire de la *conscience*. Les trois étapes de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire la *conscience*, la *conscience de soi* et la *raison* traitent des structures primaires de la conscience dans son rapport à l'objectivité (au monde naturel). Celle-ci est utilisée ici au sens de ce qui *se tient devant ou contre*. Ce caractère « objectal » du monde fait qu'il apparaît à la conscience comme *déjà là*. L'objectivité est d'abord infructueusement visée par la *certitude sensible*, première attitude de la conscience, qui s'épuise dans une vaine quête de la singularité du pur « ceci ». L'objet de la *perception*, seconde attitude de la conscience, est la chose, ou plutôt la choséité. La conscience tente de saisir de manière unitaire, quitte à succomber à l'illusion d'une essence séparée des propriétés inessentiels, changeantes, de la chose. Enfin, *l'entendement*, troisième attitude de la conscience, construit l'objet à l'aide d'instruments d'universalisation : le concept de *force*, puis celui d'une *intériorité suprasensible* régissant l'extériorité phénoménale selon des lois. En analysant ces

attitudes de la Conscience, nous avons constaté que dans tous les cas, *le sujet et le monde naturel sont en face l'un de l'autre*, et que *la vérité du monde est en soi*.

Selon Hegel, c'est la conscience de soi qui nie le monde naturel, parce qu'elle est le désir, qui est le mouvement de la conscience qui prend possession des objets du monde naturel. Ce désir suppose le caractère phénoménal du monde, qui n'est qu'un moyen pour le soi. Le désir implique l'extériorité et l'absence de son objet. En examinant la conscience de soi, nous avons vu que le désir porte d'abord sur les objets du monde naturel, puis sur un objet déjà plus proche de lui-même, c'est-à-dire la vie. Enfin, le désir porte sur une autre conscience de soi ; c'est le désir qui se cherche lui-même dans le désir de la reconnaissance de l'homme par l'homme. Cette dernière attitude de la conscience de soi établit le passage du désir au travail. Nous avons vu que, selon Hegel, c'est par le *travail* que l'esprit subjectif accomplit une modification de sa relation à l'altérité qui *le délivre du monde donné ou trouvé déjà là*, parce que l'œuvre issue du travail n'est plus extérieure au sujet, elle est l'extériorisation de celui qui travaille. Tandis que le sujet qui désire est conditionné par ce qui a son principe hors de lui-même, le sujet qui travaille est fondement de son autre. L'œuvre issue du travail n'est pas cet autre que le sujet n'est pas et n'a pas, mais cet autre qu'il produit. A partir de là, nous avons constaté que *le monde naturel n'est plus devant moi que phénomène, manifestation ; la vérité de ce monde n'est plus en lui, elle est en moi*. Dès lors, il s'agit du *passage du monde naturel au monde historique*. Cela signifie que *le monde n'a plus de subsistance en soi. Il ne subsiste que par rapport à la conscience de soi*.

Le monde chez Hegel, qui était présent en germe au sein de la dialectique du Maître et de l'esclave dans le moment de la conscience de soi, *se montre, au sens propre, par la raison*, mais à ce niveau *ce monde n'est pas encore entièrement un monde engendré*. Le développement de la raison passe de la description aux lois observables. Autrement dit, l'intérêt préalable de la raison s'efforce de découvrir à travers l'observation ce qui est universel dans le monde empirique. Auparavant, la conscience cherchait à se sauver du monde, maintenant elle veut se retrouver dans ce monde-là. La raison observe le monde afin de justifier qu'il l'exprime elle-même. Dans cet objectif, la raison envisage des choses : la classification des espèces, les lois de la nature. C'est dire qu'elle cherche dans quelle mesure la nature peut offrir à la raison un reflet d'elle-même. En observant la nature *inorganique*, la nature *organique* et l'individualité *humaine*, elle se trouve elle-même comme une chose, un être, mais

non pas comme un acte. Selon Hegel, par la négation de l'être immédiat, il s'agit d'*un passage de l'observation à l'action*, de la raison qui connaît le Soi comme être à la raison qui se produit elle-même. L'objet de la raison n'est plus désormais un simple objet (*Gegenstand*), mais l'« affaire (*Sache*) » de la raison. C'est dans la raison *active* que se réconcilient le sujet et l'objet. Dès lors, nous avons constaté que le monde de la raison *observante* est maintenant un *monde spirituel*, à savoir un *monde historique*. C'est dans ce monde que la raison réconcilie le sujet et l'objet. Cependant, selon Hegel, cette réconciliation ne se fait encore que sous le signe de la *subjectivité*. Autrement dit, la raison est l'unité *subjective* de la conscience et de la conscience de soi.

En analysant les figures de la *conscience*, de la *conscience de soi* et de la *raison*, nous avons constaté qu'elles demeurent structurées par *la séparation du sujet et du monde*. Selon Hegel, cette séparation est surmontée par l'esprit, parce que l'essence de l'esprit est la *liberté*. C'est l'esprit qui s'élève au-dessus de la nature et devient libre. En analysant l'*Anthropologie*, nous avons constaté que l'âme n'était la vérité que comme *totalité immédiate*, sans *conscience*. En examinant la *Phénoménologie*, nous avons vu que cette totalité était scindée entre le Moi et l'objet extérieur à moi. Selon Hegel, l'esprit s'est déterminé comme la vérité de l'âme et de la conscience. Il ne prend son commencement que dans son être et ne se rapporte qu'à ses propres déterminations. C'est pourquoi l'esprit est dépourvu d'opposition. L'esprit est savoir de l'unité du subjectif et de l'objectif, c'est-à-dire savoir de la raison.

L'esprit est d'abord esprit *subjectif*. Ce dernier est étudié concrètement par la *Psychologie*. Dans ce moment de l'esprit, la vérité a la forme de la vérité, c'est-à-dire encore quelque chose d'*abstrait* ou de *formel*, ou l'identité formelle du subjectif et de l'objectif. C'est pourquoi, selon Hegel, l'esprit n'est pas encore *véritablement* esprit, parce que son existence, le savoir, n'est pas encore absolue avec son concept. Pour cette raison, l'esprit ne *se sait* pas encore comme tel. Autrement dit, il ne se sait pas encore « absolument identique à son objet ». Il se trouve borné par l'objet. Selon Hegel, la fin visée par l'esprit, c'est de *produire* le remplissage objectif et la liberté de son savoir. Ainsi, nous constatons que selon Hegel l'esprit est une activité *créatrice*, pas un simple *accueil* du donné. Mais, comme l'esprit est seulement l'esprit subjectif, ses productions restent plus ou moins des productions *idéelles*.

Comme l'esprit est déterminé dans son commencement, nous avons vu qu'une telle détermination est la détermination doublée : celle de l'*étant* et celle du *sien*. Suivant la première, l'esprit trouve dans lui-même quelque chose comme étant. Suivant la seconde, il le pose comme le *sien*. Selon Hegel, ce chemin de l'esprit est d'être *théorique* et *pratique*. Dans l'esprit subjectif théorique, l'esprit a affaire avec le rationnel en tant que sa détermination immédiate, et de la pose comme le sien. L'objet devient subjectif, mais il y a encore un contenu de l'objet qui demeure en dehors de l'unité avec le sujet. Puisque le subjectif a, dans son immédiateté, quelque chose qui appartient à la singularité de l'individu, il n'a immédiatement encore aucune objectivité vraie. A l'opposé, dans l'esprit subjectif pratique, l'esprit n'a pas un point de départ. C'est-à-dire qu'il ne commence pas par l'objet apparemment subsistant-par-soi, mais par ses propres buts et intérêts. L'esprit théorique et l'esprit pratique sont encore dans la sphère de l'esprit subjectif en général. La forme de savoir dans ces deux modes n'est pas encore remplie d'une façon vraie, parce qu'ils n'ont tout d'abord qu'une vérité *formelle*. C'est pourquoi les productions de l'esprit subjectif sont *formelles*.

Selon Hegel, il y a deux dimensions à la production de l'esprit subjectif : vers l'*intérieur* et vers l'*extérieur*. La production de l'esprit subjectif théorique vers l'*intérieure* est seulement son monde *idéal* ou le monde du *Sens*. L'esprit subjectif pratique vers l'*intérieure* n'a affaire qu'avec des auto-déterminations. Il y a ici une véritable extériorisation et un « engendrement du monde ». Pour ce qui concerne la dimension vers l'extérieur, nous avons constaté que les produits de l'esprit subjectif sont, dans l'esprit théorique, le *mot*, et, dans l'esprit pratique, la *jouissance*, pas encore l'action et l'opération. Nous avons ainsi vu que selon Hegel, dans ces manières d'être de l'esprit, nous partons de la *séparation* apparente du *subjectif* et de l'*objectif*. L'unité de ces déterminations opposées se fait dans l'esprit *libre* qui est intelligence qui veut et qui est volonté qui pense. L'esprit libre se déploie plutôt dans l'esprit *objectif* et dans l'esprit *absolu*. L'esprit subjectif est encore l'extériorisation de l'esprit à partir de lui-même dans le cadre *formel* et *abstrait* puisque l'esprit, comme esprit subjectif, n'est pas encore rempli d'une façon vraie. Cette extériorisation de l'esprit déploie de part en part une « seconde nature » ou « un monde historico-culturel » qui se fait, au sens propre, dans l'esprit objectif.

Finalement, en étudiant le processus du passage du monde *naturel* au monde *historique*, nous avons remarqué qu'avec l'âme, une déhiscence apparaît dans la

nature, mais la scission entre le sujet et le monde naturel commence par la *conscience*. Par l'intermédiaire de la *conscience*, de la *conscience de soi* et de la *raison*, nous passons par étapes du monde *naturel* au monde *spirituel* ou *historique* ou *humain*. Nous constatons que le « monde » se montre, au sens propre, par le moment de la raison, mais à ce niveau *ce monde n'est pas encore entièrement un monde engendré*, autrement dit, un monde *humain*, ou un monde *historico-culturel*. Par l'esprit subjectif, parce que l'esprit est son extériorisation à partir de lui-même dans le cadre *formel* et *abstrait*, et parce que l'esprit n'est pas encore rempli d'une façon vraie, le monde qui se montre à ce niveau n'est pas encore tout à fait le monde engendré. Enfin, nous constatons que, dans tous ces moments de l'esprit *subjectif*, l'esprit découvre le *monde comme un donné contingent*. En l'intériorisant, l'esprit subjectif surmonte cette contingence. Pourtant, cette intériorisation ne fait pas disparaître l'extériorité du monde.

## CHAPITRE 2 : ENGENDRER UN MONDE

### Introduction

L'esprit ne peut être, pour Hegel, pleinement conscience de soi et devenir ainsi esprit que par le monde qu'il crée. Nous constatons que, pour lui, l'esprit « objectif »<sup>518</sup> est l'esprit qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée un monde dans lequel il peut se retrouver lui-même. À l'opposé de l'esprit absolu qui relève de l'infini, l'« esprit objectif » a en commun avec l'esprit subjectif de n'appartenir qu'au domaine de l'esprit fini, qui est celui de l'inadéquation du concept et de la réalité. L'esprit objectif occupe donc une zone intermédiaire. Sa tâche consiste à *mettre en œuvre la liberté en « engendrant » un monde, « une seconde nature »*<sup>519</sup> pour que l'accomplissement de l'esprit subjectif consiste à *se dégager de l'appartenance au monde naturel, à mettre à distance ce monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté*. La liberté devient effective ou réalisée dans l'existence seulement au niveau de l'esprit objectif. Maintenant nous allons regarder ce que Hegel comprend par l'esprit objectif.

À partir de la sphère de l'esprit objectif de l'*Encyclopédie*, et plus encore de son développement en *Principes de la philosophie du droit*, nous voyons que, dans l'*Encyclopédie*, Hegel définit l'esprit *objectif* comme l'esprit se développant « dans la forme de la *réalité* comme d'un *monde* à produire et produit par lui, dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente ».<sup>520</sup> Mais, continue Hegel, « l'activité

---

<sup>518</sup> Dans ce chapitre, nous utiliserons très souvent l'adjectif "objectif" et le terme "objectivité". Nous devons tout de suite souligner que pour Hegel, ils n'ont rien à voir avec des « objets » naturels. Ce dont il s'agit ici, c'est la formation d'une réalité extérieure grâce au but posé par le sujet et par ses efforts réels pour réaliser ce but. Autrement dit, ce dont il s'agit ici par ces termes, ce n'est pas le monde des choses naturelles, mais de la « seconde nature » que le sujet reconnaît seule comme la sienne : le Droit au sens hégélien.

<sup>519</sup> PPD, §4, p. 151 ; W 7, §4, p. 46.

<sup>520</sup> E III, §385, p. 180 ; W 10, §385, p. 32.

finalisée de cette volonté consiste à réaliser son concept, la liberté, dans le côté extérieurement objectif, afin que celui-ci soit en tant qu'un monde déterminé par une telle volonté, de sorte qu'elle soit en lui auprès d'elle-même, enchaînée avec elle-même, que le concept soit, par là, achevé en l'Idée. »<sup>521</sup> Donc ce qui caractérise l'esprit objectif, c'est une activité créatrice de l'histoire humaine, c'est-à-dire la liberté, qui va permettre à l'esprit de prendre conscience de soi. Or, regardons un paragraphe de la *Philosophie du droit* :

« Le terrain du droit est, de manière générale, le *spirituel*, et sa situation et son point de départ plus précis sont la *volonté* qui est *libre*, si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature ».<sup>522</sup>

Les citations de l'*Encyclopédie* nous montrent que la tâche de l'esprit objectif consiste à *mettre en œuvre la liberté en « engendrant » un monde*. Et, la citation de la *Philosophie du droit* nous fait voir que le monde engendré est la seconde nature produite à partir de l'esprit lui-même, et que ce monde est le domaine de la liberté effectuée qui est le système du droit. Hegel va donner la signification très générale du droit : « il (le droit) est de ce fait, de manière générale, la liberté en tant qu'idée ».<sup>523</sup> Rappelons-nous que, pour lui, l'Idée est le concept réalisé. Dès lors, on précise que, pour Hegel, comme l'a dit Bernard Quelquejeu, « en étant un concept qui s'effectue, le droit peut être le fondement de cet « empire de la liberté effectivement réalisée », en quoi consiste l'esprit objectif. »<sup>524</sup> Nous devons donc partir d'une étude du droit pour comprendre et expliquer l'esprit objectif qui signifie « engendrer le monde ». Maintenant, on doit préciser ce que Hegel entend par le droit.

Nous voyons que le droit et le libre vouloir se promeuvent simultanément. Par volonté l'esprit s'oppose à la nature, et il ne peut que se vouloir lui-même absolument.

---

<sup>521</sup> E III, §484, pp. 281-282 ; W 10, §484, p. 303.

<sup>522</sup> PPD, § 4, p. 151 ; W 7, §4, p. 46.

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

Le thème de la seconde nature qui est un thème aristotélicien, comme l'a souligné J. -F. Kervégan, est « une des clés de la compréhension de la doctrine de l'esprit objectif : il s'y découvre en effet que la 'nature' de l'esprit est d'être toujours seconde, médiatisée par sa propre objectivation dans les institutions juridiques, sociales et politiques ». Cf. PPD., note 3, p. 151.

<sup>523</sup> PPD, §29, p. 174 ; W 7, §29, p. 80.

<sup>524</sup> Bernard Quelquejeu, *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris : Seuil, 1972, p. 228.

Dès lors, « la volonté nous fait passer de l'esprit subjectif à l'esprit objectif ».<sup>525</sup> Le droit est l'« être-là de la volonté libre » : « qu'un *être-là* en général soit l'être-là de la *volonté libre*, tel est le *droit*. »<sup>526</sup> Le droit est un phénomène de la volonté. Nous pouvons dire avec A. Honneth que cette formulation encore largement obscure trouve une explication dans le paragraphe suivant : « chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit en propre, parce qu'il est l'être-là de la liberté dans une de ses déterminations propres. »<sup>527</sup> Hegel ajoute que, « quand on parle de l'opposition de la moralité, de l'éthicité avec le droit, on entend par droit seulement le premier, le droit formel de la personnalité abstraite. La moralité, l'éthicité, l'intérêt de l'Etat, chacun des ces degrés est un droit en propre, parce que chacune de ces figures est une détermination et un être-là de la *liberté*. »<sup>528</sup> À partir de là, le droit ne se réduit pas au droit juridique. Pour Hegel, le droit n'est pas, à la différence de Kant, limitation, mais réalisation effective de la liberté dans l'être-là.<sup>529</sup> Pour Hegel, les trois ordres juridique, moral et éthique reposent, sur l'idée de liberté, sur le libre vouloir. Nous avons noté que la tâche de l'esprit objectif consiste à *mettre en œuvre la liberté en engendrant un monde, une seconde nature*.<sup>530</sup> Maintenant nous voyons que le fondement d'« engendrer un monde » est le droit qui est la liberté en tant qu'idée, que le droit dans le sens hégélien est « une seconde nature ».

Nous avons découvert que « chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit en propre », et que la liberté se développe en trois secteurs que couvre l'esprit objectif : le droit abstrait, la moralité et l'éthicité. Chacun correspond à un stade de l'Idée de la volonté libre dans son développement. Le droit abstrait correspond à la volonté immédiate, la moralité à la volonté réfléchie ou subjective, l'éthicité à la volonté substantielle. Les trois figures qui incarnent les déterminations de la liberté sont respectivement la personne (juridique), le sujet (moral) et le membre d'un État. Parler de liberté de l'homme reste une abstraction si les conditions effectives de cette liberté ne sont pas déterminées. C'est pourquoi le droit est

<sup>525</sup> Jean Hyppolite, **Notice de Principes de la Philosophie du Droit**, trd. Par André Kaan, Paris : Gallimard, 1940, p. 10.

<sup>526</sup> PPD., §29, p 174. ; W 7, §29, p.80.

<sup>527</sup> PPD, §30, pp. 175-176 ; W 7, §30, p. 83 : Et de plus, cf. Axel Honneth, **Les Pathologies de la Liberté : Une Réactualisation de la Philosophie du Droit de Hegel**, trad. Franck Fischbach, La Découverte, paris, 2008.

<sup>528</sup> PPD, §30, p. 176 ; W 7, §30, p. 83

<sup>529</sup> PPD, §29, p 174. ; W 7, §29, p. 80.

Hegel renvoie à la Doctrine du droit de Kant, Introduction, § B et C.

<sup>530</sup> PPD, § 4, p. 151 ; W 7, §4, p. 46

indispensable pour régler les relations qui naissent de la rencontre des volontés individuelles. Cependant Hegel dit que « l'esprit, dans l'immédiateté de sa liberté absolue, est un (individu) singulier, mais qui sait sa singularité comme volonté absolument libre, il est (une) personne ; le se-savoir abstrait et, dans cette mesure, *subjectif*, de cette liberté. »<sup>531</sup> Le « droit abstrait » est la forme la plus pauvre, la plus abstraite possible de la réalisation de la liberté. Pour subsister, l'homme a besoin de plusieurs *objets*. Donc, la volonté libre trouvera sa forme concrète de réalisation dans la propriété, dans l'*objet*. Du point de vue de la réalisation de la liberté, le droit abstrait est une forme « pauvre ».

Pour dépasser l'abstraction de la personne juridique, il faut accomplir une intériorisation qui fait apparaître l'homme de l'esprit objectif comme un sujet moral.<sup>532</sup> Alors que la personne juridique inscrivaient sa liberté dans un droit abstrait, le sujet moral concentre en quelque sorte sa liberté en soi. Une identité profonde de l'individu apparaît donc à travers ses choix, et une densité morale de sujet libre apparaît. Comme le dit Eugène Fleischmann, la dialectique du droit abstrait nous fait passer du monde empirique des choses au monde de la liberté où l'homme se considère supérieur au monde extérieur.<sup>533</sup> « *D'un côté nous voyons l'homme, un homme qui est conscient de sa liberté, définie pour le moment comme indépendance du monde extérieur donné (vorhandene Welt), et de l'autre côté, le monde objectif, extérieur, existant en soi-même.* »<sup>534</sup>

Cependant, à l'égard de toutes les conditions empiriques et sociales, l'indépendance de la moralité (au sens kantien) est, pour Hegel, le *vide*. Hegel réconcilie la personne juridique et le sujet moral par la réalité historico-sociale.<sup>535</sup> En d'autres termes, une telle réconciliation peut être accomplie dans l'éthicité (*Sittlichkeit*). En tant que « seconde nature », l'éthicité est la dernière sphère de l'esprit objectif, comme le dit J. -F. Kervégan, « de l'humanité sociale et

---

<sup>531</sup> E III (1817), §403, p. 148.

<sup>532</sup> E III, §503, p. 293 ; W 10, §503, p. 312.

« Le *moral* doit, note Hegel, être pris dans le sens plus large suivant lequel il ne signifie pas simplement ce qui est moralement *bon*... Mais le moral a ici la signification d'une détermination du vouloir, ... ».

<sup>533</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., 1992, p. 66.

<sup>534</sup> Ibid.

<sup>535</sup> Pour désigner le rapport actif de l'Idée aux formes concrètes de la réalité, en particulier de la réalité sociale et historique, comme le souligne Roland Maspétiol : « Hegel utilise moins les termes 's'exprime', 'se manifeste' que de formules telles que 's'incarne', 'se réalise', 's'accomplit', 'engendre'. » L'activité des hommes construit l'esprit objectif selon les lois de sa propre dialectique immanente. Roland Maspétiol, *Esprit objectif et Sociologie Hégélienne*, Vrin, 1983, 28

politique »<sup>536</sup>. « La *vie éthique* (*Die Sittlichkeit*) est l'accomplissement de l'esprit objectif, la vérité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif eux-mêmes ».<sup>537</sup> Avec André Lécivain, nous pouvons dire que l'éthicité présentera la réconciliation ou l'unité concrète et objective, autrement dit sociale et historique, de l'individu, d'abord seulement reconnu comme personne juridique, puis comme subjectivité pleinement consciente de l'infinité de sa liberté, avec le monde dans lequel il vit, et qui est celui issu de l'idéologie et de la pratique révolutionnaires, le monde dans lequel la liberté de chacun doit aussi être celle de tous.<sup>538</sup> Logiquement parlant, l'éthicité est la réunification de la particularité et de l'universalité dans la singularité.

L'unité de l'esprit objectif est donc celle d'un processus. Telle unité veut dire que deux dimensions sont unies : celle de la subjectivité au sens de ce qui est intérieur et celle de l'objectivité au sens de ce qui est extérieur. Telle unité ne peut se faire dans le droit ou la morale parce qu'ils sont abstraits. *L'unité dans l'ordre du monde engendré par l'esprit ne peut donc pas se faire hors d'espaces culturels*, c'est-à-dire que dans la coutume, l'usage, la manière de faire. Nous sommes désormais dans cette « seconde nature » ou dans le monde historico-culturel où l'activité de l'esprit objectif ne se réduit pas à l'émiettement des efforts et des déceptions individuelles.

Hegel emploie la moralité et l'éthicité pour désigner deux aspects de la vie morale. Alors que le premier aspect se situe au niveau de la réflexion, le second aspect, comme le dit R. Derathé, souligne le caractère substantiel de la vie morale qui est une morale effectivement réalisée dans les mœurs, les institutions, appelée tantôt monde éthique, tantôt substance éthique.<sup>539</sup> L'éthicité est l'exposition de l'idée de la liberté dans son effectivité et sa totalité.<sup>540</sup> L'éthicité est donc l'aboutissement de tout le processus du droit. Autrement dit, pour Hegel, l'éthicité comme moment du droit exprime la forme accomplie du droit, celle qui rassemble et réunifie tous les aspects qui sont apparus, sous des formes provisoires et incomplètes, dans ses réalisations antérieures, le « droit abstrait » et la « moralité ».<sup>541</sup>

---

<sup>536</sup> J. -F. Kervégan, op. cité., 2011, p. 20.

<sup>537</sup> E III, §513, p. 299 ; W 10, §513, p. 317.

<sup>538</sup> André Lécivain, **Hegel et l'Éthicité : Commentaire de la troisième partie des « Principes de la Philosophie du Droit »**, Paris : J. Vrin, 2001, p. 39.

<sup>539</sup> Roberth Derathé, p. 9. (Nos références à Roberth Derahté sont de sa préface de **Principes de la Philosophie du Droit** de Hegel, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, avec la collaboration de Jean-Paul Frick, Paris : J. Vrin, 1989)

<sup>540</sup> PPD, §142, p. 315 ; W 7, §142, p. 292.

<sup>541</sup> Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey, **Hegel et la société**, Paris : PUF, 1987, p. 16.

Comme le dit G. P.-Bonjour, le fondement ultime de la rationalité du droit est, pour Hegel, l'histoire.<sup>542</sup> Le contenu du droit est fonction du caractère national d'un peuple. Ce qui revient à dire que le fondement du droit est transjuridique puisqu'il réside dans l'histoire.<sup>543</sup> Ce sont dans les formes culturelles qu'édifient les hommes, que l'esprit se manifeste. L'esprit se manifeste dans l'histoire sous la forme de peuples. Les peuples sont, selon lui, ce que sont leurs actes. Ce qui importe ainsi dans la vie d'un peuple, ce sont ses œuvres. Chacune des grandes cultures historiques exprime une étape du devenir de l'esprit et exprime donc l'esprit d'un peuple, l'esprit incarné dans un peuple particulier. C'est à travers les grandes cultures historiques que l'esprit accomplit son œuvre de développement de soi, qu'il explicite comme résultat ce qu'il commence par être en germe. Ce lien permet de concevoir le processus historique dans sa réalité concrète.

Nous pouvons dire que l'histoire est, pour Hegel, l'œuvre des individus historico-mondiaux et des peuples. L'effectivité de l'individu, sa réalité qui définit ce qu'il est, ne réside ni dans son intériorité psychique, ni dans le monde extérieur qui l'entoure, mais dans l'unité de l'être donné et de l'être fait, produit par ses actes, elle correspond au monde de l'individu en tant qu'il est. C'est pourquoi Hegel dira que l'individualité est son monde et qu'il faut comprendre l'individu à partir de son monde : « l'individualité est ce qu'est son monde, en tant que monde sien ; elle-même est le cercle de sa propre opération, cercle dans lequel elle s'est présentée comme réalité effective, et, sans plus, elle est seulement l'unité de *l'être en tant que déjà donné et de l'être en tant que construit* ».<sup>544</sup> Cependant l'individu pour Hegel n'est qu'une abstraction. L'unité organique véritable, l'universel concret, est pour lui le peuple. L'esprit d'un peuple est ce qui réconcilie le devoir-être (*sollen*) et l'être. C'est une réalité historique qui dépasse infiniment l'individu, mais qui lui permet de se trouver lui-même sous une forme objective. L'esprit, dit la Phénoménologie, doit découvrir qu'il n'est pas seulement Moi, mais Nous : « un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un Moi. »<sup>545</sup>

Dès lors, le monde historique est édifié sur la base de leurs idées et de leurs actions. Et nous pouvons dire également que l'histoire mondiale est l'œuvre des

---

<sup>542</sup> Guy Planty-Bonjour (Sous la direction de), « Droit, Violence et Liberté selon Hegel » (pp. 205-237), dans **Droit et Liberté selon Hegel**, Paris : PUF, 1986, p. 236.

<sup>543</sup>G. Planty -Bonjour, op. cité., 1986, pp. 236-237.

<sup>544</sup> PhE, I, p. 256 ; W 3, p. 232.

<sup>545</sup> PhE, I, p. 154 ; W 3, p. 145.

individus, des peuples, et de l'esprit qu'ils incarnent. C'est pourquoi l'histoire se révèle être le théâtre dans lequel se joue l'accomplissement de l'Esprit. Et ses acteurs sont les hommes ou, plus exactement, les peuples. À partir de là, Hegel dira que l'histoire est l'apparition de la liberté. Et, celle-ci est configuratrice de monde. Dans l'analyse de Hegel à propos de l'histoire mondiale, la liberté est essentiellement importante.

C'est dans la *Philosophie de l'histoire* que Hegel va illustrer la dimension constituante de l'esprit à travers les époques et les peuples. En articulant l'époque et l'esprit du peuple, Hegel montre que l'esprit n'est pas une abstraction conceptuelle dont la seule dimension est théorique et pensante. L'histoire commence, selon Hegel, à l'Est et s'achève à l'Ouest. Elle commence par des sociétés où n'est reconnue que la liberté d'un seul, c'est-à-dire où « un seul homme est libre » et où la liberté n'est qu'en soi, et elle finit avec des sociétés dans lesquelles tous les hommes sont libres. Par exemple, le Monde grec et le Monde romain étaient des cultures dans lesquelles l'individualité a trouvé sa place. Mais ce n'était pas encore l'individualité accomplie. C'est une individualité qui reste encore limitée. C'est pourquoi, le Monde grec ne sait pas encore que tous les hommes sont libres. Il ne connaît que la liberté de quelques-uns, parce qu'il ignore encore la véritable nature de la liberté. Du point de vue de la liberté, selon Hegel, le Monde romain a connu une situation semblable à celle du Monde grec : seuls quelques-uns y étaient libres. Le principe de la liberté universelle de tous les hommes est introduit, selon Hegel, par le christianisme. Du point de vue de la liberté, durant l'histoire, l'esprit s'exprime dans l'Est, le Monde grec et romain, le Moyen Age, la Reforme, le siècle des Lumières, la Révolution française. Chaque culture présente des traits originaux. Leur succession permet ainsi de suivre la trame du développement de l'esprit. Celui-ci progresse dans la conscience qu'il a de lui-même en s'inscrivant dans les cultures successives.

Comme les explications présentées sous le chapitre intitulé « engendrer un monde » nous le montrent, dans le cadre de l'esprit objectif, il s'agit de mettre en œuvre la liberté en « engendrant » un monde, une « seconde nature ». Nous avons vu que le fondement de l'esprit objectif qui signifie « engendrer un monde est le droit qui est la liberté en général en tant qu'idée. Dès lors, nous avons constaté que le droit dans le sens hégélien est « une seconde nature ». Et celle-ci est le monde produit à partir de l'esprit lui-même, celui où est la liberté effectuée qui est le système du droit. Et, nous avons remarqué que cette liberté s'inscrit dans le monde en déployant trois

types de lois : juridique, morale et éthique. Les trois figures qui incarnent les déterminations de la liberté sont respectivement la personne (juridique), le sujet (moral) et le membre de l'État. La liberté subjective de la personne dans le droit et la liberté vide du sujet moral sont dépassées dans l'éthicité (*Sittlichkeit*). Dans ces trois figures où l'esprit se réalise comme « seconde nature », le monde est de plus en plus historico-culturel. La manière « naturelle-historique » du monde de l'esprit subjectif est dépassée dans la manière « historico-culturelle » du monde de l'esprit objectif. Regardons de plus près l'esprit objectif ou le monde à engendrer en analysant les niveaux du droit.

## **2. 1. La réalisation abstraite de la liberté : le moment du droit abstrait**

Nous avons constaté que Hegel organise l'esprit objectif ou le monde à engendrer à partir de l'idée du droit, et que le droit est, pour lui, la liberté en général en tant qu'idée. Puisque l'Idée est, pour lui, le concept réalisé, «le système du droit est le règne de la *liberté réalisée* (*der verwirklichten Freiheit*) »<sup>546</sup>. De plus, nous avons noté que chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit en propre, et que, lorsqu'on parle de l'opposition de la moralité, de l'éthicité avec le droit, on entend par droit seulement le droit formel de la personnalité abstraite. On constate que le droit abstrait n'est pas, pour Hegel, tout le droit, mais il n'en est au contraire qu'un moment, le moment abstrait du concept de droit. Mais pourquoi est-il abstrait ? Parce qu'à ce niveau, « le droit n'est d'aucun lieu ni d'aucun temps ». C'est pourquoi « le droit abstrait ne donne pas à la liberté objective son contenu (celui-ci est d'ordre social et politique), mais il définit la forme universelle de cette liberté. Il est, en ce sens, indépassable. »<sup>547</sup>

Nous avons vu que le droit est un phénomène de la volonté libre. Le droit abstrait correspond donc à la volonté immédiate. La volonté libre se pose immédiatement dans l'existence comme volonté de la personne. Vouloir la personne, c'est vouloir la propriété privée qui en est la manifestation extérieure.<sup>548</sup> La volonté singulière, l'homme, a besoin de plusieurs objets pour subsister. Donc, la volonté

---

<sup>546</sup> PPD, § 4, p. 151 ; W 7, §4, p. 46.

<sup>547</sup> J.-F. Kervégan, **Préface de Principes de la Philosophie du Droit**, trd. Par J.-F. Kervégan, Paris : PUF, 2013, pp. 59-60.

<sup>548</sup> J. Hyppolite, *Notice*, p. 20.

libre trouvera sa forme concrète de réalisation dans la propriété, dans l'*objet*. Cela veut dire que la propriété est la présence de la volonté libre dans une chose extérieure. Pour qu'une chose m'appartienne, il ne suffit pas qu'elle porte la marque de ma volonté,<sup>549</sup> mais ma possession doit être reconnue par les autres personnes. À partir de là, on constate que la sphère du droit abstrait est structurée en son entier par la relation de la personne aux choses et autres personnes, et que la propriété n'est qu'une relation entre le besoin humain et sa satisfaction. Le droit abstrait est donc le droit de la personne, et par là il faut entendre qu'il assure à la personne une existence effective tout d'abord dans la propriété, puis dans le contrat, et enfin dans l'injustice. En analysant ces trois sphères du droit abstrait, nous essayerons de montrer le développement d'un processus de la relation subjective entre des choses et des hommes vers la relation objective entre les deux ; en d'autres termes, étape par étape un développement d'un processus du monde subjectif vers le monde objectif.

### 2. 1. 1. La première forme de la liberté dans l'être-là : la propriété

Tout d'abord, citons un paragraphe de l'*Encyclopédie*, Hegel écrit :

« L'esprit, dans l'immédiateté de sa liberté qui est pour elle-même, est un (individu) *singulier*, mais qui sait sa singularité comme volonté absolument libre ; il est (une) *personne*, le se-savoir de cette liberté, lequel savoir, en tant qu'il est dans lui-même *abstrait* et *vide*, n'a pas encore en lui-même sa particularité et son remplissement, mais en une *Chose* extérieure. »<sup>550</sup>

La volonté libre n'est rien dans son immédiateté, elle est en soi abstraite et *vide*. Pour devenir *autre* qu'elle ou pour n'être pas seulement subjective, mais en même temps objective, c'est-à-dire pour être comme Idée, la personne doit donner à sa liberté une chose extérieure.<sup>551</sup> En d'autres termes, envisagée sous l'aspect de la conscience, la personne n'est encore que la personnalité subjective ; pour devenir objective, c'est-à-dire pour s'affirmer dans l'existence concrète, la personne doit

---

<sup>549</sup> PPD, §44, p. 191 ; W 7, §44, p. 106.

<sup>550</sup> E III. §488, p. 286 ; W 10, §488, p. 306.

„Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seien- den Freiheit ist *einzelner*, aber der seine Einzelheit als absolut freien Willen weiß; er ist *Person*, das Sichwissen dieser Freiheit, welches als i n sich *abstrakt* u n d *leer* seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen *Sache* hat.“

<sup>551</sup> PPD, § 41, p. 188 et Add., p. 616 ; W 7, §41 et Zusatz, p. 102.

trouver dans une chose extérieure (*äußerlichen Sache*) sa détermination et son contenu. La sphère extérieure est ce qui diffère immédiatement de la volonté qui constitue la sphère de sa liberté, la chose extérieure.<sup>552</sup>

Dans la suite du même paragraphe de l'*Encyclopédie*, Hegel ajoute que « celle-ci (la Chose extérieure) est, par rapport à la subjectivité de l'intelligence et de l'arbitre, comme un être sans volonté dépourvu de droit, et cette subjectivité fait d'elle son accident, la sphère extérieure de sa liberté, - une *possession*. »<sup>553</sup> C'est le premier moment objectif de la volonté libre en soi qui est le *procès d'appropriation*. Celui-ci conduit à l'affirmation d'un « droit d'appropriation absolu de l'homme sur toute chose ». <sup>554</sup> Dans ce rapport de possession, c'est la liberté qui est réelle, active, tandis que les objets extérieurs ne sont que la propriété possible de l'homme. Selon Hegel, comme les choses n'ont pas de volonté en elles-mêmes<sup>555</sup>, la personne a le droit de se les approprier, de les soumettre à sa volonté.<sup>556</sup> Ce droit d'appropriation est revendiqué par une singularité abstraite et exclusive, ne prenant en considération que son propre intérêt. C'est le besoin qui pousse l'homme à s'approprier les choses, à les faire siennes. La différence entre la possession et la propriété, Hegel la précise :

« Le prédicat pour lui-même simplement pratique du Mien, que la Chose reçoit, du fait du jugement de la possession, tout d'abord dans la mainmise (appropriation) extérieure sur elle, a cependant ici la signification, que, moi, je mets en elle (dans la Chose) ma volonté personnelle. Moyennant cette détermination, la possession est (une) *propriété*, possession qui, comme possession, est (un) *moyen*, mais, comme être-là de la personnalité, (un) *but*. »<sup>557</sup>

La Une chose peut m'appartenir lorsqu'elle porte la marque de ma volonté. En d'autres termes, la personne « dépose » une volonté dans une chose dépourvue de volonté.<sup>558</sup> La possession perd donc son caractère d' « arbitre » étant donné qu'elle

---

<sup>552</sup> PPD, § 41, p. 188; W 7, §41, p. 102.

<sup>553</sup> E III. § 488, p. 286; W 10, § 488, p. 306

<sup>554</sup> PPD, § 44, p. 191 ; W 7, §44, p. 106.

<sup>555</sup> PPD, § 42, p. 188 ; W 7, §42, p. 103.

<sup>556</sup> PPD, § 44 Add., p. 616 ; W 7, §44 Zusatz, pp. 106-107.

<sup>557</sup> E III. § 489, p. 286 ; W 10, §489, p. 307.

„Das für bloß praktische Prädikat des *Meinigen*, welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz *Eigentum*, der als Besitz *Mittel*, als Dasein der Persönlichkeit aber *Zweck* ist.“

<sup>558</sup> PPD, §43, p. 189 ; W 7, §43, p. 104.

relève de ma volonté immédiate, et elle devient « propriété ».<sup>559</sup> Dès lors, la propriété chez Hegel est la présence de la volonté libre dans une chose extérieure.

Hegel souligne que « ce qu'il y a de rationnel dans la propriété ne réside pas dans la satisfaction des besoins, cela tient au contraire au fait que la simple subjectivité de la personnalité s'abolit ».<sup>560</sup> C'est pourquoi, envisagée du point de vue du besoin, « avoir une propriété n'est plus qu'un simple moyen de satisfaire ce besoin » ; mais, du point de vue de la liberté, « la propriété est une fin essentielle pour soi », car la propriété est « la première forme que se donne la liberté dans l'existence (être-là) ».<sup>561</sup> La chose appropriée est la première réalisation effective du vouloir. C'est seulement lorsqu'on envisage l'appropriation en fonction de la personnalité libre que la possession trouve sa justification rationnelle et devient propriété. À partir de là, nous constatons que, pour Hegel, la propriété a pour but de permettre à la personne de devenir objective dans la possession tandis que, dans la conscience, elle se présente sous la forme de la simple subjectivité.

Mais, pour qu'une chose devienne ma propriété, il ne suffit pas que je veuille que cette chose doive être la mienne.<sup>562</sup> Autrement dit, « le fait que la personne place sa volonté dans une chose n'est que le concept de la propriété », dit Hegel, et ce qui vient ensuite est effectivement la réalisation de ce concept<sup>563</sup>, ajoute-t-il, c'est-à-dire qu'« il faut, en outre, une prise de possession »<sup>564</sup>. L'acte intérieur de ma volonté, qui dit que quelque chose m'appartient, comporte également en soi la reconnaissance par autrui.<sup>565</sup> La prise de possession fait de la matière de la chose possédée ma propriété. L'essence de la matière n'est autre que résistance à l'acte humain volontaire. C'est pourquoi la prise de possession est une sorte de lutte contre le monde objectif. Mais la prise de possession de la matière ne peut se faire que sous forme d'un effort personnel pour s'approprier des choses *particulières*. La prise de possession peut se faire sous trois formes, impliquant un acte réel du sujet pour vaincre la résistance de la matière : « a) immédiatement *prise de possession*, dans la mesure où la volonté a son être-là dans la Chose comme *terme-positif* ; b) dans la mesure où la Chose est un terme-négatif en regard de la volonté, celle-ci a son être-là en elle en tant que terme

---

<sup>559</sup> PPD, §45, p.192 ; W 7, §45, p. 107.

<sup>560</sup> PPD, §41Add., p.615-616 ; W 7, §41 Zusatz, p.102.

<sup>561</sup> PPD, §45, p.193 ; W 7, §45, p.107.

<sup>562</sup> PPD, §51, pp. 198-199 ; W 7, §51, pp. 114-115.

<sup>563</sup> PPD, §51 Add., pp. 619-620 ; W 7, §51 Zusatz, p. 115.

<sup>564</sup> PPD, §51, p. 199 ; W 7, §51, p. 115.

<sup>565</sup> PPD, § 51 et Add., p. 51 et pp. 619-620 ; W 7, §51 et Zusatz, pp.114-115.

à nier, – usage, c) la réflexion de la volonté au-dedans de soi à partir de la Chose – *aliénation* ; jugement positif, négatif et infini de la volonté sur la Chose. »<sup>566</sup>

Avec Denis Rosenfield, nous pouvons dire que la prise de possession est un mouvement simultané d' « extériorisation » de la volonté dans l'immédiateté des choses et d' « intériorisation » des choses dans les déterminations de la personne.<sup>567</sup> Les formes de la prise de possession contiennent, pour Hegel, le passage de la détermination de la singularité à celle de l'universalité.<sup>568</sup> Hegel précise ces formes : « la prise de possession (*Besitznahme*) peut être soit l'acte purement corporel de se saisir immédiatement d'un objet, soit le façonnage, soit enfin le simple marquage ».<sup>569</sup>

La prise de possession corporelle ne porte que sur la chose singulière.<sup>570</sup> Lorsqu'un individu étend la main et s'empare d'un objet en disant « ceci est mien », il allonge la portée de ses capacités corporelles à l'aide de la main ou des outils.<sup>571</sup> Dans ce cas, nous observons un acte corporel de prise de possession. En ce qui concerne le façonnage, elle est, pour Hegel, « la prise de possession la plus conforme à l'Idée », car « elle unit en soi le subjectif et l'objectif ».<sup>572</sup> Pour posséder certaines choses, on change leur forme naturelle ; de ce fait, le « façonnage » présuppose nécessairement un principe intellectuel d'ordre non empirique, et une réalité extérieure.

Le « façonnage » (*Formieren*) de l'homme se fait toujours par le travail qui lui permet progressivement de prendre conscience de la liberté, et ainsi au façonnage de la chose, la personne supprime sa dépendance à l'égard des objets de la nature. À partir de là, nous pouvons dire que le 'façonnage' permet à Hegel d'envisager le mouvement de constitution de l'objectivité sous un autre angle. Hegel souligne qu' « il faut que l'homme se mette en forme lui-même. C'est (un processus) historique, c'est-à-dire qui intervient dans le temps, dans l'histoire d'avant la liberté ».<sup>573</sup> Par cette forme première du travail, la personne n'est plus astreinte à se limiter dans la satisfaction d'un instant, mais en fonction d'un temps qui cherche à rendre raison de

---

<sup>566</sup> PPD, §53, p. 201 ; W 7, §53, pp. 117-118.

<sup>567</sup> Denis Rosenfield, op. cité., pp. 89-90.

<sup>568</sup> PPD, §54 Add., pp. 620-621 ; W 7, §54 Zusatz, p. 119.

<sup>569</sup> PPD, § 54, p. 201 ; W 7, §54, p. 119.

<sup>570</sup> PPD, §54 Add., p. 621 ; W 7, §54 Zusatz, p. 119.

<sup>571</sup> PPD, §55, p. 202 ; W 7, §55, pp. 119-120.

<sup>572</sup> PPD, §56, p. 204 ; W 7, §56, p. 121.

<sup>573</sup> PPD, Marge § 57, p. 568.

cette limitation. Par les actions, l'homme « se forme » comme être humain et non comme chose ; et ces actions constituent donc son *histoire*. Comme le souligne E. Fleischmann, « il (l'histoire) découle de l' 'historicité' de l'homme qu'il n'accepte plus son union abstraite avec le monde des choses mais il cherche à réaliser et réalise nécessairement une de ses « formes » humaines. (...) Ces formes historiques d'apparition, (...), évoluent par conséquent et constituent ainsi l'histoire réelle. »<sup>574</sup> Par ce travail, le monde se fonde sur le mouvement historique et réflexif de la volonté.

La forme la plus parfaite de ces formes de prise de possession est le marquage (*Bezeichnung*) parce qu'elle n'est que l'aboutissement qui mène les deux antérieures à leur accomplissement. « Quand je m'empare d'une Chose ou la mets en forme, la dernière signification est également un signe, en l'occurrence (un signe), adressé à autrui afin de l'exclure et de montrer que j'ai déposé ma volonté dans la Chose. En effet, le concept du signe est que la Chose ne vaut pas pour ce qu'elle est mais au contraire pour ce qu'elle doit signifier. »<sup>575</sup> Dès lors, on constate que cette forme est une forme *symbolique* de prise de possession qui va au-delà du contact immédiat avec la chose. Et, cela veut dire que, par le « symbole », – par exemple, porter une cocarde signifie que l'on est citoyen d'un Etat –, l'homme établit une distinction entre l'existence empirique d'une chose et son *signe*. Grâce au « marquage », le processus de travail pourra se développer. Avec E. Fleischmann, nous constatons que, pour Hegel, l'homme peut donc dominer la nature sans avoir un rapport immédiat avec elle ; il en résulte qu'on a une nouvelle expression de la liberté qui devient de plus en plus indépendante de la nature tout en la dominant.<sup>576</sup>

Hegel défend que « la destination de la chose est d'être utilisée, de me permettre de réaliser ma propriété en elle, de rendre effectif ce fait qu'elle est mienne (...). L'usage (est) le contraire de la singularité de la chose, et de sa singularité durable comme substance. C'est en utilisant la chose que l'on exprime le mieux sa conservation ».<sup>577</sup> Il en résulte que la propriété continue de déployer son idée dans l'« usage » (*Gebrauch*). La représentation admet implicitement que l'usage est l'aspect réel, le côté effectif de la propriété.<sup>578</sup> La chose n'est pas reconnue dans sa singularité,

---

<sup>574</sup> Eugène Fleischmann, op.cité., p. 85.

<sup>575</sup> PPD, §58 Add., pp.622-623 ; W 7, §58 Zusatz, pp.127-128.

<sup>576</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p. 86.

<sup>577</sup> Notes marginales p. 340

<sup>578</sup> PPD, §59, p. 207; W 7, §59, p. 128.

mais niée par moi, et ainsi la chose est rabaissée au rang de moyen destiné à satisfaire mon besoin.<sup>579</sup>

Nous avons déjà vu que par la prise de possession la volonté a un rapport positif avec la chose parce que celle-ci reçoit le prédicat d'être la mienne ; après ce « jugement positif », il s'agit maintenant du « jugement négatif » dans l'« usage » parce que l'homme, par l'usage, détruit le caractère propre de l'objet en question et l'approprie à ses exigences.<sup>580</sup> Avec Bernard Quelquejeu, nous soulignons que Hegel a déjà exprimé cette idée dans la dialectique du Maître et du Serviteur, aussi bien que dans la philosophie de la satisfaction : la chose possédée est posée comme négative à l'égard du vouloir qui trouve son existence en elle comme quelque chose à nier.<sup>581</sup> Mais il s'agit ici d'une nouveauté : « on ne doit point réduire l'usage au point de vue physiologique de l'utilisation (*Benutzung*), qui connote directement la satisfaction de mon besoin à travers la consommation de la chose ; mais selon le point de vue juridique, c'est, plus large que l'utilisation, c'est le droit d'usage qui est ici défini. »<sup>582</sup>

Par l'usage, l'homme dépasse le besoin naturel immédiat, en détruisant et en conservant l'existence immédiate de l'objet,<sup>583</sup> et ce faisant, l'homme accorde donc aux choses la continuité d'un processus, une durée du temps, et il domine les choses dans l'humanisation progressive de la nature. Dans ce processus, la « chose » est dissoute dans un rapport proprement humain. Autrement dit, la détermination quantitative se dégage de la détermination qualitative, et ainsi la Chose acquiert valeur d'usage.<sup>584</sup> La valeur est un symbole, abstrait des qualités réelles de la chose ; celle-là est donc la transformation de la qualité en quantité. Hegel dit que si l'on ne veut pas exprimer le caractère spécifique, mais seulement le caractère abstrait de la valeur, c'est l'argent qui remplira ce rôle.<sup>585</sup> Nous voyons que la valeur représente une étape plus avancée de la symbolisation des choses qu'était auparavant le marquage. La valeur est une simple possibilité, mais une possibilité permanente de satisfaire un besoin. L'argent en soi n'est ni une valeur, ni une possession, mais seulement un symbole. L'argent ne peut donc pas être utilisé immédiatement pour soi, mais pour

---

<sup>579</sup> PPD, §59 Add., p. 623 ; W 7, §59 Zusatz, p. 129.

<sup>580</sup> PPD, §§59-60, pp. 207-208 ; W 7, §59-60, pp.128-130.

<sup>581</sup> Bernard Quelquejeu, op. cité., p. 237

<sup>582</sup> Ibid.

<sup>583</sup> PPD, § 61, pp. 208-209 ; W 7, §61, p.130.

<sup>584</sup> PPD, § 63 et Add., pp. 212-213 et 624-625 ; W 7, §63 Zusatz, pp. 135-137.

<sup>585</sup> PPD, § 63 Add., p. 625 ; W 7, §63 Zusatz, p. 137.

pouvoir l'utiliser, il faut le convertir en choses réelles et qualitatives.<sup>586</sup> La valeur ou l'argent est donc une « notion quantitative abstraite qui établit un lien entre les choses du point de vue de leur utilisation ».<sup>587</sup>

Nous avons déterminé que pour Hegel, la valeur est une possibilité qui *dure*. Cela signifie que la valeur n'est donc pas limitée à l'utilisation immédiate ; elle se réfère à la continuité des besoins humains et de leur satisfaction. Comme le souligne E. Fleischmann, pour Hegel ici « la durée, *le temps*, devient ainsi un élément constitutif de la valeur »<sup>588</sup>. L'extériorisation de la volonté comme possession, usage, et utilisation d'une chose se produit dans le temps, par rapport auquel « l'*objectivité* est la *durée* de cette expression-extérieure. Sans celle-ci, la Chose, en tant qu'abandonnée par l'effectivité de la volonté et de la possession, devient sans maître ; par conséquent, je perds ou acquiers (une) propriété par *prescription*. »<sup>589</sup> Nous avons vu que, pour que quelque chose soit et reste ma propriété, ma volonté doit continuer à y demeurer et cela se manifeste par l'usage ou par la conservation de la chose. Mais, par le moyen de la prescription, j'ai cessé de considérer la chose comme mienne.<sup>590</sup> Par exemple les œuvres d'un écrivain tombent au bout d'un certain temps dans le domaine public.

Si ma propriété n'est mienne que dans la mesure où je place ma volonté en elle, je peux aliéner ma propriété, c'est-à-dire que je puis me *dessaisir* de ma propriété en délaissant ma Chose comme une Chose sans maître, ou bien en la cédant à la volonté d'autrui en vue de la possession.<sup>591</sup> Autrement dit, je suis libre de renoncer à ma propriété, de m'aliéner d'elle. Hegel dit que cela peut être dans la mesure où la Chose est, par sa nature, quelque chose d'extérieure à moi.<sup>592</sup> Pour Hegel, même si la prescription est une aliénation, elle n'est pas une véritable aliénation, parce que la volonté du propriétaire ne s'est pas expressément déclarée. À partir de là, une véritable aliénation est une déclaration de la volonté qui précise que « je ne veux plus considérer la chose comme mienne »<sup>593</sup>. En faisant cela, je retire ma volonté dans la Chose. Par contre, je ne peux aliéner ni mon propre corps ni mes talents intellectuels

---

<sup>586</sup> PPD, § 63 Add., p. 625 ; W 7, §63 Zusatz, p.137.

<sup>587</sup> E. Fleischmann, op. cité., p. 89.

<sup>588</sup> Ibid.

<sup>589</sup> PPD, §64, p. 213. ; W 7, §64, p. 138.

<sup>590</sup> PPD, §64 Add., p. 625 ; W 7, §64 Zusatz, p. 140.

<sup>591</sup> PPD, §65, p. 215 ; W 7, §65, p. 140.

<sup>592</sup> PPD, §65, p. 215 ; W 7, §65, p. 140.

<sup>593</sup> PPD, §65 Add., p. 626 ; W 7, §65 Zusatz, p. 141.

parce qu'il m'est impossible de renoncer à moi-même.<sup>594</sup> Cependant, « je peux, dit Hegel, aliéner en faveur d'autrui des productions particulières de mes aptitudes physiques ou intellectuelles, (...). Par aliénation de tout mon temps de travail et de là je rendrais autrui propriétaire de tout ce qu'il y a de substantiel en eux, de mon activité et effectivité universelles, donc de ma personnalité. »<sup>595</sup> Nous devons ici préciser qu'on peut « acheter » les productions d'un individu, mais aux yeux de Hegel cela ne signifie pas qu'on peut acheter toute la personne en achetant ses produits parce que la personne elle-même est toujours « supérieure » au produit de son travail. Pour Hegel, l'aliénation de la propriété est l'unité des deux moments précédents, c'est-à-dire de la prise de possession immédiate et de l'usage.<sup>596</sup> Ce moment est donc la forme la plus *accomplie* de la possession ou « l'aliénation est une véritable prise de possession »<sup>597</sup>.

L'aliénation de la propriété présuppose, outre le renoncement à son caractère absolument privé et individuel, un accord entre *deux* parties, c'est-à-dire deux volontés, par lequel la propriété ne s'annule pas mais *pass*e d'une main à l'autre ou bien d'une volonté à une autre volonté : c'est le *contrat*. Selon Hegel, cette relation entre les deux volontés est « le terrain véritable et approprié où la liberté trouve son existence empirique. Cette médiation, qui consiste à avoir une propriété non seulement par la médiation d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi par la médiation d'une volonté, donc à avoir la chose dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat. »<sup>598</sup> Dès lors, *l'accord* que le contrat exprime est « un règlement raisonnable, *non violent*, reconnu et justifié non seulement par les besoins immédiats, mais aussi par la *pensée* humaine. C'est de cette notion d'accord pacifique – donc de la pensée – que part chaque arrangement social durable ; c'est le point de départ (...) de toute vie commune et ordonnée entre les hommes, la première forme d'apparition concrète (*Dasein*) de la liberté ».<sup>599</sup>

Dans le contrat, j'acquies une propriété en vertu d'une volonté commune ; « en effet, c'est l'intérêt de la raison que la volonté subjective devienne universelle et s'élève jusqu'à cette effectuation ».<sup>600</sup> Au lieu de nous occuper des rapports entres

<sup>594</sup> PPD, §66, p. 215 ; W 7, §66, p. 141.

<sup>595</sup> PPD, §67, p. 215 ; W 7, §67, p. 141.

<sup>596</sup> PPD, §65 Add., p. 626 ; W 7, §65 Zusatz, p. 141.

<sup>597</sup> PPD, §65 Add., p. 626 ; W 7, §65 Zusatz, p. 141.

<sup>598</sup> PPD, §71, p. 223 ; W 7, §71, p. 152.

<sup>599</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p. 71.

<sup>600</sup> PPD, §71 Add., p. 628 ; W 7, §71 Zusatz, p. 155.

l'homme et la chose, nous avons affaire à une relation spécifiquement humaine. Le contrat suppose que les contractants se reconnaissent donc comme personnes et comme propriétaires.<sup>601</sup> Nous constatons qu'avec le contrat une notion importante apparaît ici : la « reconnaissance ». Nous verrons que cette notion constitue le fondement de la vie sociale « objective », et que le contrat n'est pas une notion statique mais un processus. Par celui-ci, ma volonté subjective devient une volonté « objective » d'ordre général, dire autrement, une institution sociale. Maintenant nous pouvons regarder de plus près le contrat.

## 2. 1. 2. Une œuvre plus haute de la liberté : le contrat

Nous venons de voir que l'idée d'aliénation de la propriété manifeste qu'une volonté qui s'est placée dans une chose peut aussi bien s'en retirer et la céder à autrui qui la fera sienne. Cela annonce la transition de la propriété au contrat. Le sens profond de cette transition est l'insertion du vouloir d'autrui dans la relation de ma volonté à la Chose. À ce propos, Hegel nous dit :

« La propriété, dont l'*aspect* (relevant) de l'être-là ou de l'*extériorité* n'est plus seulement une Chose, mais contient au-dedans de soi le moment d'une volonté (et par là d'une autre volonté), trouve son aboutissement grâce au *contrat*, – en tant que procès dans lequel s'expose et se médiatise la contradiction selon laquelle je *suis* et *demeure* un propriétaire qui est pour moi, qui exclut l'autre volonté, dans la mesure où, dans une volonté identique à l'autre volonté, je cesse d'être propriétaire. »<sup>602</sup>

Nous voyons que le contrat est le processus de la contradiction en vertu de laquelle je suis et demeure propriétaire et me pose comme ayant une volonté exclusive de l'autre, par cela que j'ai une volonté commune avec la sienne et que je cesse d'être propriétaire. Par le contrat, nous admettons l'obligation de renoncer à toute propriété que les autres ne reconnaissent pas comme la mienne. Hegel souligne

---

<sup>601</sup> PPD, §71, p. 223 ; W 7, §71, p. 153.

<sup>602</sup> PPD, §72, p. 224 ; W 7, §72, p. 155.

„Das Eigentum, von dem die *Seite* des Daseins oder der *Äußerlichkeit* nicht mehr nur eine Sache ist, sondern das Moment eines (und hiermit anderen) Willens in sich enthält, kommt durch den *Vertrag* zustande - als den Prozeß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seiender, den anderen Willen ausschließender Eigentümer insofern *bin* und *bleibe*, als Ich in einem mit dem anderen identischen Willen *aufhöre*, Eigentümer zu sein, sich darstellt und vermittelt.“

que, grâce au contrat, la propriété devient « un être-là réel » parce que la notion de contrat nous permet de renoncer tant au caractère arbitraire de l'acquisition des biens qu'à la fragilité subjective de leur conservation. Le contrat permet de supprimer le libre-arbitre de chaque propriétaire en ce qui concerne son rapport aux Choses. Cela veut dire que l'aliénation de ma propriété sera désormais réglée selon les besoins de la société qui présentent déjà un caractère de « nécessité » vis-à-vis de l'arbitraire subjectif. Cependant chaque propriétaire garde le libre-arbitre de résilier le contrat négocié de la sorte.

Certes, pour Hegel, le contrat est un moyen d'échange, un mode d'aliénation et d'acquisition de la propriété ; mais ce n'est pas là l'essentiel. Comme l'a souligné Robert Derathé, « Hegel ne met pas, en effet, l'accent sur l'échange, mais sur la reconnaissance par autrui, sans laquelle il ne saurait y avoir, à proprement parler, de propriété. »<sup>603</sup> Le contrat suppose que « le contractant se reconnaît comme personne et comme propriétaire »<sup>604</sup>. La reconnaissance dans le contrat est « le terrain propre et véritable où la liberté a une existence »<sup>605</sup>. Comme le précise J. -F. Kervégan, « la reconnaissance, (...), suppose l'arrachement de la conscience à la singularité et à l'immédiateté du désir et de sa satisfaction ». <sup>606</sup> Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous avons déjà vu que « cette conquête passe par l'épreuve douloureuse de la négativité, du dessaisissement de soi que représente, pour la conscience servile, la soumission à un maître ; mais on sait que, au-delà de la lutte à mort et de la subordination, c'est le travail, en tant que 'désir réfréné', qui joue le rôle décisif dans ce processus en favorisant l'accession de la conscience de soi à l'universalité ». <sup>607</sup> Dans le contrat aussi, il s'agit d'un processus de médiation faisant passer, à l'occasion des choses, de la violence à la reconnaissance.

Nous avons déjà vu que le contrat chez Hegel suppose les contractants qui ne se reconnaissent comme personnes et comme propriétaires. Les deux parties contractantes se comportent l'une par rapport à l'autre comme deux personnes immédiates indépendantes. Pour Hegel, il en résulte que « a) le contrat provient du libre arbitre ; b) que la volonté identique qui, par le contrat, parvient à l'existence

---

<sup>603</sup> Robert Derathé, op. cité., pp. 21-22.

<sup>604</sup> PPD, §71, p. 223 ; W 7, §71, p. 153

<sup>605</sup> PPD, §71, p. 223 ; W 7, §71, p. 152

<sup>606</sup> J.-F. Kervégan, *L'Effectif et le Rationnel : Hegel et l'Esprit Objectif*, Paris : J. Vrin, 2007, p. 114.

<sup>607</sup> J. -F. Kervégan, op. cité., 2007, pp. 114-115.

empirique, n'est qu'une volonté posée par les deux parties contractantes, donc qu'une volonté commune et non une volonté générale en soi et pour soi ; c) que l'objet du contrat est une chose singulière extérieure, car c'est seulement une chose de cette espèce qui peut être soumise à la volonté commune de l'aliéner. »<sup>608</sup>

Regardons de plus près les trois résultats qui naissent de la relation entre les deux parties contractantes. Nous voyons que par son lien avec la propriété, le contrat, tout d'abord, garde des attaches avec l'arbitraire de l'appropriation. Autrement dit, le contrat demeure le produit de l'arbitre. Puisque la question de la « volonté existant en soi » ne soit pas encore posée, le contrat demeure au service de l'arbitre de chacun. C'est ainsi que le degré d'universalité atteint dans le rapport contractuel n'est encore que la mesure de l'avoir. À partir de là, nous pouvons dire que, puisque le contrat chez Hegel ne lie que les propriétaires qui veulent conserver leur propriété légalement, en ce sens il restera toujours arbitraire et immédiat.

Même si le contrat demeure au service de l'arbitre de chacun, et même si le contrat règle les conditions d'acquisition et d'échange de la propriété, le contrat se réalise avec un accord entre deux (ou plusieurs) volontés. C'est-à-dire que le contrat engendre aussi une volonté commune, une volonté à certain égard *identique*.<sup>609</sup> Par contre, parce que ces volontés ne renoncent ni à leur particularité, ni à leur contingence, la volonté commune n'est pas encore une « volonté universelle en soi et pour soi ». Dès lors, on constate que, pour Hegel, le contrat est l'expression commune mais non pas universalisée de deux volontés. Pour cette raison, aux yeux de Hegel le contrat ne fait pas le fondement de l'Etat.<sup>610</sup>

Il est vrai que le contrat chez Hegel est la première figure d'un royaume concerté de la liberté, l'expression commune de deux volontés, mais pas le fondement de l'Etat parce que, pour lui, son caractère essentiel dépasse l'existence immédiate de la liberté, et réside dans l'existence réelle, efficace et reconnue de la liberté publique et privée.<sup>611</sup> Le champ d'application du contrat se limite, pour Hegel, strictement au droit privé. Il critique l'explication qu'ont présentée les *philosophies du contrat*.<sup>612</sup> Selon Hegel, les contractualistes ont tort de croire que, pour constituer un Etat, il suffit d'une volonté commune, issue de l'arbitre des deux parties. C'est

---

<sup>608</sup> PPD, §75, pp. 225-226 ; W 7, §75, p. 157.

<sup>609</sup> PPD, §§72, 73, 74, pp. 224-225 ; W 7, §§72, 73, 74, pp. 155-157.

<sup>610</sup> PPD, §75, p. 226 ; W 7, §75, pp. 157-158.

<sup>611</sup> PPD, §75 et Add., pp. 226 et 628-629 ; W 7, §75 et Zusatz, pp. 157-159.

<sup>612</sup> Ibid.

pourquoi le contrat est une convention entre des personnes juridiques, c'est-à-dire un rapport contingent alors que le lien politique est un rapport objectif, nécessaire, indépendant de l'arbitre des individus. C'est ainsi que l'Etat ne peut jamais devenir la propriété privée de n'importe quelle classe privilégiée.

À partir de là, on voit bien que le contrat ne porte que sur des choses extérieures. Il ne saurait donc constituer une catégorie politique. Autrement dit, ce qui est propre au rapport entre les choses, ce qui repose sur l'arbitre de la personne, ne peut pas constituer une sphère objective, indépendante des individus. Cependant par le concept de contrat, la propriété est établie par la médiation d'autrui. Cela nous permet de trouver dans le contrat l'apparition de l'institution sociale. Enfin, en raison de ses caractères, c'est-à-dire parce qu'il demeure un acte de l'arbitre, qu'il n'engendre qu'une volonté commune, que son universalité demeure tributaire de la particularité des volontés, que son objet n'est qu'une Chose extérieure, contingente, le contrat trouve sa validité dans la sphère du droit abstrait.

Nous avons montré que par le contrat il s'agit d'une relation entre deux volontés s'unifiant dans une volonté commune. Cette volonté identique n'est cependant une volonté générale que relativement ; celle-ci n'est générale que par opposition à la volonté particulière.<sup>613</sup> Hegel souligne que dans le contrat réside le droit d'en exiger l'exécution, mais celle-ci est l'affaire de la volonté particulière, qui, en tant que telle, peut agir contrairement au droit existant en soi.<sup>614</sup> Finalement, Hegel nous montre que les individus qui concluent un accord dans un contrat conservent leur volonté particulière ; cela veut dire que le contrat n'est pas encore parvenu au-dessus du niveau du libre arbitre et reste exposé à l'injustice.<sup>615</sup> En résumé, nous pouvons donc dire que le contrat est injuste parce que partiel. Comme nous l'avons dit avant d'expliquer le contrat chez Hegel, la notion de contrat constitue le fondement de la vie sociale « objective », et le contrat n'est pas une notion statique mais un processus. Par celui-ci, ma volonté subjective devient une volonté « objective » d'ordre général, dire autrement, une institution sociale.

---

<sup>613</sup> PPD, §81 et Add., pp. 236-237 et 631 ; W 7, §181 et Zusatz, pp. 169 et 172.

<sup>614</sup> PPD, §75 Add., pp. 628-629 ; W 7, §75 Zusatz, pp.158-159.

<sup>615</sup> Ibid.

### 2. 1. 3. La première étape dans l'effectuation de la liberté : le déni du droit

Hegel dit que « le contrat, en tant qu'il est un accord né du (libre) arbitre et portant sur une Chose, contient en même temps l'être-posé de la volonté accidentelle ; celle-ci est tout aussi bien non conforme au droit et produit ainsi (un) *Unrecht*. »<sup>616</sup> Penser l'*Unrecht* (le déni du droit), comme le dit D. Rosenfield, c'est penser comment le droit, qui est déjà posé dans son être, devient pour la volonté particulière une simple apparence (*Schein*).<sup>617</sup> Le déni du droit est l'apparence du droit. Le rapport du droit au déni du droit est le même que celui de l'essence à l'apparence. L'apparence est « l'être-là qui est inappropriée à l'essence, l'acte vide de se séparer de l'essence et l'être posé de celle-ci, (...) ». <sup>618</sup> Pour que le droit soit rétabli non seulement comme immédiat et en soi, mais comme effectif et en vigueur, cette apparence doit être niée.<sup>619</sup> L'effectivité est ce qui produit des effets et se maintient dans son être-autre, tandis que l'immédiat est encore réceptif à la négation.<sup>620</sup>

Le droit, en tant que *particulier* et, en cela, en tant que divers, reçoit, selon Hegel, la forme d'une apparence en regard de son universalité et simplicité qui sont en soi. Il ajoute qu'« une telle apparence, il l'est pour part *en soi* ou immédiatement, pour part il est posé par *le sujet comme apparence*, pour part (enfin) il est posé *tout simplement comme nul – déni du droit sans parti pris ou civil, fraude et crime* ». <sup>621</sup> Nous devons ici souligner que, comme l'a dit E. Fleischmann, la notion d'« apparence » est inséparable de l'« essence », du « fond », qu'elle manifeste.<sup>622</sup>

Pour Hegel, le droit, comme *être-là* de la liberté dans l'*extérieur*, tombe dans une *pluralité* de *relations* à cet extérieur et aux autres personnes ; de ce fait il y a plusieurs « *titres de droit* ». <sup>623</sup> La propriété est exclusivement individuelle aussi bien suivant le côté de la personne que suivant celui de la Chose.<sup>624</sup> Plusieurs personnes revendiquent sur titres juridiques la possession du même objet. C'est dans l'extériorité et dans la multiplicité de ces titres juridiques qu'il faut chercher la raison pour laquelle ils peuvent, au sujet d'une seule et même chose, appartenir à des

---

<sup>616</sup> E III, §495, p. 289 ; W 10, §495, pp. 308-309.

<sup>617</sup> Denis Rosenfield, op. cité., p. 105.

<sup>618</sup> PPD, §82 et Add., pp. 237-238 et 631-632 ; W 7, §82 et Zusatz, pp. 172 et 173.

<sup>619</sup> Ibid.

<sup>620</sup> PPD, §82 Add., pp. 631-632 ; W 7, §82 Zusatz, p. 173.

<sup>621</sup> PPD, §83, p. 238 ; W 7, §83, pp. 173-174.

<sup>622</sup> E. Fleischmann, op. cité., p. 106.

<sup>623</sup> E III, §496, p. 289 ; W 10, §496, p.309 ; Cf. PPD, §84, p. 239 ; W 7, §84, pp. 174-175.

<sup>624</sup> E III, §496, p. 289 ; W 10, §496, p. 309.

personnes différentes.<sup>625</sup> Chacune de ces personnes, se fondant sur ses titres juridiques, considère la chose comme sa propriété ; il en résulte des *conflits de droit*.<sup>626</sup>

Ce conflit dans lequel la Chose est revendiquée « à partir d'un titre du droit » contient la reconnaissance du droit comme universel et souverain.<sup>627</sup> Il est impossible de répondre à ce conflit sur la base du droit formel impliqué dans le contrat parce que comme le dit E. Fleischmann, « sa logique se borne à répondre : la partie qui en a le droit doit posséder la chose »<sup>628</sup>. Mais à partir de là, on obtient une réponse abstraite, formelle qui se fonde sur le « devoir-être » légale. Cela nous montre que les parties estiment avoir également droit à la chose parce que celle-ci peut appartenir indifféremment à n'importe quelle personne. C'est-à-dire que chacun croit avoir droit. Dans ce cas, l'une d'entre les deux parties doit nécessairement subir une injustice.

L'étape suivante de cette dialectique consistera à prendre conscience de cette fragilité de la justice parce que le droit ne contient que la forme de l'apparence. Au fond de cette contradiction, c'est la fraude (*Betrug*) qui va nous y acheminer.<sup>629</sup> Pour la volonté qui perpètre une fraude, le droit est une simple apparence dépourvue d'un mouvement essentiel de constitution. Nous pouvons dire avec D. Rosenfield que c'est en pensant ce rapport entre la fraude et l'apparence que Hegel peut pousser à l'extrême la tension entre l'aspect apparent de l'universel et le fait qu'il soit lui-même posé comme un volonté commune à plusieurs personnes.<sup>630</sup>

Ayant volontairement signé le contrat, les parties « doivent » également se soumettre volontairement aux obligations qui y sont contenues. C'est, pour Hegel, seulement les notions de coercition et de crime qui manifestent en sa totalité l'essence véritable du contrat et du droit privé tout entier. Voyons très brièvement comment ces deux notions, coercition et crime, mettent en marche l'affermissement du droit privé et la naissance de la volonté morale.

La première manifestation de la violence au plan du contrat, selon Hegel, c'est tout d'abord l'appropriation illégale d'une propriété, c'est-à-dire un acte considéré

---

<sup>625</sup> PPD, §84, p. 239 ; W 7, §84, pp.174-175.

<sup>626</sup> Ibid.

<sup>627</sup> PPD, §85; p. 239 ; W 7, §85, p. 175.

<sup>628</sup> E. Fleischmann, op. cité., p. 107.

<sup>629</sup> PPD, §87, pp. 240-241 ; W 7, §87, p. 176.

<sup>630</sup> D. Rosenfield, op. cité., p. 107.

comme expression d'une « mauvaise volonté » de la part de son auteur. Hegel souligne qu'un contrat peut devenir efficace seulement par la menace de la contrainte corporelle. En tant que « contreviolence », le droit civil introduit la punition pour « porter remède » à cet état de violation. Sous la forme de la punition, la violence devient une partie intégrante du droit lui-même. Le droit privé qui ne repose pas sur la force n'est qu'un postulat complètement inefficace. Donc en tant que violence contre violence, la contrainte est non seulement légale mais aussi nécessaire et inévitable.

« La violence est l'apparition de la force, ou la force en tant que manifestation extérieure »<sup>631</sup>, c'est-à-dire un événement d'ordre purement physique, aveugle, sans but précis brutal contre un homme ou ce qui appartient à l'homme. Dans le cas donc du droit privé, la violence se manifeste comme attentat contre la propriété. Le rôle de la violence dans le système consiste à rendre le droit abstrait *efficace*. La violence primaire, c'est le crime qui est désormais considéré comme le contraire du « droit », de la « droiture » des procès civils. En violant le contrat, le délinquant « se fait droit ». Mais puisque c'est la punition qui rend le droit abstrait efficace et puisque sans délit il n'y a pas de punition, il s'ensuit que le délit est inclus nécessairement dans la notion même de droit civil, le droit du contrat. Le délit est, en effet, l'abus de la liberté, la négation du droit (reconnu) sur la base du droit (de la liberté personnelle). Le droit civil ne manifeste donc qu'un conflit du droit avec lui-même.

Ce conflit est inévitable et insoluble pour le droit privé car il découle de son principe même ; c'est un vrai conflit où tout le monde a « raison » de son propre point de vue. Le contrat a droit de punir légalement ceux qui le rompent. Mais d'autre part, l'existence du contrat n'est rien d'autre que la volonté arbitraire des comparants et, par conséquent, sa notion n'offre aucun obstacle pour ceux qui veulent le rompre arbitrairement : sa rupture est aussi arbitraire que son installation. Ainsi le contrat a « raison » de punir le délinquant de son point de vue, mais le délinquant a aussi raison de son point de vue de ne pas se soumettre au contrat car, étant un « libre abstrait », il a le droit et le devoir d'utiliser sa liberté et, sur le plan du droit abstrait, il n'y a pas de juge souverain pour arbitrer entre ces deux points de vue, pour résoudre ce conflit.

---

<sup>631</sup> « La violence est le phénomène de la puissance, ou la puissance (entendue) comme (un) extérieur ». (Die Gewalt ist die *Erscheinung der Macht* oder die *Macht als Äußerliches*.) SL, II, p. 250 ; W 6, p. 235.

En effet, combien d'années de prison faut-il imposer pour le vol d'un objet ? Ainsi, c'est précisément dans la conscience de l'homme injustement puni que naît le nouveau principe –le principe *moral*- de la justice : il ne veut être vengé mais puni, c'est-à-dire être jugé par une loi universellement valable pour la conscience humaine libre en tant que telle, ce qui est la notion même de la loi *morale*. La figure morale, par conséquence, ne se substitue pas à la figure juridique, mais l'une s'engendre par l'autre de telle sorte que leur accomplissement sera une troisième figure, l'« éthicité », qui donnera durablement et effectivement aux exigences parfois contradictoires de ces deux figures.

## **2. 2. La réalisation concrète, mais subjective de la liberté : le moment de la moralité**

Il faut de prime abord souligner que, lorsqu'on analysais ce que Hegel comprend par le droit, ce qui est moral n'est défini d'emblée comme ce qui s'oppose à l'immoral.<sup>632</sup> En d'autres termes, « le *moral* doit être pris dans le sens plus large suivant lequel il ne signifie pas simplement ce qui est moralement *bon*. (...). Mais le moral a ici la signification d'un déterminé du vouloir, pour autant qu'elle soit dans l'*intérieur* du vouloir en général. »<sup>633</sup> À partir de là, nous constatons que le fondement de la sphère morale est, pour Hegel, la découverte de l'« intériorité » subjective de l'homme. Ainsi, nous pouvons dire que la moralité est la prise de conscience de l'homme. On verra que, comme le dit J. -F. Kervégan, la sphère de la moralité est structurée en son entier par la relation du sujet à ses actions (*Handlungen*) et aux actions d'autres sujets.<sup>634</sup>

Le point de vue de la moralité, pour Hegel, est le point de vue de la volonté, dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement infinie *en soi*, mais l'est aussi *pour soi*.<sup>635</sup> De ce fait, « l'individu libre qui, dans le droit (immédiat), est seulement (une) *personne*, est maintenant déterminé comme (un) *sujet* ». <sup>636</sup> Alors, nous passons de la *singularité abstraite* que la catégorie de personne exprime à la *singularité active* que la catégorie de sujet désigne. Le « sujet moral » sera donc au centre de cette deuxième

---

<sup>632</sup> PPD, §108, p. 207 ; W 7, §108, p. 207.

<sup>633</sup> E III. §503, p. 294 ; W 10, §503, p. 313.

<sup>634</sup> J. -F. Kervégan, op. cité., 2013, p. 55.

<sup>635</sup> PPD, §105, p. 259 ; W 7, §105, p. 203.

<sup>636</sup> E III, §503, p. 293 ; W 10, §503, p. 312.

sphère. Cela nous a fait *passer du monde empirique des choses au monde de la liberté*. Et, la volonté sera désormais déterminée de l'intérieur, non pas par un objet extérieur qu'on désire. La volonté sera par là la volonté *subjective*. De ce fait, Hegel souligne que le point de vue universel de ce qui est moral comme de ce qui est immoral repose sur la subjectivité de la volonté.<sup>637</sup> Nous constatons par là que, pour Hegel, « le concept de la moralité est l'acte par lequel la volonté se rapporte intérieurement à elle-même ».<sup>638</sup> C'est ainsi que la liberté du sujet ne consiste pas à dominer les choses mais lui-même.

C'est la subjectivité qui constitue désormais l'être-là (*Dasein*) du concept. C'est pourquoi, à la liberté est assignée un niveau supérieur : pour l'Idée, le côté de l'existence ou l'élément réel est maintenant la subjectivité de la volonté.<sup>639</sup> Hegel souligne que c'est seulement « dans la volonté en tant que subjective, que la liberté ou la volonté qui est *en soi*, peut être effective. »<sup>640</sup> La subjectivité est la détermination de la volonté propre à cette sphère. Celle-ci est donc la sphère de la liberté proprement dite, car ce n'est que dans la volonté subjective que la liberté ou la volonté réelle peut avoir une réalité positive. La moralité expose par conséquent dans le tout le côté du concept de liberté.<sup>641</sup> Dans le cadre de la moralité se pose donc la question de l'autodétermination de la volonté. Comme le souligne J. –F. Kervégan, pour Hegel comme pour Kant, le principe de la moralité est l'autodétermination rationnelle de la volonté subjective.<sup>642</sup> À partir de là, « la valeur de l'homme est estimée d'après son action interne ».<sup>643</sup> De ce fait, l'homme n'obéit pas à toute autorité imposée à l'homme de l'extérieur. C'est ainsi que l'homme devient responsable en soi-même de ses actes et maître de soi-même. Et par la suite, le point de vue moral constitue la liberté existant pour soi .<sup>644</sup>

Or, nous rencontrons ici un dualisme qui est inhérent à la volonté morale. En tant qu'elle est immédiatement pour soi et qu'elle est distincte de la volonté qui est en soi, la volonté subjective est, par conséquent, abstraite, limitée et formelle.<sup>645</sup> Or, la subjectivité n'est pas seulement formelle, elle constitue au contraire, en tant

<sup>637</sup> PPD, §108, p. 262 ; W 7, §108, p. 207.

<sup>638</sup> PPD, §112 Add., p. 643 ; W 7, §112 Zusatz, p. 211.

<sup>639</sup> PPD, §106, p. 260 ; W 7, §106, p. 204.

<sup>640</sup> Ibid.

<sup>641</sup> Ibid.

<sup>642</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2007, p. 330.

<sup>643</sup> PPD, §106 Add., p. 641 ; W 7, §106 Zusatz, p. 205.

<sup>644</sup> Ibid.

<sup>645</sup> PPD, §108, p. 262 ; W 7, §108, p. 206.

qu'acte-d'autodétermination infinie de la volonté, l'aspect-*formel* de la volonté.<sup>646</sup> Dans sa première manifestation au niveau de la volonté individuelle, ce caractère formel n'est pas encore posé comme identique au concept de la volonté.<sup>647</sup> Il en résulte que le point de vue de la moralité instaure donc une confrontation permanente entre la volonté subjective et la volonté universelle.

Cet élément formel contient d'abord « l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité, et ainsi que l'activité qui a trait à cette opposition »<sup>648</sup>. Celle-ci comporte les moments suivants : « *être-là* et *déterminité* sont identiques dans le concept, et la volonté en tant que subjective est elle-même ce concept (:) (cette activité consiste à les différencier, en l'occurrence *pour* soi, et à les poser comme identiques. »<sup>649</sup> Dans la volonté qui se détermine elle-même, la détermination spécifiée est α) d'abord, un contenu qu'elle se donne, en tant que posée en elle par elle-même, que particularisation de soi en elle-même ; ceci est la première négation dont la limite formelle est d'être une donnée subjective.<sup>650</sup> Cette limite est sentie par la volonté comme réflexion indéfinie en soi et celle-ci devient β) le vouloir supprimer cette limite – l'activité qui traduit le contenu du subjectif dans l'objectif, dans une existence immédiate, γ) la pure et simple identité de la volonté avec elle-même à travers cette opposition est le contenu qui reste le même, indifférent à cette distinction de forme, le but.<sup>651</sup>

Or il suit du caractère de subjectivité qui domine cette sphère, 1) que le but moral continue à porter le signe de la subjectivité parce qu'après la réalisation le but reste toujours subjectif, mien <sup>652</sup>; 2) que le but, qui *doit* en soi être conforme au droit en soi, doit l'être seulement tant que la volonté n'est que subjective, et que par conséquent il *peut* ne pas l'être<sup>653</sup> ; 3) que, la volonté subjective qui veut rester à la foi subjective et atteindre l'universalité, quitte son caractère particulier en se réalisant, et donc je nie ma subjectivité immédiate, je rends la subjectivité extérieure ; et la volonté subjective devient le rapport entre toutes les volontés, « la subjectivité universelle ».<sup>654</sup> La réalisation du mon but a donc un rapport positif à la volonté des

---

<sup>646</sup> Ibid.

<sup>647</sup> PPD, §108, p. 262 ; W 7, §108, p. 206.

<sup>648</sup> PPD, §109, p. 263 ; W 7, §109, p. 207.

<sup>649</sup> Ibid.

<sup>650</sup> Ibid.

<sup>651</sup> PPD, §109, p. 263 ; W 7, §109, pp. 207-208.

<sup>652</sup> PPD, §110, pp. 263- 264 ; W 7, §110, p. 208.

<sup>653</sup> PPD, §111, p. 264 ; W 7, §111, p. 209.

<sup>654</sup> PPD, §112, p. 265 ; W 7, §112, p. 210.

autres. « Dans le droit, il n'importe pas de savoir si la volonté des autres veut quelque chose en relation avec ma propre volonté, qui se donne une existence empirique dans la propriété. Dans la moralité, par contre, il s'agit du bonheur des autres aussi et ce n'est qu'à ce niveau que ce rapport positif (entre ma volonté et la volonté des autres) peut intervenir. »<sup>655</sup>

Les trois points que nous venons d'énumérer (la subjectivité qui se maintient dans sa réalisation, l'action qui se réfère à un « devoir-être » et la nécessité de s'accorder avec la volonté d'autrui) constituent l'action morale (*Handlung*), définie comme « l'expression-extérieure de la volonté en tant que *subjective* ou *morale* ». <sup>656</sup> Il faut que la volonté morale s'extériorise pour qu'il y ait action.<sup>657</sup> L'action contient les déterminations qui ont été établies : «  $\alpha$ ) elle est, dans son extériorité, sue par moi comme mienne,  $\beta$ ) elle est (la relation essentielle) avec le concept en tant que devoir-être, et  $\gamma$ ) elle est (la relation essentielle) à la volonté d'autrui ». <sup>658</sup> Comme le dit B. Mabile, l'inscription du sujet dans le monde n'est plus « simple 'faire' (*Tun*) décrit dans l'esprit subjectif pratique », mais « une 'conduite (ou action)' (*Handlung*) qui implique non seulement un projet mais une responsabilité : le sujet moral doit 'répondre' de ses actions. »<sup>659</sup> Hegel dira que « ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions ». <sup>660</sup>

Les trois étapes analysées nous fournissent ainsi les trois « instances » de l'action morale selon lesquelles le sujet veut être jugé. Pour être morale, il faut qu'une action soit, en premier lieu, en accord avec mon projet<sup>661</sup> : le droit formel ou abstrait de l'action.<sup>662</sup> Ce droit consiste en ceci que, lorsque l'action est accomplie dans l'être-là immédiat, son contenu soit le mien et qu'ainsi elle soit le projet de la volonté subjective.<sup>663</sup> La première scission dans l'action est l'écart qui existe entre ce qui constituait mon projet et ce qui a été effectivement réalisé dans l'existence empirique.<sup>664</sup> Dans le second moment, par contre, on s'interroge sur l'intention de l'action et l'on se demande quelle est la valeur relative de l'action par rapport à

---

<sup>655</sup> PPD, §112 Add., p. 643 ; W 7, §112 Zusatz, p. 211.

<sup>656</sup> PPD, §113, p. 265 ; W 7, §113, p. 211.

<sup>657</sup> PPD, §113, p. 266 ; W 7, §113, p. 211.

<sup>658</sup> Ibid.

<sup>659</sup> Bernard Mabile, op. cité., 2007, p. 146.

<sup>660</sup> PPD, §124, p. 276 ; W 7, §124, p. 233.

<sup>661</sup> PPD, §114 Add., p. 644 ; W 7, §114, p. 214.

<sup>662</sup> PPD, §114, p. 267 ; W 7, §114, p. 213.

<sup>663</sup> Ibid.

<sup>664</sup> PPD, §114 Add., p. 644 ; W 7, §114, p. 215.

moi.<sup>665</sup> En d'autres termes, l'aspect particulier de l'action est son contenu interne.<sup>666</sup> La seconde scission est l'écart entre la volonté universelle manifestée extérieurement et la détermination particulière que je donne intérieurement à cette volonté universelle.<sup>667</sup> Enfin, le troisième moment n'est plus simplement la valeur relative de l'action, mais sa valeur universelle : le Bien. Autrement dit, ce contenu, élevé à l'intérieur de moi à l'universalité et du même coup à l'objectivité en soi et pour soi ceci est le but absolu de la volonté, le Bien.<sup>668</sup> Le troisième moment consiste en ceci que l'intention soit aussi le contenu universel : le Bien est l'intention élevée au concept de la volonté.<sup>669</sup> Dès lors, comme le dit E. Fleischmann, nous constatons que « le passage par ces trois étapes nous engage dans un nouveau processus dialectique, car le moral ne se réalise qu'à travers le conflit »<sup>670</sup>.

### **2. 2. 1. La liberté subjective dans les déterminations le plus immédiates : le propos et la responsabilité-morale**

Hegel pense aux déterminations le plus immédiates de l'action morale au travers des catégories le « propos » et la « responsabilité-morale ». Le « propos » se présente d'abord comme représentation de l'acte à accomplir avec tels facteurs ; « la responsabilité-morale » s'engendre par la prise en charge de ce qui est situé dans mon propos. Voyons maintenant très brièvement ce rapport entre les deux.

La volonté subjective, dans l'immédiateté de l'action (*Handeln*), présuppose pour son action un objet-extérieur (*äußerlichen Gegenstand*) « subsistant-par-soi vis-à-vis du sujet » et des circonstances diverses.<sup>671</sup> L'acte (*die Tat*) de la volonté, dans cet être-là qui se trouve déjà là, dans ce monde empirique donné, produit un changement.<sup>672</sup> La volonté, dans l'être-là transformé, a de manière générale une responsabilité-morale dans la mesure où le prédicat abstrait d'être mien y réside,<sup>673</sup> parce que, pour Hegel, ce qui est situé dans mon propos, peut m'être imputé. C'est la

---

<sup>665</sup> Ibid.

<sup>666</sup> PPD, § 114, p. 267 ; W 7, § 114, p. 213.

<sup>667</sup> PPD, § 114 Add., p. 644 ; W 7, § 114, p. 215.

<sup>668</sup> PPD, § 114, p. 267 ; W 7, § 114, p. 213.

<sup>669</sup> PPD, § 114 Add., p. 644 ; W 7, § 114, p. 215.

<sup>670</sup> E. Fleischmann, op. cité., p.129

<sup>671</sup> E III, § 504, p. 294 ; W 10, p. 313.

<sup>672</sup> PPD, § 115, p. 268 ; W 7, § 115, p. 215.

<sup>673</sup> Ibid.

raison pour laquelle l'acteur moral a le droit de n'être pas responsable des facteurs qui n'intervenaient pas dans son propos. A la différence du droit abstrait, l'acteur moral a le droit d'être jugé sur sa subjectivité. La volonté s'interroge donc sur sa part de *responsabilité-morale* dans le changement qui porte la marque de ma volonté et non celle d'un autre, ou du hasard aveugle.

Comme la volonté peut agir sur un être-là en face de soi, pour Hegel il lui faut avoir une représentation de celui-ci. Il souligne qu'« il n'y a une véritable responsabilité-morale en moi que dans la mesure où l'être-là qui se trouve devant (moi) se trouvait dans mon savoir ». <sup>674</sup> Ma volonté n'a donc la responsabilité-morale de l'acte que dans la mesure où j'en ai un savoir. Ce qui apparaît empiriquement à la conscience comme ce dont elle est d'abord responsable, ce sont les dommages causés à autrui. Le dommage est « plus ou moins » à ma charge parce que les choses qui ont causé des dommages à autrui sont de manière générale « miennes ». <sup>675</sup> Nous avons vu que le propos était le principe de la « particularité » dans le sens que plusieurs actes réels sont imputés à un individu humain, et que celui-ci est considéré comme cause ou origine de l'action.

En tant qu'installée dans l'être-là extérieur, l'action a diverses *conséquences*. Ces conséquences peuvent être de deux sortes : conséquence conforme à la fin (*Zweck*) subjective, c'est-à-dire que la volonté se reconnaît en elles ; et conséquences qui lui sont étrangères, c'est-à-dire que la volonté ne se reconnaît pas dans ce qu'elle a produit. <sup>676</sup> C'est donc seulement les premières qui peuvent être imputées au sujet moral responsable. Le passage à l'intention réside dans le fait que je reconnaisse ce qui était ma représentation. <sup>677</sup>

Nous venons de dire que l'on ne peut m'imputer que ce que je savais des circonstances, et qu'un sujet produit seulement quelque chose de singulier et d'immédiat. Hegel souligne qu'il y a des conséquences nécessaires qui se rattachent à toute action ; ces conséquences sont l'universel que toute action singulière a au-dedans de soi. <sup>678</sup> Même si je ne peux pas prévoir les conséquences de mon acte singulier, il me faut, pour Hegel, connaître sa nature universelle. A partir de là, Hegel

---

<sup>674</sup> PPD, §117 Add., p. 645 ; W 7, §117 Zusatz, p. 217.

<sup>675</sup> PPD, §116, p. 268 ; W 7, §116, p. 216.

<sup>676</sup> PPD, §118, p. 269 ; W 7, §118, p. 218.

<sup>677</sup> PPD., §118 Add., p. 646 ; W 7, §118, p. 222.

<sup>678</sup> Ibid.

implique le passage du propos à l'intention :

« Je dois avoir un savoir non pas simplement de mon action singulière, mais de l'universel qui est en connexion avec elle. Entrant ainsi en scène, l'universel est ce qui est voulu par moi, mon *intention*. »<sup>679</sup>

Dès lors, nous constatons que le sujet engage l'universalité de sa pensée dans ce qui est l'extériorité immédiatement existante déjà là. Cela nous montre que c'est l'universalité de ma pensée ou mon intention qui met de la nouveauté dans le monde extérieur et immédiat. A partir de là, nous pouvons dire que l'intention (*Absicht*) présuppose un sujet qui n'agit pas simplement, mais qui pense. Alors que le propos ne concerne que l'être-là immédiat, l'intention concerne « le substantiel et le but de cet être-là ». Nous verrons qu'avec l'intention, on accède à une détermination plus haute de la responsabilité. Analysons maintenant de plus près l'*intention*.

## **2. 2. 2. La liberté subjective dans les déterminations la plus concrètes : l'intention et le bien-être**

L'existence extérieure de l'action constitue un ensemble complexe qui est envisagé comme divisé en un nombre indéfini d'éléments singuliers. Parmi eux, l'action ne touche qu'un seul élément. Nous avons vu que dans cet élément singulier est contenu l'universel. Le contenu multiple de l'action est ainsi réduit à l'universalité. Dès lors, nous pouvons dire que la détermination de l'action est un contenu universel englobant tout l'ensemble complexe. Le passage à l'universel permet, pour Hegel, de délivrer la vérité de la singularité et de sortir de l'isolement du propos. « Le propos, en tant qu'il procède d'un *être-pensant*, ne contient pas simplement la singularité, il contient au contraire essentiellement cet *aspect universel-là*, – l'*intention*. »<sup>680</sup> À partir de là, nous constatons que l'intention (*Absicht*) présuppose un sujet qui pense. Celui-ci n'agit pas seulement d'une manière immédiate, mais il est capable d'une décision réfléchie sur le but que vise son action.

---

<sup>679</sup> PPD, §118 Add., p. 646 ; W 7, §118, p. 223.

„..., daß ich nicht bloß meine einzelne Handlung, sondern das Allgemeine, das mit ihr zusammenhängt, wissen soll. So auftretend ist das Allgemeine das von mir Gewollte, meine *Absicht*.“

<sup>680</sup> PPD, §119, p. 271 ; W 7, §119, p. 223.

Alors que le propos ne concerne que l'être-là immédiat, l'intention concerne « le sens substantiel et le but de cet être-là ».<sup>681</sup>

Selon l'étymologie du mot, l'intention contient « l'abstraction, soit sous forme de l'universalité » qui vise la prise en considération de toutes les possibilités de réalisation, « soit par le choix d'un aspect particulier de la chose concrète », enveloppant un choix concret de réalisation.<sup>682</sup> Avec l'intention, on accède à une détermination plus haute de la responsabilité, parce que le droit fondamental que le sujet moral revendique pour son intention est d'accéder, par ses actes objectifs, à un bien ou mal plus universels que son acte isolé, d'accéder au rang de sujet qui *pense*.<sup>683</sup> Il ne s'agit ici plus seulement de reconnaître que je suis l'auteur de l'acte, mais que j'en suis l'auteur en connaissance de cause ; et ainsi l'homme atteint un degré de la liberté selon lequel il veut penser librement et agir librement selon ce qu'il pense.<sup>684</sup>

La qualité universelle de l'action est, selon Hegel, d'une manière générale, « le contenu divers de l'action, ramené à la *forme simple* de l'universalité ».<sup>685</sup> Mais, en tant qu'être particulier réfléchi en soi et par opposition à la particularité objective, le sujet a, dans la fin qu'il vise, son contenu particulier, qui est, pour Hegel, « l'âme déterminante de l'action ».<sup>686</sup> Si ce moment de la *particularité* de l'agent est contenu et accompli dans l'action, c'est cela qui constitue la *liberté subjective* dans sa détermination la plus concrète, le *droit* du *sujet* de trouver sa *satisfaction* dans l'action.<sup>687</sup> « Ma liberté, faite contenu de ma volonté, est une pure détermination de ma liberté elle-même. Par conséquent, le point de vue moral supérieur consiste donc à trouver la satisfaction dans l'action. »<sup>688</sup> La satisfaction dont il s'agit ici est celle d'un sujet moral, est celle d'un désir de la liberté.<sup>689</sup> Les actes moraux de l'agent ne sont, pour cet agent, que des « moyens » pour parvenir à satisfaction personnelle totale : son moi est naturellement le centre subjectif de son intérêt. La satisfaction du contenu de la fin est le bonheur moral.<sup>690</sup>

---

<sup>681</sup> E III, §505, p. 295 ; W 10, §505, p. 314.

<sup>682</sup> PPD, §119, pp. 271-272 ; W 7, §119, p. 223.

<sup>683</sup> PPD, §120, pp. 272-273 ; W 7, §120, pp. 225-226.

<sup>684</sup> PPD, §120, p. 273 ; W 7, §120, p. 226.

<sup>685</sup> PPD, §121, p. 273 ; W 7, §121, p. 228.

<sup>686</sup> PPD., §121, p. 273 ; W 7, §121, p. 229.

<sup>687</sup> Ibid.

<sup>688</sup> PPD, §121 Add., p. 648 ; W 7, §121 Zusatz, p. 229.

<sup>689</sup> PPD, §123, p. 274 ; W 7, §123, p. 230.

<sup>690</sup> Ibid.

Le droit de la particularité du sujet à trouver sa satisfaction, ou le droit de la liberté subjective constitue pour Hegel le point critique et central qui caractérise les temps modernes, par opposition à l'Antiquité. Il souligne que « ce droit dans son infinité est exprimé dans le Christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde. » Pour Hegel, l'une partie des figurations les plus proches de ce droit constituera les principes de la société civile et fournira les éléments de la constitution politique et l'autre partie se manifeste dans l'histoire, plus particulièrement dans l'histoire de l'art, des sciences et de la philosophie.<sup>691</sup> À la différence de Kant<sup>692</sup>, pour Hegel, le principe du droit de la particularité est la condition nécessaire pour réaliser l'universalité morale.

L'élément subjectif, avec le contenu particulier du *bien-être*, se trouve également en tant que réfléchi en soi et infini, en relation avec l'universel, avec la volonté existant en soi. Ce moment plus universel est le « bien-être d'autrui » ou « le bien-être de beaucoup d'autres ».<sup>693</sup> Le bien-être de beaucoup d'autres est donc de même le but de la subjectivité. Mais « le bien-être général » reste vague, formel et indéterminé puisqu'il n'est qu'une notion abstraite arbitrairement d'une situation empirique contingente.<sup>694</sup>

Or, se présente ici la contradiction. Ma particularité, de même que celle des autres, ne constitue, en général, « un droit que dans la mesure où je suis *un être libre* ».<sup>695</sup> Elle ne peut donc s'affirmer en contradiction avec son principe substantiel. C'est pourquoi une intention morale qui concerne mon bien-être, ainsi que celui d'autrui ne peut pas justifier une action contraire au droit. Dans le domaine de l'intention, la rupture se fait de plus en plus grande entre justification morale et action concrète. Elle se montre dans le conflit entre sauvegarde et sacrifice de la vie humaine qui se définit par Hegel comme l'ensemble des intérêts particuliers, subjectifs et naturels de l'homme.<sup>696</sup> C'est-à-dire que celle-ci a un droit contre la propriété de l'autre. La « vie » est le droit fondamental admis par la morale de l'intention. C'est pourquoi, lorsque ma vie même est menacée, j'ai droit pour la soutenir de prendre

---

<sup>691</sup> PPD, § 124, Rem., p. 276 ; W 7, § 124, p. 233.

<sup>692</sup> Comme le dit Eugène Fleischmann, pour Kant, l'universalité ne peut exister qu'en niant et excluant la particularité subjective, de refouler l'« inclination » face au « devoir ». p. 140.

<sup>693</sup> PPD, § 125, p. 278 ; W 7, § 125, p. 236.

<sup>694</sup> Ibid.

<sup>695</sup> PPD, § 126, p. 278 ; W 7, § 126, p. 236.

<sup>696</sup> PPD, § 127, p. 280 ; W 7, § 127, p. 239.

possession de la propriété d'autrui.<sup>697</sup> Cette contradiction nous montre la *finitude* et la *contingence* du droit en soi et du bien-être lorsqu'ils sont pris isolément ; ils doivent donc être compris sous une unité plus haute.<sup>698</sup> Pourtant leur unité n'est pas encore une unité complète, mais relative. Du point de vue objectif, c'est-à-dire en tant qu'universel accompli, déterminé en et pour soi, cette unité est le *Bien*, mais du point de vue subjectif, c'est-à-dire en tant que subjectivité infinie « qui a savoir (de soi) au dedans de soi et qui détermine le contenu au-dedans de soi », leur unité est la *conscience-morale*.<sup>699</sup>

### **2. 2. 3. Le dépassement de la liberté subjective vers une maxime universelle : le bien et la conscience-morale**

Chaque degré, pour Hegel, est l'idée, mais les précédents la contiennent seulement dans une forme plus abstraite.<sup>700</sup> Dans ce degré de l'idée, ce qui est en jeu, c'est l'universalisation du vouloir subjectif, le dépassement de l'arbitraire vers une maxime universelle, c'est-à-dire l'« abolition » de ma particularité dans un véritable universel. En d'autres termes, c'est la fondation de la validité objective des valeurs subjectives que le sujet moral peut se proposer. Pour ce faire, Hegel analysera successivement le concept de Bien, celui de devoir, celui de conscience-morale. Pour lui, ces trois concepts sont étroitement liés.

Commençons par l'explication de « Bien ». Il reprend en lui les déterminations du « droit abstrait », du « bien-être », de la subjectivité du savoir et de la « contingence de l'être-là extérieur. De ce fait, dans l'idée de Bien se trouvent « abolis » les moments précédents du droit et du bien-être. Le « Bien » les mène donc à leur accomplissement. À partir de là, comme l'a souligné Denis Rosenfield, on va constater que, pour Hegel, le « Bien » résout, d'un côté, la contradiction entre le « bien-être » et le « droit de la personne » et, de l'autre, il devient le commencement universel propre à un processus de production véritable de l'objectivité en vue d'aboutir au concept de l'éthicité.<sup>701</sup> Mais, pour bien comprendre le concept de

---

<sup>697</sup> PPD, §127, p. 280 ; W 7, §127, p. 240.

<sup>698</sup> PPD, §128, p. 281 ; W 7, §128, p. 241.

<sup>699</sup> Ibid.

<sup>700</sup> PPD, §129 Add., p. 650 ; W 7, §129 Zusatz, p. 243.

<sup>701</sup> Denis Rosenfield, op. cité., p. 137.

« Bien », regardons tout d’abord sa définition donnée par Hegel d’une manière très abstraite :

« Le *Bien* est l’*idée* en tant qu’unité du *concept* de la volonté et de la volonté *particulière*, -unité en laquelle le droit abstrait ainsi que le bien-être et la subjectivité du savoir et la contingence de l’être-là extérieur, sont abolis en tant que *subsistant par soi pour soi*, mais y sont en cela *contenus* et *conservés* quand à leur *essence*, – (il est) la *liberté réalisée*, la *fin ultime absolue du monde* ». <sup>702</sup>

Que faut-il retenir de cette définition du « Bien » ? Nous pouvons dire que le Bien en tant qu’idée est non point seulement un concept du droit, mais sa *réalisation effective*. Le Bien connote donc une effectuation entière du droit ; c’est en effet la liberté réalisée, la réalisation d’un monde humain, « un monde de l’esprit produit, à partir de lui-même comme seconde nature » <sup>703</sup>. En tant qu’universel accompli, déterminé en soi et pour soi, le Bien est la *fin ultime absolue du monde*. En ce sens le « Bien » est un sommet, un point d’achèvement.

Dans ce processus, le « bien-être » se convertit en « bien-être universel ». Le « Bien » vise donc la liberté de tout le monde, mais ne vise pas le « bien-être » physique de tout le monde. Le bien-être n’est pas, dit Hegel, un Bien en l’absence du droit ; de même, le droit n’est pas le Bien en l’absence de bien-être. <sup>704</sup> Ces deux notions seront incorporées dans la notion universelle du Bien. En face du droit abstrait de la propriété et des fins particulières du bien-être, le Bien a le droit absolu. Mais l’universalité morale et le mouvement de la particularité se déploient simultanément. Le Bien en tant qu’universalité morale, selon Hegel, est la vérité de la volonté particulière ; cependant, sans la volonté subjective, le Bien n’est lui-même qu’une abstraction sans réalité ; seulement grâce à la volonté subjective, une réalité doit revenir au Bien. <sup>705</sup> C’est-à-dire que le Bien entre en effectivité par la médiation. <sup>706</sup> À partir de là, Hegel souligne que le développement du Bien contient les trois degrés suivants : « 1. Le Bien doit être pour moi, en tant que volonté particulière, qui veut

---

<sup>702</sup> PPD, §129, p. 282 ; W 7, §282, p. 243.

„Das Gute ist die *Idee*, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besonderen* Willens, in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins, als *für sich selbständig* aufgehoben, damit aber *ihrem Wesen* nach darin *enthalten* und *erhalten* sind, - die *realisierte Freiheit*, der *absolute Endzweck der Welt*.“

<sup>703</sup> PPD, §4, p. 151 ; W 7, §4, p. 46.

<sup>704</sup> PPD, §130, p. 282 ; W 7, §130, p. 243.

<sup>705</sup> PPD, §131 Add., p. 651 ; W 7, §131 Zusatz, p. 245.

<sup>706</sup> PPD, §131, p. 283 ; W 7, §131, p. 244.

(sic), et je dois avoir un savoir de lui ; 2. On doit dire ce qui est bon et développer les déterminations particulières du Bien ; 3. Enfin, (il y a) l'acte-de-déterminer le Bien pour soi, la particularité du Bien en tant que subjectivité étant pour soi, infinie. Cet acte-de-déterminer intérieur est la conscience-morale. »<sup>707</sup>

Nous avons vu que le Bien en tant qu'universalité morale est la vérité de la volonté particulière. Ce rapport entre le Bien et la volonté subjective nous rappelle l'impératif catégorique chez Kant. Dans la philosophie kantienne, la volonté particulière doit se conformer à l'universalité de la loi morale. En d'autres termes, nous devons agir selon un critère moral exact qu'on pense être l'universalité. Cela est appelé par Kant « impératif catégorique ». L'individu doit vouloir le bien et celui-ci doit se réaliser par la médiation de la volonté particulière. Cela nous montre que la volonté subjective a le droit de savoir le bien universel, et, de ce fait, le droit d'assumer une responsabilité à l'égard de toutes les choses humaines. Cela est le point de vue moral selon lequel l'homme est maître absolu de son destin. Mais il ne s'agit pas encore ici d'une volonté subjective identique à la volonté universelle. Pour le moment, il s'agit d'un « devoir-être » qui attend sa réalisation.<sup>708</sup>

Hegel indique que « ce qu'il y a d'essentiel dans la volonté est une obligation pour moi » ; « si je ne sais qu'une chose, c'est que le Bien est une obligation pour moi ». <sup>709</sup> Pour que le « bien universel » est ce que tout le monde doit vouloir, il lie la volonté subjective, elle est donc obligation. Le sujet doit donc s'incliner devant ses obligations. Cela veut dire que ma propre objectivité est de devoir accomplir l'obligation en raison d'elle-même. C'est ainsi qu'il doit faire le devoir pour le devoir sans aucun autre « motif ». En accomplissant de tels actes, je ne réalise que ma propre objectivité véritable ; en le faisant, « je suis auprès de moi-même et libre ». <sup>710</sup>

D'une part l'agir exige pour soi un contenu particulier et une fin déterminée ; mais d'autre part l'aspect-abstrait du devoir ne contient encore rien de tel, dans ce cas-là, la question « qu'est-ce que le devoir ? » se pose nécessairement. Pour cette détermination, Hegel précise ces deux principes : « mettre en œuvre le droit » et « se soucier du bien-être, de son bien-être propre et du bien-être dans une détermination universelle, du bien-être d'autrui ». <sup>711</sup> Pourtant, ces déterminations ne sont pas

---

<sup>707</sup> PPD, §131 Add., p. 651 ; W 7, §131 Zusatz, p. 245.

<sup>708</sup> PPD, §133, p. 287 ; W 7, §132, p. 250.

<sup>709</sup> PPD, §133 Add., p. 651 ; W 7, §133 Zusatz, p. 250.

<sup>710</sup> PPD, §133 Add., pp. 651-652 ; W 7, §133 Zusatz, p. 251.

<sup>711</sup> PPD, §134, p. 287 ; W 7, §134, p. 25.

contenues dans la détermination du devoir. Le bien privé et le bien de tout le monde sont deux biens. L'un limite et conditionne l'autre. Ces déterminations amènent le passage à la sphère supérieure de l'inconditionné du devoir ; c'est-à-dire que nous aboutissons de nouveau à une notion du devoir qui s'identifie à l'universalité abstraite, qui se définit par l'absence de détermination.<sup>712</sup> Par là, Hegel, en reprenant la notion kantienne du devoir-moral en tant que causalité libre, parvient à mettre en relief son propre concept d'auto-détermination de la volonté. Il en résulte que la volonté sait qu'elle doit agir selon un devoir moral, mais elle ne sait pas ce que c'est que le devoir. Comme nous l'avons déjà vu, à cause de cela, Hegel reproche à Kant le caractère abstrait de sa conception de la morale. L'action est l'exigence d'un contenu particulier, la réalisation d'un but déterminé. C'est ce que l'abstraction du devoir est incapable de fournir. Entant donné que le Bien a une manière d'être abstrait, et donc est irréalisable, l'autre moment de l'idée, la particularité en générale, tombe dans la subjectivité ; celle-ci, dans son universalité réfléchie au-dedans de soi, est au-dedans de soi la certitude absolue de soi-même : ce qui pose le particulier, ce qui détermine et décide s'appelle, pour Hegel, la *conscience morale*.<sup>713</sup>

En ce qui concerne la conscience morale, selon Hegel nous pouvons facilement penser qu'elle, en raison de sa forme qui est l'abstraction intérieure, est déjà en et pour elle-même ce qui est véritable.<sup>714</sup> Comme elle est quelque chose de véritable, la conscience morale est cette détermination de soi-même consistant à vouloir ce qui, en et pour soi, est le Bien et l'obligation.<sup>715</sup> Comme nous l'avons déjà vu, nous n'avons ici encore affaire qu'à ce qui est le Bien de façon abstraite ; la conscience-morale est aussi dépourvue de ce contenu objectif, elle n'est encore que la certitude infinie de soi-même.<sup>716</sup> Cette certitude n'a d'autre contenu que la prise de conscience *d'elle-même* par la « conscience morale ». Le sujet individuel s'élève donc au point de vue formel de la moralité au lieu du point de vue de l'éthicité.<sup>717</sup>

---

<sup>712</sup> PPD, §135, p. 288 ; W 7, §135, p. 252.

<sup>713</sup> PPD, §136, p. 290 ; W 7, §136, p. 254.

La conscience est cette solitude profonde à l'intérieur de l'homme d'où disparaît toute (intervention) extérieure, toute limitation (par un autre) ; elle est le retrait total de l'homme en soi-même. En tant que (porteur de la) conscience, l'homme n'est plus la proie des buts particuliers. La conscience représente ainsi une vision du monde évoluée, une vision appartenant au monde moderne qui seule est parvenue à cette conscience du repliement-en-soi. CF., PPD, §136 Add., p. 653 ; W 7, §136 Zusatz, p. 254.

<sup>714</sup> PPD, §137 Add., P. 653 ; W 7, §137 Zusatz, p. 259.

<sup>715</sup> Ibid.

<sup>716</sup> Ibid.

<sup>717</sup> PPD, §137, p. 290 ; W 7, §137, p. 254.

La conscience de soi qui, de manière générale, est parvenue à cette réflexion absolue en soi-même, trouve en elle un savoir sur soi, pour lequel aucune détermination existante et donnée ne peut tenir. La tendance vers l'intérieur qui pousse à chercher en soi et à connaître et déterminer d'après soi ce qui est juste et bon, apparaît aux époques où ce qui est tenu comme tel dans la réalité et dans les mœurs ne peut satisfaire une volonté scrupuleuse. Cet approfondissement de l'homme en soi même caractérise, selon Hegel, les époques historiques où la réalité extérieure (sociale) est peu satisfaisante pour les individus comme Socrate, les Stoïciens, etc.<sup>718</sup> Lorsque le monde existant de la liberté est devenu infidèle à son idéal, la volonté ne se retrouve plus dans les devoirs en vigueur et ne peut regagner l'harmonie, perdue dans la réalité, que dans l'intériorité idéale.<sup>719</sup> Par la profonde « retraite en soi » la notion du sujet se fait plus mûre, ce dernier atteint par là son autonomie totale, l'autonomie du « législateur » qui peut déjà donner une loi objective et normative au monde et à soi-même. La réalisation de cette suprême potentialité subjective sera l'éthicité. C'est-à-dire qu'il s'agit ici du passage de la morale abstraite à la morale réalisée. Avant de passer à l'analyse de cette dernière ou de l'éthicité, voici quelques mots de conclusion sur les explications précédentes.

Nous avons vu, en analysant le droit *abstrait*, que la liberté y consistait en la possession d'une chose. Cela veut dire que la liberté n'était qu'une notion extérieure au sujet libre. C'est pour cela que l'on a appelé le moment du droit abstrait comme « la réalisation abstraite de la liberté ». Dans le cas de la moralité, contrairement au droit abstrait, la liberté est posée à l'*intérieur* du sujet. Celui-ci est devenu non seulement autonome mais aussi toute la *réalité*. Il en résulte que le sujet a perdu aussi bien *la* réalité que *sa* réalité. Et la morale est devenue un « devoir-être ». Cependant cela nous montre que le sujet ne saurait désormais se concrétiser davantage sur le plan de la « subjectivité ». Puisque le sujet, en entrant au plus profond de lui-même, a trouvé une profondeur vide, contradictoire et insatisfaisante, il commence à agir. Parce que le sujet, en agissant, sort de sa subjectivité, il crée une réalité sociale, une « deuxième nature », autrement dit un monde historico-objectif. C'est pour cela que l'on a appelé le moment de la moralité comme « la réalisation concrète, mais subjective de la liberté ». Maintenant, nous pouvons passer à l'analyse de ce qui

---

<sup>718</sup> PPD, §138, p. 292 ; W 7, §138, p. 259.

<sup>719</sup> PPD, §138, p. 293 ; W 7, §138, p. 259.

signifie chez Hegel un « monde historico-objectif », ou bien selon la terminologie hégélienne l'éthicité.

### 2. 3. La réalisation concrète et objective de la liberté : le moment de l'éthicité

L'esprit subjectif qui a été déterminé comme esprit libre est, pour Hegel, unilatéral en ce qui s'est autodéterminé d'une manière abstraite par rapport à l'universel concret.<sup>720</sup> En examinant les sphères du droit et de la moralité subjective, nous avons remarqué que ces moments de l'esprit objectif sont aussi unilatéraux parce que l'un d'entre eux a immédiatement sa liberté dans la réalité extérieure, que l'autre l'a dans le bien encore déterminé comme un universel abstrait<sup>721</sup>. L'éthicité, en réconciliant l'abstraction objective du droit et l'abstraction subjective de la moralité au sein d'une totalité concrète, effectue l'accomplissement de l'esprit objectif lui-même :

« L'éthicité est l'achèvement de l'esprit objectif, la vérité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif eux-mêmes. »<sup>722</sup>

Pour dire comme Jacques D'HONDT, Hegel réduit, d'une manière originale, le droit et la moralité à des moments logiquement abstraits et historiquement préparatoires de l'éthicité (*Sittlichkeit*).<sup>723</sup> Celle-ci est « l'unité et la vérité de ces deux moments abstraits ». <sup>724</sup> En d'autres termes, l'éthicité unit et recompose en elle le formalisme objectif du droit et le formalisme subjectif de la conscience-morale; mais, tout en surmontant leur abstraite opposition, cette réunion n'abolit pas leur différence.

Nous avons déjà vu que la différence entre moralité et éthicité est celle de deux modes différents de rapport de la subjectivité à l'objectivité des normes et des

---

<sup>720</sup> E III, §513, p. 299 ; W 10, §513, p. 318.

<sup>721</sup> Ibid.

<sup>722</sup> E III, §513, p. 299 ; W 10, §513, p. 317.

„Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst.“

Hegel répond à la question « (qu'est-ce que) l'éthicité ? » comme « le fait que ma volonté soit passée comme conforme au concept, donc que sa subjectivité soit abolie ». PPD, Note Marge 142, p. 576.

<sup>723</sup> Jacques D'HONDT, « la Personne et le Droit Abstrait chez Hegel », dans **Droit et liberté**, sous la direction de Guy Planty-Bonjour, Paris : PUF, 1986, p. 112.

*Historiquement*, la moralité présuppose une organisation politique et sociale appropriée parce que la moralité n'est pas réalisable dans un état de nature. L'éthicité est donc la condition de la moralité. En revanche, *logiquement*, la moralité est la présupposition de l'éthicité parce que, comme l'a dit J.-F. Kervégan, « la réflexion de l'esprit objectif dans la subjectivité est la médiation grâce à laquelle est surmonté ce que cette objectivité peut avoir d'aliénant ». J. -F. Kervégan, op. cité., 2007, pp. 339-340.

<sup>724</sup> PPD, §33, p.179 ; W 7, §33, p. 87.

institutions. Précisons d'abord le sens du terme « objectivité ». Comme le souligne E. Fleischmann, ce sens n'a rien à voir avec les « objets » naturels ; cette phase a déjà été dépassée par le droit abstrait où l'identification de la liberté avec la chose éliminait la « chose » et la transformait en représentation (*Vorstellung*) d'ordre humain subjectif, mais il s'agira ici de la formation d'une réalité extérieure grâce au but posé par le sujet et par ses efforts réels de réaliser ce but.<sup>725</sup> En s'objectivant, l'esprit se défait de sa subjectivité bornée et vaine, il adopte « des figures d'un monde »<sup>726</sup>.

Si on revient sur la *Sittlichkeit*, « *Sitte* » dans cette expression ne renvoie pas, comme le souligne B. Mabilille, « à une 'éthique' au sens moral mais à un ensemble d'usages, de comportements, de règles incarnés dans la vie des peuples et qui donnent à chacun d'entre nous des manières d'être particulières ».<sup>727</sup> Cela correspond donc à l'éthos (avec ε) et non à l'èthos (avec η) qui signifierait plutôt « caractère ».<sup>728</sup> C'est pourquoi on verra que, dans cette étape, il s'agira de créer un monde de communautés qui est conforme au libre vouloir humain effectif. Pour Hegel, ce monde ne comporte plus d'opposition de principe entre l'homme et la nature. On est tenté, comme le dit E. Fleischmann, de croire que le « monde » où l'acteur s'engage est la nature immédiate, celle des objets morts.<sup>729</sup> Mais, pour Hegel, au contraire, on s'engage d'une manière inévitable dans « un monde hérité », dans un ensemble de valeurs morales déjà réalisées, autrement dit le monde est d'abord un « héritage ».<sup>730</sup> En outre, il est une objectivité vécue par des sujets singuliers ; en ce sens, le monde n'existe que par l'action de ces sujets.

Dès lors, nous pouvons dire que l'éthicité n'est pas une « partie » de l'esprit objectif ; au contraire, pour le dire comme J. –F. Kervégan, « elle seule répond véritablement à la définition hégélienne de l'esprit objectif ».<sup>731</sup> L'éthicité coïncide donc avec l'esprit objectif en sa totalité. L'éthicité est, selon Hegel, l'exposition de l'idée de la liberté dans son effectivité et sa totalité.<sup>732</sup> L'éthicité est le domaine de la *réalisation concrète et objective de la liberté* parce que « la liberté, en tant que

---

<sup>725</sup> Eugene Fleischmann, op. cité., pp. 179-180.

<sup>726</sup> PhE, II, p. 12 ; W 3, p. 326.

<sup>727</sup> Bernard Mabilille, op. cité., 2007, p. 148

<sup>728</sup> Ibid.

<sup>729</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p. 183.

<sup>730</sup> Ibid.

<sup>731</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2007, p. 364.

<sup>732</sup> PPD, §142-143, p. 315 ; W 7, §142-143, pp. 292-293.

*substance*, existe aussi bien comme *effectivité* et *nécessité* que comme volonté *subjective* ; – l'*idée* dans son existence universelle et pour soi ; l'*éthicité* »<sup>733</sup>.

La doctrine de l'éthicité apparaît comme une réponse aux limitations internes du Kantisme qui est, pour Hegel, la forme achevée d'une philosophie pratique qui s'en tient au « point de vue simplement moral » et ne passe pas au « concept de l'éthicité ».<sup>734</sup> Le concept d' « éthicité » permet à Hegel d'actualiser l'unité de la subjectivité morale et l'objectivité du droit. Hegel commence son analyse du concept d' « éthicité » par ce paragraphe :

« L'éthicité est l'*idée de la liberté* en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en soi et pour soi et sa fin motrice, – (l'éthicité est) le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi. »<sup>735</sup>

À partir de là, on voit que le Bien abstrait de la subjectivité morale devient un Bien vivant, qu'il s'agit ici d'une connexion intime entre le « savoir » et « le vouloir » à travers une « conscience de soi ». Une véritable effectivité qui s'engendre par une action peut donc se donner. Celle-là est « un monde de l'esprit produit à partir de lui-même, en tant qu'une nature seconde ».<sup>736</sup> À la différence des lois de la nature, les lois éthiques ne valent que grâce à la représentation que s'en font les individus. L'être éthique se connaît désormais comme un être capable d'agir sur lui-même. Cette nature seconde n'est plus du donné, c'est du « produit ». Pour le dire comme J. –F. Kervégan, « la *seconde nature* éthico-politique n'est pas autre chose que le mouvement d'institution de l'identité que les individus revendiquent comme leur propre nature ou leur liberté ».<sup>737</sup> Le concept de la liberté est devenu le monde présent-là et ce monde se révèle comme nature de la conscience de soi. Le monde est celui d'intersubjectivité au sein duquel chaque sujet se constitue. De ce fait, la scission du sujet et du monde est surmontée par l'éthicité.

---

<sup>733</sup> PPD, §33, p. 179 ; W 7, §33, p. 87.

<sup>734</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2007, p. 338.

<sup>735</sup> PPD, §142, p. 315 ; W 7, §142, p. 292.

„Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit.“

<sup>736</sup> PPD, §4, p. 151 ; W 7, §4, p. 46 ; et Cf., PPD, §151, p. 322 ; W 7, §151, p. 301.

<sup>737</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2007, p. 368.

À partir de cette explication courte, nous avons vu que l'éthicité est, pour Hegel, une totalité individualisée qui est enracinée dans les lois, dans les mœurs, qui la constituent. Dans un processus de la totalisation, ses figures sont celles de la « famille », de la « société civile-bourgeoise » et de l'« Etat ». Chacun exprime à sa manière la liberté dans son développement progressif et effectif, autrement dit la « totalité de l'idée »<sup>738</sup>. La famille qui est l'esprit éthique immédiat ou *naturel*<sup>739</sup> fait paraître la liberté sous la figure du sentiment, de l'amour librement partagé.<sup>740</sup> La famille demeure enracinée dans la naturalité par ses déterminations comme sexualité, la reproduction des générations.<sup>741</sup> C'est pourquoi la famille constitue une unité fragile même si celle-là est déjà une institution collective. En ce qui concerne la société civile, on verra qu'elle manifestera la même liberté de la volonté sous la figure du travail. La société civile bourgeoise est, pour Hegel, le mode d'unité sociale qui rassemble des individus indépendants.<sup>742</sup> En prenant ces individus dans leurs conflits des intérêts privés et en les organisant d'une manière encore formelle et extérieure, la société civile garantit leurs biens et la sécurité de leur existence.<sup>743</sup> L'Etat est un mode d'organisation interne et cohérent. C'est dans l'Etat seul que l'esprit objectif trouvera sa plus haute réalisation. C'est seulement en l'Etat que, selon Hegel, droits et devoirs s'identifieront.<sup>744</sup>

Enfin, nous pouvons dire que sous la catégorie d'éthicité (*Sittlichkeit*), il s'agit d'élever la particularité propre de l'individu, d'abord reconnu seulement comme personne juridique, abstraite et formelle, puis comme une subjectivité pleinement consciente de l'infinité de sa liberté, engagée dans la recherche du Bien universel, au niveau du monde social et historique dans lequel l'individu vit, et du monde qui est celui issu de sa pratique, du monde dans lequel la liberté de chacun doit aussi être celle de tous. Ainsi, on verra que l'esprit objectif est un monde de part en part spirituel ou historique, c'est-à-dire humain. Bien que le droit et la moralité ne s'adressent pas à l'homme concret, et que dans ces moments de l'esprit objectif, la personne juridique et le sujet moral ont été examinés, mais, par l'articulation de trois figures de l'éthicité, l'homme social et enfin le citoyen politique vont être analysés.<sup>745</sup> Passons maintenant

<sup>738</sup> PPD, §143, p. 315 ; W 7, §143, p. 293.

<sup>739</sup> PPD, §157, p. 325 ; W 7, §157, p. 306.

<sup>740</sup> PPD, §158, pp. 325-326 ; W7, §158, p. 307.

<sup>741</sup> PPD, §161, p. 327 ; W 7, §161, pp. 309-310.

<sup>742</sup> PPD, §157, p. 325 ; W 7, §157, p. 306.

<sup>743</sup> Ibid.

<sup>744</sup> PPD, §155, p. 324 ; W 7, §155, p. 304.

<sup>745</sup> PPD, §190, pp. 359-360 ; W 7, §190, p. 348.

à l'analyse du monde social et historique au travers de trois figures. Lorsqu'on les analyse, on va s'efforcer de montrer les passages du monde historico-subjectif au monde historico-objectif.

### 2. 3. 1. La liberté sous la figure du sentiment : le concept de famille

Nous devons tout d'abord souligner que le développement traitant de la famille joue un rôle stratégique dans la construction de la théorie de l'esprit objectif, et par là, dans le monde historico-objectif, puisque, pour lui, la famille apparaît comme la détermination première du concept de substance éthique, la première instance communautaire (*Gemeinsam*) ou spirituelle (*geistig*), au sens strict d'objectivité culturelle. Nous pouvons dire qu'avec cette figure, le fondement de ce qui, dans le droit abstrait, était pris simplement comme un donné, commence à s'explicitier. Pour le dire comme A. Lécivain, ce sont les relations familiales qui constituent les conditions à la fois naturelles, sociales et historiques de développement logiquement antérieur mais chronologiquement postérieur du droit abstrait et formel.<sup>746</sup>

La famille est l'éthicité dans sa forme immédiate et instinctive. Ce qui détermine la famille, c'est, pour Hegel, son unité sous la forme du sentiment, l'amour.<sup>747</sup> L'amour désigne, d'une manière générale : « la conscience de mon unité avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne sois pas isolé pour moi et que je n'acquiesse conscience de moi-même qu'en renonçant à mon être-pour-soi et grâce au savoir (que j'acquiesse) de moi, en tant que (savoir) de l'unité de moi avec l'autre et de l'autre avec moi. Or l'amour est sentiment, ce qui veut dire l'éthicité dans la forme naturelle. »<sup>748</sup> L'amour, en effet, est la conscience de mon unité avec l'autre. Dans l'amour, l'homme ne peut pas être une personne autonome indépendante et il se sent incomplet et imparfait. C'est pourquoi il se conquiert dans une autre personne, cette personne se conquiert réciproquement en lui. Cela veut dire que l'individu a, en fondant une famille, des obligations *objectives* à l'égard d'autrui. C'est seulement en se donnant à autrui que l'individu devient membre de la famille. Comme l'a souligné Denis Rosenfield, « il ne s'agit plus de la 'personne', ni du 'sujet', mais d'une

---

<sup>746</sup> André Lécivain, op. cité., p. 44.

<sup>747</sup> PPD, §158, pp. 325-326 ; W 7, §158, p. 307.

<sup>748</sup> PPD, §158 Add., p. 667 ; W 7, §158 Zusatz, p. 307.

détermination qui se déploie déjà selon le processus qui l'a engendrée, créant de la sorte un nouveau rapport de l'individu avec le tout. »<sup>749</sup>

Le désir libre de l'individu le conduit donc à accepter un « devoir » pour acquérir le droit d'appartenir à une communauté familiale. Par cette identité du droit et du devoir qui forme le contenu moral de la famille, celle-ci devient, pour le dire comme E. Fleischmann, une institution sociale *objective* dans laquelle on entre librement, mais de laquelle on ne sort pas sans disposition d'un autre ordre, plus global.<sup>750</sup> Comme la famille est une institution reconnue par toute la communauté, elle est régie par *la loi* qui dispose du règlement légal des affaires au cas où l'intimité des sentiments cesserait d'être force motrice de cette union : la femme divorcée a un droit *légal* à sa subsistance, les enfants ont un droit *légal* à l'éducation, etc.<sup>751</sup>

La famille s'articule selon un processus de différenciation qui aboutit à l'engendrement d'une nouvelle famille. Dans ce processus, la position des enfants joue un rôle central, parce qu'une famille accomplit le cercle constitutif de sa vie à travers les enfants.<sup>752</sup> Au fur et à mesure que les enfants grandissent, la famille entre dans un processus de dissolution. C'est le moment où les individus entrent en possession de leurs droits et sont en condition de construire un nouveau foyer.<sup>753</sup> Ce mouvement interne de constitution de la famille s'exprime extérieurement par une individualité qui fait valoir ses droits en tant que personne, ce qui concerne principalement les affaires du patrimoine familial.<sup>754</sup> Enfin, la famille considérée en elle-même, comme catégorie éthique expressive de la figure concrète qui y correspond socialement et historiquement, se développe et s'achève dans les trois moments suivants : a) elle naît avec le mariage, comme relation réciproque et affective de deux individus de sexe différent ; b) elle subsiste au moyen du patrimoine familial et de sa gestion ; et c) elle commence à se dissoudre par l'éducation des enfants.<sup>755</sup> Chacun des moments de la famille apparaît lui-même constitué par le développement d'une unité contradictoire en devenir qui impose nécessairement le passage d'un moment à un autre avant de parvenir, au terme du procès, à l'éclatement de la famille et à sa démultiplication au sein de la société civile

---

<sup>749</sup> Denis Rosenfield, op. cité., p. 170.

<sup>750</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p. 199.

<sup>751</sup> Ibid.

<sup>752</sup> PPD, §173 et Add., pp. 338 et 674 ; W 7, §173 et Zusatz, pp. 325-326.

<sup>753</sup> PPD, §175 et Add., pp. 339 et 675 ; W 7, §175 et Zusatz, pp. 327-329.

<sup>754</sup> PPD, §170, p. 336 ; W 7, §170, p. 323.

<sup>755</sup> PPD, §160, p. 326 ; W 7, §160, p. 309.

bourgeoise.<sup>756</sup> Analysons maintenant très brièvement ces trois étapes dans leur mouvement dialectique. Cette analyse nous montrera pas à pas un développement d'un processus du monde subjectif vers le monde objectif.

En tant que relation éthique immédiate, le mariage est défini dans son unité contradictoire : le mariage contient, d'un côté, l'expression de l'unité de la vie naturelle, du genre, c'est-à-dire c'est le moment de naturalité du mariage directement référé à la sexualité ; de l'autre, l'expression de l'unité spirituelle, de l'amour, c'est-à-dire c'est le moment spirituel et culturel de la prise de conscience de soi sur la base d'une réciprocité affective.<sup>757</sup> Le point de départ subjectif du mariage naît, soit de l'inclination particulière des deux personnes, soit de l'arrangement des parents, etc., qui varie avec les coutumes, les traditions, les époques ; c'est le caractère contingent et inessentiel de ce point de départ subjectif.<sup>758</sup> Mais le point de départ objectif consiste dans « le libre consentement des personnes, en l'occurrence le consentement à *constituer une seule personne*, à renoncer à leur personnalité naturelle et singulière dans cette unité-là ». <sup>759</sup> Puisque la conscience de soi de chacun est médiatisée par celle de l'autre, c'est-à-dire, reconnue objectivement et effectivement, le même rapport qui fait du mariage une limitation du point de vue de la naturalité se transforme en une libération sur le plan culturel. <sup>760</sup> Hegel souligne que « par essence le mariage est un rapport éthique ». <sup>761</sup> L'homme devient membre d'une unité nouvelle qui fonctionne sur la base de règles objectives. Par le mariage, l'homme commence donc à exercer ses droits en tant que devoirs.

Puisque le mariage repose, comme nous l'avons déjà vu, sur le consentement réciproque des époux, c'est, pour Hegel, ce consentement librement donné qui en fonde l'indissolubilité. Celle-ci n'est qu'en soi, ce qui veut dire que cela n'exclut nullement la possibilité ultérieure de sa dissolution.<sup>762</sup> Pour Hegel, « on ne peut pas subsumer le mariage sous le concept de contrat ». Comme l'a souligné Denis Rosenfield, si le mariage n'était rien d'autre qu'un contrat, l'Etat perdrait, pour Hegel, un de ses fondements. Mais, Hegel souligne cependant que « le mariage, quant à son assise essentielle, n'est pas un rapport contractuel, car il consiste précisément à

---

<sup>756</sup> André Lécivain, op. cité., p. 45.

<sup>757</sup> PPD, §161, p. 327 ; W 7, §161, p. 309.

<sup>758</sup> PPD, §162, p. 328 ; W 7, §162, p. 310.

<sup>759</sup> Ibid.

<sup>760</sup> André Lécivain, op. cité., p. 45.

<sup>761</sup> PPD, §161 Add., p. 668 ; W 7, §161 Zusatz, p. 310.

<sup>762</sup> PPD, §163 Add., p. 670 ; W 7, §163 Zusatz, pp. 314-314.

partir du point de vue du contrat, de la personnalité qui subsiste par soi dans sa singularité, *pour l'abolir.*»<sup>763</sup> À partir de là, nous pouvons, avec A. Lécivain, accepter que « le mariage doit être bien plutôt envisagé comme la sursomption du contrat juridique dont on sait qu'il ne repose que sur la contingence du libre arbitre de deux individus ne s'accordant que ponctuellement sur l'échange d'une chose extérieure ».<sup>764</sup>

Dans le mariage, la différence naturelle des sexes est transposée en une unité concrète, c'est-à-dire acquiert une « signification intellectuelle et morale », dirait-on, une « signification éthique ».<sup>765</sup> En d'autres termes, pour Hegel, la différence ou l'opposition naturelle des deux sexes prend dans la famille la signification d'une destination éthique.<sup>766</sup> Elle s'accompagne d'une répartition naturelle des tâches. Des deux sexes, l'homme représente l'esprit dans l'élément de la liberté et de l'activité, du savoir et du vouloir ; mais la femme représente l'unité substantielle, le sentiment.<sup>767</sup> L'homme est en quelque sorte l'élément actif et transformateur ; mais la femme est l'élément subjectif et affectif de la substantialité familiale. Dès lors, nous pouvons dire que Hegel pense la sexualité en termes d'altérité de différence, non en termes de domination et de soumission.

Comme, dans le mariage, la personnalité individuelle doit se donner tout entière à l'unité, il est nécessairement monogame.<sup>768</sup> Le mariage est « l'un des principes absolus sur lesquels repose le caractère éthique d'une communauté. C'est pourquoi l'institution du mariage est représentée comme un des moments de la fondation des Etats par les dieux ou les héros ».<sup>769</sup> En outre, comme l'abandon par chacune des personnes des deux sexes de sa personnalité propre et infinie à l'unité doit être libre et complet, il ne peut avoir lieu entre personnes déjà naturellement identiques, entre personnes de même sang.<sup>770</sup>

En conclusion, pour dire comme A. Lécivain, le mariage n'est, pour Hegel, ni une simple commémoration civile ou religieuse, ni une union précaire et transitoire fondée sur la contingence du caprice et les fluctuations de la sensibilité. Plus

---

<sup>763</sup> PPD, §163, p. 329 ; W 7, §163, p. 313.

<sup>764</sup> André Lécivain, op. cité., p. 46

<sup>765</sup> PPD, §165, p. 332 ; W 7, §165, p. 318.

<sup>766</sup> PhE, II, p. 26 ; W 3, p. 338.

<sup>767</sup> PPD, §166, pp. 332-333 ; W 7, §166, pp. 318-319.

<sup>768</sup> PPD, §167, p. 333 ; W 7, §167, p. 320.

<sup>769</sup> PPD, §167, p.334 ; W 7, §167, p. 320.

<sup>770</sup> PPD, §168, p. 334 ; W 7, §168, pp. 321-322.

précisément, il manifeste au sein de la famille le moment de la sursomption éthique de la sexualité simplement naturelle pour devenir la forme authentifiée objectivement, par la parole échangée et publiquement exprimée, de la reconnaissance et du choix affectif d'un individu libre par un autre individu libre, qui acquièrent par cette union une plus grande et plus authentique liberté.<sup>771</sup> Selon Hegel, l'unité morale de la famille présuppose nécessairement la « réalité extérieure » de possessions qui assurent sa subsistance durable, c'est son « patrimoine » : « En tant que personne, la famille trouve sa réalité extérieure dans la propriété. Mais c'est seulement lorsque cette propriété prend la forme d'un patrimoine, qu'elle peut représenter la personnalité substantielle de la famille dans son existence empirique. »<sup>772</sup>

La famille n'a pas besoin, comme on l'a montré, seulement d'une propriété, mais aussi d'un *patrimoine*.<sup>773</sup> Celui-ci permet le passage de la particularité de ses membres à l'universel parce que la propriété privée exclusive et égoïste du droit abstrait se transforme ici en quelque chose d'éthique et devient « le soin d'acquérir une possession qui ne soit plus individuelle, mais commune à toute la famille ». <sup>774</sup> De ce fait, le patrimoine familial est en principe commun à tous les membres de la famille.<sup>775</sup> Il constitue une propriété commune, de telle sorte qu'aucun membre de la famille ne dispose d'une propriété particulière, mais les membres de la famille ont tous un « droit » partagé sur ces biens.<sup>776</sup> La famille n'est donc pas une somme d'individualités, mais un rapport organique où chacun remplit une fonction déterminée. La plus importante est celle qui relève du rôle du chef de famille. C'est le père qui gère la fortune, c'est lui qui fait représenter les intérêts de la famille vis-à-vis de l'extérieur. Nous avons déjà noté que, pour Hegel, on ne peut subsumer le mariage sous le concept de contrat que pour le dépasser. Les contrats de mariage ont pour but de constituer des mesures de prévoyance et d'assurance au cas où le mariage sera rompu à la suite d'une mort naturelle ou d'un divorce, etc.<sup>777</sup> Ils ont ici une

---

<sup>771</sup> André Lécivain, op. cité., p. 47.

<sup>772</sup> PPD, §169, p. 335 ; W 7, §169, p. 323.

<sup>773</sup> PPD, §170, p. 336 ; W 7, §170, p. 323.

<sup>774</sup> Ibid.

<sup>775</sup> PPD, §171, p. 337 ; W 7, §171, p. 324.

<sup>776</sup> Ibid.

<sup>777</sup> PPD, §172, p. 337 ; W 7, §172, p. 324.

signification parce qu'ils cherchent à garantir leur part des biens communs aux différents membres de la famille.<sup>778</sup>

L'unité du mariage devient objective dans les enfants. Ce n'est que dans leurs enfants que les parents parviennent à l'objectivité véritable.<sup>779</sup> Hegel souligne que « dans leurs enfants, les parents ont devant eux le tout de leur union ». <sup>780</sup> En d'autres termes, la présence des enfants est l'être-là substantiel et concret de l'amour des parents, l'expression objective et vivant de leur amour partagé et réciproque. Comme l'a souligné D. Rosenfield, c'est en effet par les enfants que « s'effectuent non seulement le mouvement de reproduction physique de l'humanité, mais encore la formation immédiate des sentiments et des convictions éthiques qui sont à la base de la vie éthique en tant que telle. »<sup>781</sup> Contrairement au patrimoine dans lequel l'unité ne se réalise que dans une chose extérieure, dans les enfants l'unité se réalise dans quelque chose de spirituel.<sup>782</sup> Le passage de la naturalité de l'existence immédiate de l'enfant à l'objectivité éthique de la personne et du sujet constitue la finalité essentielle de la famille. Cela est fait par l'éducation qui se trouve à l'intérieur de la famille. Puisque les enfants ont *droit* à être nourris et élevés par leurs parents, il revient aux parents de former l'immédiateté sensible, représentative des enfants, afin de les élever à l'universalité éthique.

L'éducation vise ici, selon Hegel, deux objectifs, l'un positif, l'autre négatif. Dans les premiers temps de l'éducation, l'enfant bénéficie d'un climat d'amour et de confiance créé par ses parents.<sup>783</sup> C'est donc introduire en eux la vie éthique sous la forme d'un sentiment immédiat ; l'éducation des enfants a ici, aux yeux de Hegel, une destination positive.<sup>784</sup> Il y a aussi un aspect négatif de leur éducation qui a pour but de faire sortir les enfants de l'immédiateté naturelle pour les élever à la liberté et à la personnalité.<sup>785</sup> En d'autres termes, l'éducation est l'élévation de la volonté immédiate se manifestant sous la forme d'un libre arbitre contingent à l'universalité dans son être consciente. <sup>786</sup> Enfin, l'éducation rend les enfants peu à peu indépendants en société. Bien sûr que, par éducation, Hegel ne considère ici pas

---

<sup>778</sup> Ibid.

<sup>779</sup> PPD, §173 Add., p. 674 ; W 7, §173 Zusatz, p. 326.

<sup>780</sup> Ibid.

<sup>781</sup> Denis Rosenfield, op. cité., p. 178.

<sup>782</sup> PPD, §173 Add., p. 674 ; W 7, §173 Zusatz, p. 326.

<sup>783</sup> PPD, §175 Add., p. 675 ; W 7, §175, p. 329.

<sup>784</sup> PPD, §175 et Add., pp. 339 et 675 ; W 7, §175 et Zusatz, pp. 327-329.

<sup>785</sup> PPD, §175, p. 339 ; W 7, §175, p. 327.

<sup>786</sup> PPD, §174, pp. 338-339 ; W 7, §174, p. 326.

l'éducation publique ou nationale, mais plutôt l'éducation familiale. De ce fait, pour Hegel, l'enfant n'est qu'un être en devenir. C'est pourquoi il n'a donc pas à être traité comme enfant, mais en tant que ce vers quoi il va, c'est-à-dire l'adulte en puissance.

Contrairement à l'Etat qui repose, comme on le verra plus tard, sur la loi, le mariage ne repose que sur l'affection subjective contingente. C'est pourquoi il peut être dissous.<sup>787</sup> Le mouvement de dissolution de la famille est, pour Hegel, simultanément un mouvement de dissolution éthique<sup>788</sup> et de dissolution naturelle<sup>789</sup>. Ce mouvement de dissolution de la famille peut être pris en trois formes : la première est le divorce qui est la résolution de relations devenues conflictuelles. Puisque le mariage est quelque chose d'éthique, il ne peut pas être dissous par l'arbitraire individuel, mais seulement par une autorité éthique plus haute que la famille (comme l'Eglise, ou un tribunal).<sup>790</sup> Cette dissolution est juridique. L'autre dissolution de la famille est possible par l'émancipation des enfants accédant à la plénitude de leurs droits.<sup>791</sup> Ce mode de dissolution familiale est éthique et légitime. C'est aussi du fait de la mort des parents que l'unité familiale est dissoute.<sup>792</sup> Du fait de la dissolution de la famille, l'héritage est dispersé entre les différents membres de la famille.<sup>793</sup> L'éclatement de la famille replace donc chacun de ses membres dans la situation d'une personne juridique indépendante.<sup>794</sup> Enfin, il y aura des nouveaux mariages. Chaque mariage signifie « un abandon de la condition familiale précédente et la fondation d'une nouvelle famille indépendante ». <sup>795</sup> Comme le souligne E. Fleischmann, « on entre dans la famille en renonçant à l'individualité, on en sort en tant qu'individu indépendant, mûr, adulte et isolé ». <sup>796</sup>

La dialectique inhérente à l'unité familiale implique les autres unités du même type. Ainsi, s'opère le passage dialectique d'une unité qualitative à une multiplicité quantitative de ces mêmes unités. Les rapports entre familles indépendantes impliquent en eux la « différence ». Chaque famille peut être considérée comme une personne concrète autonome. Chaque famille apparaîtra comme expressive de la

---

<sup>787</sup> PPD, §176 Add., p.675 ; W 7, §176 Zusatz, p. 330.

<sup>788</sup> PPD, §177, p. 341 ; W 7, §177, p. 330.

<sup>789</sup> PPD, §178, p. 341 ; W 7, §178, p. 330.

<sup>790</sup> PPD, §176 et Add., pp. 340-341 et 675-676 ; W 7, §176 et Zusatz, pp. 329 et 330.

<sup>791</sup> PPD, §177, p. 341 ; W 7, §177, p. 330.

<sup>792</sup> PPD, §178, pp. 341-342 ; W 7, §178, p. 330.

<sup>793</sup> Ibid.

<sup>794</sup> PPD, §179, p. 342 ; W 7, §179, p. 332.

<sup>795</sup> PPD, §178, pp. 341-342 ; W 7, §178, p. 330.

<sup>796</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p. 297.

particularité, de la singularité et de l'individualité. C'est ce que Hegel désigne comme le niveau de la différence. Les familles en tant que personnes concrètes et autonomes entretiennent les unes avec les autres un rapport d'extériorité. À ce niveau de la différence, les familles affirment leur autonomie et leur différence. En ce sens, ce qui procède de la dissolution du groupe familial, c'est apparemment, pour Hegel, la perte de l'éthicité. Cette nouvelle figure historique émerge donc comme constitution du monde phénoménal de l'éthique, la société civile-bourgeoise.

### 2. 3. 2. La liberté sous la figure du travail : la société civile

Nous avons déjà souligné que les moments liés dans l'unité familiale doivent accéder à la réalité autonome : « c'est le stade de la différence »<sup>797</sup>. Selon Hegel, la société civile est « la différence qui intervient entre la famille et l'Etat », c'est-à-dire entre les deux moments extrêmes, terminal et initial, du processus de l'éthicité.<sup>798</sup> Pour Hegel, la société civile correspond donc au moment négatif de la scission. C'est pourquoi il caractérise la société civile comme « l'Etat de l'entendement »<sup>799</sup>.<sup>800</sup> Rappelons qu'on a vu une totalité immédiate dans le cas de la famille. Elle est décomposée en ses éléments, qui sont les individus. C'est pourquoi on voit dans le cas de la société civile la différence.<sup>801</sup> Encore une fois on souligne que cette nouvelle forme, la société civile, est le passage, le « retour » de l'une à l'autre. Puisqu'en la société civile, l'éthicité n'existe pas encore sous une forme complètement développée ou effective, la société civile est, comme la famille, une forme contradictoire. Cette contradiction est exposée par les deux « principes » de la société civile.

Dans cette nouvelle forme, les individus deviennent réellement des individus, c'est-à-dire la « personne concrète » et, ainsi indépendants et isolés, et cette personne

---

<sup>797</sup> PPD, §181, p. 343 ; W 7, §180, p. 333.

<sup>798</sup> PPD, §182 Add., pp. 677-678 ; W 7, §182 Zusatz, pp. 339-340.

<sup>799</sup> Dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel caractérise l'entendement comme suivant : « L'activité de diviser (*die Tatigkeit des Scheidens*) est la force et le travail de l'entendement, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue ». (CF. PhE, I, p. 29 ; W 3, p. 36). A partir de là, on constate que pour Hegel, l'entendement est la faculté négative, c'est-à-dire il pose en l'état séparé ce qui se présentait immédiatement comme uni. Ajoutons que, pour Hegel, l'entendement se borne à la connaissance des « apparences », et de leur liaison sans identifier la raison intérieure aux choses. C'est pourquoi il s'occupe principalement des rapports extérieurs et mécaniques.

<sup>800</sup> PPD, §183, p. 351 ; W 7, §183, p. 340.

<sup>801</sup> La conception hégélienne de la société civile est dominée par cette catégorie de l'extériorité.

est à elle-même le propre but de son activité.<sup>802</sup> Ainsi, en tant que citoyens de la société civile, « les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre ».<sup>803</sup> À partir de là, Hegel considère ce but comme une « fin égoïste ».<sup>804</sup> La société civile est caractérisée par les tendances égoïstes des individus qui cherchent à obtenir la satisfaction de leurs besoins. Cela signifie l'élément de la « particularité »<sup>805</sup> qui constitue l'un des deux principes de la société civile.

Même si les individus suivent leur propre intérêt, pour réaliser ce dernier il leur faut trouver un rapport avec une autre particularité. Selon Hegel, l'individu ne parvient à la satisfaction qu'en procurant en même temps aux autres la satisfaction de leur bien-être. Par la relation avec d'autres, le but particulier se donne la forme de l'universel. L'universalité constitue, pour Hegel, le second principe de la société civile.<sup>806</sup> Cela nous indique que la « fin égoïste » est conditionnée par l'universalité.<sup>807</sup> Comme le souligne E. Fleischmann, la société civile se définit ainsi tout d'abord comme formation sociale où la satisfaction des besoins privés est *médiatisée* par les besoins de tout le monde et leur satisfaction.<sup>808</sup> On remarque par là que les individus deviennent de plus en plus dépendants de la production économique collective.

Cette contradiction entre ces deux principes nous montre une contradiction dialectique en ce sens que la réalisation (*verwirklichung*) des intérêts égoïstes ou particuliers ne peut s'opérer sans passer par la médiation de tous les autres. Autrement dit, bien que, dans la société civile, la particularité et l'universalité se soient séparées, elles restent pourtant liées et conditionnées mutuellement, parce que la subsistance, le bien-être de l'individu et son existence juridique sont étroitement liés à la subsistance, au bien-être et au droit de tous.<sup>809</sup> Cela signifie, pour Hegel, qu'en réalisant mon but, je réalise l'universel et celui-ci réalise, à son tour, mon propre but.<sup>810</sup> L'universalité est donc impliquée dans la réalisation de buts particuliers, comme l'a souligné A. Lécivain, « comme une condition nécessaire mais non

---

<sup>802</sup> PPD, §182, pp. 349-350 ; W 7, §182, p. 339.

<sup>803</sup> PPD, §187, p. 354 ; W 7, §187, p. 343.

<sup>804</sup> PPD, §183, p. 350 ; W 7, §183, p. 340.

<sup>805</sup> PPD, §182, pp. 349-350 ; W 7, §182, p. 339.

<sup>806</sup> Ibid.

<sup>807</sup> PPD, §183, p. 350 ; W 7, §183, p. 340.

<sup>808</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p. 210.

<sup>809</sup> PPD, §183, pp. 350-351 ; W 7, §183, p. 340.

<sup>810</sup> PPD, §184 Add., p. 679 ; W 7, §184 Zusatz, p. 341.

reconnue, non consciente »<sup>811</sup>. Dès lors, la société civile a été définie comme « un système de dépendance réciproque »<sup>812</sup>, ou « un système de l'atomistique »<sup>813</sup> où les atomes (sociaux) ne sont liés que par des relations d'attraction et de répulsion. Hegel considère ce système comme l'Etat externe-comme l'Etat du besoin et de l'entendement.<sup>814</sup>

Par son activité multiforme, la particularité pour soi qui est recherche de la satisfaction de ses besoins se détruit elle-même dans sa jouissance et détruit aussi son concept substantiel.<sup>815</sup> La contradiction sous l'opposition de la jouissance et de la misère caractérise en propre la sphère économique de la production et de la consommation.<sup>816</sup> La société civile correspond essentiellement à la sphère économique, et elle est ainsi subordonnée à la nécessité du besoin, même si celui-ci cesse d'avoir une détermination naturelle pour devenir un besoin socialement déterminé. Bien plus, la multiplication des besoins et celle des moyens de satisfaction apparaîtront comme corrélatives, impliquant le procès indéfini de la satisfaction, le mauvais infini du désir.<sup>817</sup> Mais la situation confuse de cet état ne peut être ramenée à l'harmonie que par la puissance de l'Etat s'exerçant sur elle.<sup>818</sup> La satisfaction du besoin est donc limitée par la puissance de l'universel.<sup>819</sup> Dans ces oppositions, « la société civile offre tout à la fois le spectacle de la débauche, de la misère et de la corruption, aussi bien physique que morale, qui est commune aux deux ».<sup>820</sup>

En raison de l'indépendance des deux principes qui subsistent à ce point de vue de la division, l'unité de la société civile n'est pas l'identité éthique et objective.<sup>821</sup> Pour cette raison, l'élévation du particulier à l'universel ne s'effectue pas sur le mode de la liberté, mais bien selon la nécessité. Les particuliers donnent à leur activité le mode de l'universalité par le travail qui est un mode selon lequel la dialectique propre

---

<sup>811</sup> André Lécivain, op. cité., p. 53.

<sup>812</sup> PPD, §183, pp. 350-351 ; W 7, §183, p. 340.

<sup>813</sup> E III, §523, p. 303 ; W 10, §523, p. 321.

<sup>814</sup> PPD, §183, p. 351 ; W 7, §183, p. 340 ; en outre, Cf. E III, §523, p. 303 ; W 10, §523, p. 321.

Nous pouvons ici dire avec Lécivain que ces trois expressions, l'Etat extérieur, l'Etat du besoin et l'Etat de l'entendement, ne sont pas des synonymes, et que « elles indiquent que l'ordre qui régit la société civile paraît venir à chacun de ses membres du dehors (conditions économiques de satisfaction des besoins, condition juridique de la loi et du tribunal, conditions administratives de la police, des pouvoirs publics et des organisations professionnelles) ». André Lécivain, op. cité., p. 54.

<sup>815</sup> PPD, §185, p. 352 ; W 7, §185, p. 34.

<sup>816</sup> Ibid.

<sup>817</sup> PPD, §195, p. 362 ; W 7, §195, pp. 350-351.

<sup>818</sup> PPD, §185 Add., pp. 679-680 ; W 7, §185 Zusatz, pp. 342-343.

<sup>819</sup> PPD, §185, p. 352 ; W 7, §185, p. 341.

<sup>820</sup> Ibid.

<sup>821</sup> PPD, §186, p. 353 ; W 7, §186, p. 343.

à la société civile se déploie. Par travail, le particulier est non seulement de biens de consommation, mais producteur de soi-même. Le travail n'est pas reconnu pour ce qu'il est, c'est-à-dire la source de toute dignité humaine. La valorisation du travail ne lui sera conférée et reconnue que dans le cadre de ce que Hegel désigne par le terme de corporation. Après cette explication courte à propos de la société civile chez Hegel, nous pouvons maintenant passer à l'analyse de ses trois moments constitutifs: 1- le système des besoins, 2- le droit positif, 3- la police et les corporations.<sup>822</sup> En analysant ces trois moments de la société civile, on va s'efforcer de montrer que dans la société civile, même si l'on s'éloigne un peu du « monde historico-subjectif », un monde historico-objectif ne s'est pas encore dévoilé. Regardons maintenant de plus près ces trois moments en termes d'« engendrer le monde ».

Le libre mouvement de la particularité, dans son interaction avec d'autres particularités, se détermine comme un « système des besoins » qui permet à Hegel de penser la vie économique. Comme personne n'est capable d'obtenir la totalité de ses besoins, l'être-là des besoins est essentiellement un être pour autrui. En d'autres termes, le système des besoins nous fait voir que satisfaire des intérêts individuels n'est possible que de produire pour les autres. C'est ainsi que, afin que l'individu veuille satisfaire ses *propres* besoins, il doit travailler et produire *pour autrui*. Il en résulte que Hegel envisage le besoin en fonction du travail.

Grâce au processus de travail, le rapport d'individu à individu devient un rapport entre différentes individualités « économiques ». C'est-à-dire que nous devons travailler pour satisfaire nos besoins respectifs. Ce processus nous mène au besoin socialisé. Restons un peu sur celui-ci. Un besoin se divise en plusieurs besoins, il se différencie sans cesse et devient différent de ce qu'il était.<sup>823</sup> L'activité économique devient donc une activité culturelle. L'acte de se nourrir se convertit, par exemple, en l'art de la cuisine. C'est ainsi que les besoins sont devenus des déterminations éthiques ou spirituelles. Autrement dit, cette activité crée des produits nouveaux, et, par là, engendre des déterminations sociales nouvelles. Le besoin perd donc son caractère simplement naturel. Nous pouvons dire avec Denis Rosenfield que « les besoins simplement naturels, non travaillés par le long cheminement de la culture, sont non-libre ; par contre les besoins sociaux, engendrés par l'activité

---

<sup>822</sup> PPD, §187, p. 354 ; W 7, §187, p. 343.

<sup>823</sup> PPD § 193, p. 361 ; W 7, §193, pp. 349-350.

humaine, ont été libérés de leur dépendance à l'égard de l'état brut de nature ».<sup>824</sup> Dès lors, on voit que le besoin social est précisément l'union entre le besoin naturel et immédiat et le besoin spirituel ou représentatif.

Le besoin, c'est le point de départ de l'opération de division. Nous venons de voir que les besoins se multiplient et se subdivisent à l'infini ; il en est de même des moyens propres à les satisfaire. Puisque le travail qui est l'activité propre de l'individu vise un homme propre et subjectif, c'est donc l'homme, grâce à sa faculté d'entendement, qui met le travail en rapport avec l'universalité. En ce faisant, l'homme découvrira l'universalité et les règles qui régissent la société civile au travail. C'est ainsi que le domaine de l'économie est né par l'observation des besoins subjectifs et en les envisageant sous les rapports généraux de quantité et qualité.<sup>825</sup> La multiplication des besoins et des moyens de leurs satisfactions engendre des activités spécialisées.

« La médiation (qui consiste) à disposer et à se procurer les moyens appropriés aux besoins *particularisés*, (c'est-à-dire des moyens) eux aussi *particularisés*, est le *travail* qui, par les processus les plus variés, spécifie en vue de ces fins multiples le matériau immédiatement livré par la nature. »<sup>826</sup>

Le travail est un processus de détermination, de particularisation des matériaux qui nous sont livrés par la nature. Pour Hegel le travail est donc un médiateur réel et efficace entre subjectivité et objectivité. Il médiatise les besoins particuliers avec les produits qui leur donnent satisfaction. C'est ainsi que la nature s'intériorise dans le processus de travail. Ce qui a été produit acquiert de la valeur et de l'utilité. De cette façon, le travailleur prend conscience de la valeur *objective* et *générale* de son action. Dans ce processus du travail, les travailleurs sont donc éduqués aussi bien dans le sens pratique que dans le sens théorique du mot. En utilisant un outil, en l'adaptant à de nouvelles exigences de production, l'individu modifie complètement son comportement envers le monde. L'outil devient une règle permanente du travail et,

---

<sup>824</sup> Denis Rosenfield, op. cité., p. 206.

<sup>825</sup> Aux yeux de Hegel, après avoir été reconnu comme sujet économique, un homme peut être un « homme » en tant que tel. Cf. PPD, §190, pp. 359-360 ; W 7, §190, p. 348.

<sup>826</sup> PPD, §196, p. 363 ; W 7, §196, p. 351.

„Die Vermittlung, den *partikularisierten* Bedürfnissen angemessene, ebenso *partikularisierte* Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die *Arbeit*, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert.“

par là, il modifie profondément les rapports entre le sujet et l'objet. Ce processus finit par mécaniser la subjectivité des individus à travers la division du travail :

« Le travail, par là, en même temps, plus abstrait, conduit, d'un côté, par son uniformité, à la facilitation du travail et à l'augmentation de la production, d'un autre côté à la limitation à un seul savoir-faire et, par là, à la dépendance plus inconditionnée à l'égard de la connexion sociale. Le savoir-faire lui-même devient, de cette manière, mécanique, et reçoit la capacité de laisser la machine prendre la place du travail humain. »<sup>827</sup>

Comme cet extrait nous l'a montré, la division du travail conduit finalement à sa mécanisation. Hegel envisage la possibilité d'un remplacement du travailleur par la machine. Si la machine peut prendre la place de l'homme, c'est parce que le travail s'est déjà converti en une nécessité purement mécanique. Nous pouvons dire avec J.-P. Lefebvre que le système général dans lequel prend place le travail humain est lui-même comme une immense machine, dont la structure d'ensemble entraîne et détermine les activités particulières qu'elle requiert.<sup>828</sup> Le développement du machinisme est préparé et même nécessité par la tendance à la socialisation du travail.

Dans ce processus qui conduit à l'interdépendance des travailleurs et à la socialisation du travail, l'égoïsme subjectif se transforme en contribution de chacun au bien commun. *Parce que*, comme cela a été démontré, l'individu veut satisfaire ses *propres* besoins, il doit travailler et produire *pour autrui*. La « richesse sociale » est ainsi produite par ce système d'interaction entre la particularité et l'universalité où chacun, en ne cherchant que sa seule satisfaction, contribue à la satisfaction de tous :

« Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'égoïsme *subjectif* se convertit en *contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres*, – en médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique, de sorte que chacun, en acquérant, en produisant et en consommant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance

---

<sup>827</sup> E III, §526, p. 304 ; W 10, §526, p. 322.

„Die damit zugleich abstraktere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Produktion, andererseits zur Beschränkung auf *eine* Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.“

<sup>828</sup> J. -P. Lefebvre et P. Macherey, op. cité., p. 37

des autres. Cette nécessité qui réside dans l'enchevêtrement multilatéral de la dépendance de tous est désormais, pour chacun, la *richesse stable, universelle*, (...) »<sup>829</sup>

Par ce processus se forme donc la richesse commune et universelle de la société à laquelle *participent* les individus dans la mesure de leur aptitude et de leur éducation. Ce n'est que grâce aux biens communs que l'individu peut assurer sa subsistance *à la longue*. La richesse sociale, produite par le travail, n'est conservée et augmentée que par le travail que chaque individu entreprend pour s'approprier une partie de la richesse générale. Tous les individus dépendent de et participent à la richesse générale.

Contre l'arbitraire des individus, il faut défendre la richesse collective dans la société civile. Hegel l'appelle « l'administration du droit ».<sup>830</sup> Contrairement au droit privé, il s'agit bien de juger la juste participation d'un individu à la richesse de la société entière, mais ne plus de querelles de propriété entre particuliers. À la différence du droit privé, la justice se fonde sur une législation universelle. Cependant la justice ne prend pas encore sa source dans la notion de la liberté universelle. Hegel précise les composants de l'administration du droit comme le droit en tant que loi, l'être-là de la loi et le tribunal.

Pour Hegel, une loi est la cristallisation des mœurs concrètes existant dans la communauté nationale ; cela nous montre que la prise de conscience implique nécessairement la forme de l'universalité.<sup>831</sup> Une loi ne doit pas donc être la propriété exclusive d'une petite classe de privilégiés. L'administration de la justice n'est destinée qu'à freiner le désir de possession, à interdire les excès de la liberté individuelle et à faire respecter l'ordre existant dans la société civile.<sup>832</sup> Il en résulte que la loi doit être soumise à la discussion publique. Cela signifie l'être-là de la loi ou la forme d'un code.<sup>833</sup> Un code est à la fois systématique et ouvert aux

---

<sup>829</sup> PPD, §199, p. 35 ; W 7, §199, p. 353.

„In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen* um, - in die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt. Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen*, (...)“

<sup>830</sup> PPD, §208, p. 374 ; W 7, §208, p. 360.

<sup>831</sup> PPD, §211, pp. 375-376 ; W 7, §211, p.361.

<sup>832</sup> E III, §532, p. 309 ; W 10, §532, p. 328.

<sup>833</sup> PPD, §215, p. 381 ; W 7, §215, p. 367.

spécifications, susceptibles de différenciation progressive en fonction de l'évolution historique de leur contenu.<sup>834</sup> C'est la raison pour laquelle il est impossible qu'un code soit « parfait ». Afin que les individus ne puissent pas exercer eux-mêmes la justice, c'est le tribunal qui l'exerce. Nous pouvons dire que le tribunal est la « synthèse » de ce que l'individu croit qu'est son droit et de ce que le code considère comme loi obligatoire.<sup>835</sup> La réalisation de la justice, c'est le tribunal parce que devant lui, la loi s'applique au cas concret, et elle « s'individualise ». Comme nous venons de le dire, ce ne sont pas les individus qui exercent la justice, même le chef de l'Etat lui-même n'est pas, pour Hegel, « au-dessus » de la loi, mais c'est la société qui s'en charge. L'activité du tribunal doit donc être publique. Par l'activité du tribunal, non seulement la société défend ses intérêts et réalise ses lois, mais la personne coupable y trouve aussi sa protection.<sup>836</sup>

Pour que la société civile n'arrive pas à réaliser son propre but par ses propres moyens, l'exécution de son propre but est réalisée par l'ordre externe. Celui-ci est la police, dit Hegel.<sup>837</sup> Autrement dit, l'ordre public a besoin d'être protégé par les moyens extérieurs de la puissance policière. La tâche essentielle de la police, c'est d'assurer par une institution spéciale le respect de l'individu humain et de ses intérêts particuliers.<sup>838</sup> Pour le dire autrement, sa tâche consiste à veiller sur un individu contre l'autre, à protéger un intérêt privé contre un autre intérêt privé.<sup>839</sup> Dès lors, nous pouvons dire que la police s'occupe de faire régner un ordre externe entre les citoyens, de fonder des institutions d'intérêt général.

En établissant un ordre externe et, par là, en garantissant une certaine sureté des biens, la société fait progresser la vie commune. Dans cette société, les hommes comme « bourgeois » paisibles s'organisent professionnellement.<sup>840</sup> Hegel souligne que les activités de ces organisations permettent à l'individu isolé de mieux s'adapter à la communauté.<sup>841</sup> C'est la raison pour laquelle l'organisation professionnelle adoucit l'égoïsme absolu qui règne dans la société. Il en résulte que l'organisation professionnelle est très importante pour la société tout entière parce que celle-là

---

<sup>834</sup> PPD, §216, p. 382 ; W 7, §216, pp. 368-369.

<sup>835</sup> E III, §531, p. 308 ; W 10, §531, pp. 326-327 ; et PPD, §219, p. 382 ; W 7, §219, pp. 368-369.

<sup>836</sup> PPD, §220, p. 387 ; W 7, §220, p. 374.

<sup>837</sup> PPD, §231, p. 396 ; W 7, §231, p. 382.

<sup>838</sup> PPD, §230, pp. 395-396 ; W 7, §230, p. 382.

<sup>839</sup> PPD, §231, p. 396 ; W 7, §231, p. 382.

<sup>840</sup> E III, §534, pp. 310-311 ; W 7, §534, pp. 329-330.

<sup>841</sup> PPD, §252, pp. 411-412 ; W 7, §252, p. 394.

remplit une fonction utile dans celle-ci en englobant une multitude d'individus qui exercent le même métier. C'est pourquoi, malgré sa fonction d'atténuer l'égoïsme absolu, le principe de l'organisation professionnelle est encore l'*intérêt privé*.<sup>842</sup> En d'autres termes, les collectivités ont leur origine dans des bien plus organiques, mais leur but est l'intérêt privé de leurs adhérents. Les organisations professionnelles sont donc encore égoïstes et exclusives. Puisque ces collectivités visent la satisfaction de leurs membres dans le cadre de l'ordre social objectif, et par là, posent déjà les fondements d'une morale réalisée, elles annoncent l'Etat. Cela nous montre que les collectivités locales et les organisations professionnelles sont déjà l'Etat en puissance.<sup>843</sup>

Nous avons déjà vu que la famille était limitée, privée. Or on remarque que, bien que la société civile ait le caractère d'une unité, celle-ci est encore relative. Comme la famille, la société civile n'existe donc pas encore sous une forme complètement effective. Cependant la société civile ne fait que réaliser une unité morale plus concrète que la famille parce que celle-ci ne saisit que la vie strictement privée des hommes. Ainsi, dans la société civile, les individus dépassent l'ordre privés par leur travail, passant ainsi à un ordre supérieur. Il s'agit ici de l'universel qui n'est qu'un moyen, c'est-à-dire au service des fins particulières des individus. Nous pouvons dire avec B. Quelquejeu que la société civile est une association de membres singuliers et autonomes, réunis dans une universalité formelle par leurs besoins, par une organisation juridique assurant la sécurité des personnes et de la propriété, ainsi que par une réglementation extérieure des intérêts particuliers et collectifs, et que le membre de la société civile n'est pas encore l'homme raisonnable, mais l'homme du besoin et l'homme du travail à cause du besoin.<sup>844</sup> Dès lors, nous pouvons dire que par la société civile il s'agit d'un monde plus objectif et historique que dans la famille. On verra au sens propre un monde historico-objectif dans l'Etat. Il faut ici souligner que l'antériorité de la société civile par rapport à l'Etat n'a qu'une signification logique, c'est-à-dire que dans un processus, un certain nombre d'étapes intermédiaires doivent être passés avant qu'il parvienne à sa fin. Mais la société civile n'est pas une antériorité au sens chronologique, ou historique de ce terme.

---

<sup>842</sup> PPD, §251, pp. 411; W 7, §251, p. 394.

<sup>843</sup> E III, §534, pp. 310-311; W 10, §534, pp. 329-330.

<sup>844</sup> B. Quelquejeu, op. cité., p. 297.

### 2. 3. 3. La liberté sous la figure de la plénitude objective ou de l'institution culturelle : l'État

Nous avons souligné au préalable avec A. Wood que Hegel différencie « l'État politique » de « l'État dans le sens général », c'est-à-dire de la communauté comme une totalité avec toutes ses institutions.<sup>845</sup> Autrement dit, comme nous le ferons voir plus tard, l'État hégélien comme « institution culturelle »<sup>846</sup> signifie, selon notre terminologie, « le monde historico-objectif ». Avant d'aller plus loin à propos de l'État chez Hegel à l'égard d'« engendrer le monde », citons un extrait de la *Philosophie du droit* :

« Puisque l'esprit n'est effectif qu'en tant que ce qu'il se sait être, et puisque l'État, en tant qu'esprit d'un peuple, est en même temps la loi qui *pénètre tous ses rapports*, la coutume-éthique et la conscience de ses individus, la constitution d'un peuple déterminé dépend, de manière générale, de la manière d'être, de la culture de sa conscience de soi ; en celle-ci réside sa liberté, et, en cela, l'effectivité de la constitution. »<sup>847</sup>

Dans ce paragraphe de la *Philosophie du droit*, nous pouvons constater tous les motifs du « monde historico-objectif ». Regardons d'abord très brièvement ces motifs. Comme ce paragraphe nous l'a montré, l'esprit s'effectue dans l'État. Rappelons que dans les deux premiers moments de l'esprit objectif, l'esprit ne s'est pas accompli. C'est l'État qui achèvera, mais ne détruira pas, la satisfaction et la reconnaissance que les précédentes sphères ne comblaient encore que partiellement parce que selon Hegel, l'État a pour contenu réel l'esprit d'un peuple. L'« esprit » chez Hegel n'est rien d'autre que le processus au travers duquel la volonté se rend transparente à elle-même par son mouvement effectif. Autrement dit, l'« esprit » chez Hegel n'est rien d'autre que la liberté qui se réalise sans cesse. Dès lors, on constate que la réalité de l'État s'appuie sur l'existence d'une volonté qui se prend

---

<sup>845</sup> PPD, §267, p. 438 ; W 7, §267, pp. 412-413. Pour l'explication d'Allen Wood, voir « Editor's introduction », dans *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Par Allen W. Wood, trad. H. B. Nispet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. xxv.

<sup>846</sup> On emprunte le terme « institution culturelle » de Bernard Mabilie, op. cité., 2007 p. 156.

<sup>847</sup> PPD, §274, p. 466 ; W 7, §274, p. 440.

„Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung.“

elle-même pour fin, et se pose ainsi comme une volonté libre et universelle. Nous soulignons ici avec E. Weil que l'État hégélien est fondé sur la liberté et agit en vue de la liberté.<sup>848</sup> Cela veut dire que dans le sens hégélien, l'État n'est pas seulement naturel, ne dépend pas d'un instinct au départ sans conscience, mais aussi spirituel ou humain comme « effectuation de la liberté ».<sup>849</sup>

Hegel reprend la conception rousseauiste de l'État, c'est-à-dire que la réalité de l'État s'appuie sur l'existence d'une volonté, mais pour Hegel la conception rousseauiste n'est pas suffisante pour comprendre l'État parce qu'elle s'appuie sur la volonté individuelle.<sup>850</sup> Il insiste sur l'idée que l'État suppose l'existence effective d'une volonté commune. Celle-ci est caractérisée par la Constitution (*Verfassung*) du peuple déterminé. Celle-ci est, comme nous allons le voir plus tard, l'expression de l'esprit vivant d'un peuple. À partir de là, nous pouvons voir que l'intérêt singulier ne peut être libre que dans l'intérêt général, dans l'État.<sup>851</sup> L'État permet donc à l'homme isolé de trouver un sens et une satisfaction dans la vie en commun.

L'État est « l'esprit qui se tient dans le monde et se réalise *de façon consciente* dans celui-ci ». <sup>852</sup> En d'autres termes, l'État est « le monde que l'esprit s'est façonné ». <sup>853</sup> Il en résulte que l'esprit se déploie, se réalise dans le temps, et donc au travers de l'histoire. Hegel précise que « l'histoire est la configuration de l'esprit sous la forme de l'événement ». <sup>854</sup> Comme l'a dit B. Quelquejeu, pour Hegel œuvrer l'État, c'est œuvrer l'histoire, et aussi c'est œuvrer l'homme parce que l'État est l'effectivité où le vouloir de l'homme devient concret et se fait vouloir histoire ; l'homme vit dans une histoire et celle-ci est l'œuvre de son vouloir. <sup>855</sup> C'est pourquoi nous pouvons dire que l'homme a /est une histoire. Par conséquent, c'est dans et par l'État que chaque personne peut espérer obtenir la satisfaction de tous ses droits et de toutes ses exigences.

À partir de ce qu'on vient de très brièvement dire sur l'État hégélien, nous remarquons que, pour Hegel, l'État est *un monde où l'esprit se façonne comme*

---

<sup>848</sup> Eric Weil, **Hegel et l'Etat**, Paris : J. Vrin, 1950, p. 55.

<sup>849</sup> PPD, § 258 Add., p. 702 ; W 7, §258 Zusatz, p. 403.

<sup>850</sup> Comme le dit J. -F. Lefebvre, « ramener l'État au point de vue de la conscience individuelle, c'est pour Hegel en dénaturer le contenu rationnel et en compromettre la rationalité immanente. » J.-P. Lefebvre et P. Macherey pp. 59-60.

<sup>851</sup> PPD, §258, pp. 417-418 ; W 7, §258 ; p. 399.

<sup>852</sup> PPD, §258 Add., p. 702 ; W 7, §258 Zusatz, p. 403.

<sup>853</sup> PPD, §272 Add., P. 714 ; W 7, §272 Zusatz, p. 434.

<sup>854</sup> PPD, §346, p. 546 ; W 7, §346, p. 505.

<sup>855</sup> Bernard Quelquejeu, op. cité., p. 309.

*liberté*. Pour que notre sujet soit ici l'analyse d' « engendrer le monde » chez Hegel, nous n'étudierons pas la théorie hégélienne de l'État dans son ensemble. C'est sur le déploiement concret de l'esprit objectif à travers l'État que nous insisterons parce que, comme nous l'avons déjà expliqué très brièvement, c'est ce caractère de l'esprit objectif qui déploie le « monde historico-objectif ». C'est pourquoi nous voudrions tout d'abord partir de la définition hégélienne de l'État et ensuite montrer comment par son effectivité se déploie un « monde historico-objectif ». Enfin, on va constater que le passage entier du « monde historico-subjectif » au « monde historico-objectif » n'est possible qu'au travers de l'État.

Rappelons que, lorsque l'on analysait la corporation chez Hegel, nous avons vu que les collectivités locales et les organisations professionnelles sont déjà l'État en puissance. C'est-à-dire que l'État « sort », par l'intermédiaire de la corporation, de la société civile. Regardons ce paragraphe de *Philosophie du droit* :

« — Ce développement (qui va) de l'éthicité immédiate, en passant par la scission de la société civile, jusqu'à l'État qui se montre comme leur fondement véritable (...) »<sup>856</sup>

À partir de là, nous pouvons dire que pour Hegel, l'État est l'aboutissement et le fondement véritable de tout le processus de l'éthicité. Pour Hegel c'est l'idée de l'État elle-même qui se divise en ces deux moments de la famille et de la société civile. Cela veut dire que dans ces deux premières formes de l'éthicité tout se passe comme si l'État y était déjà présent *en soi*. Autrement dit, elles trouvent leur fondement dans l'État. C'est pourquoi nous disons avec J. -P. Lefebvre que, pour Hegel, il ne s'agit pas de construire l'idée de l'État à partir d'éléments extérieurs comme une somme de pouvoirs politiques juxtaposés, mais il s'agit de montrer comment l'État se constitue par son propre développement *immanent*.<sup>857</sup>

Mais, avant d'aller plus loin à propos de l'État hégélien et pour mieux le comprendre, nous devons présenter la différence entre la société civile et l'État en termes d' « engendrer le monde ». Nous avons déjà vu que la société civile était la résultante mécanique des intérêts partisans, et qu'elle n'a pas pour objet la satisfaction des intérêts partisans. C'est dans et par l'État que chaque personne peut

---

<sup>856</sup> PPD, §256, p. 415 ; W 7, §256, p. 397.

„Diese Entwicklung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt,“

<sup>857</sup> J.-P. Lefebvre et P. Macherey, op. cité., p. 53.

espérer obtenir la satisfaction de tous ses droits et de toutes ses exigences. Contrairement à la société civile, l'État n'est pas un agrégat atomistique d'individus. Un État bien constitué ne se réduit pas à un « système atomistique »<sup>858</sup>, mais forme un tout organique.<sup>859</sup> Comme le souligne E. Fleischmann, l'État n'est pas, pour Hegel, la société civile ; sa vocation principale ne consiste donc pas à défendre à tout prix la vie et la propriété des individus.<sup>860</sup> Si l'État consistait à défendre les intérêts singuliers comme la société civile, on ne pourrait pas au sens propre passer au « monde historico-objectif ». Cela nous permet de dire que l'État est, pour Hegel, le dépassement de tout point de vue particulier. Nous pouvons dire avec A. Lécivain que l'État est le mode d'être politique qui fonde le mode d'être social et lui confère son effectivité.<sup>861</sup>

Hegel considère que « l'État est l'effectivité de l'idée éthique ».<sup>862</sup> Mais avant de parvenir à l'effectivité, les deux premières formes de l'éthicité, c'est-à-dire la famille et la société civile bourgeoise avaient dû être dépassées parce qu'elles n'étaient pas encore complètement développées. Pour Hegel, l'effectivité, qui caractérise l'État, signifie l'unité du subjectif et de l'objectif, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'universel et du particulier.<sup>863</sup> L'État est donc réconciliation de l'individu et de la société. Le droit et la morale reçoivent leur validité ultime et leurs contenus effectifs dans l'État. C'est pourquoi, en lui, l'idée de l'éthicité est parvenue à son complet développement, et s'est incarnée dans une forme concrète. L'éthicité n'est accomplie que dans l'État en réalisant effectivement la réciprocité concrète et absolue entre droits et devoirs.<sup>864</sup> C'est ainsi que l'État est le lieu de réunification de tout ce qui a progressivement été déployé dans les différentes sphères antérieures. Le droit individuel et la liberté subjective peuvent recevoir un contenu réel à travers les institutions de l'État moderne. Cela signifie au sens propre une nature seconde ou le monde « objectif » ou concret parce que l'esprit produit l'État à partir de lui-même.<sup>865</sup> Cette nature seconde, ou le monde historico-objectif se substitue à la nature première ou au monde naturel. A partir de là, nous disons avec B. Quelquejeu que l'État est

<sup>858</sup> E III, § 523, p. 303 ; W 10, §523, p. 321.

<sup>859</sup> PPD, §303, p. 507 ; W 7, §303, pp. 473-474.

<sup>860</sup> E. Fleischmann, op. cité., p. 340.

<sup>861</sup> A. Lécivain, op. cité., p. 98.

<sup>862</sup> PPD, §257, p. 416 ; W 7, §257, p. 398.

<sup>863</sup> E I, §142, p. 393 ; W 8, §142, p. 393.

<sup>864</sup> Dire que droit et devoir doivent être identique, cela veut dire que chacun obéit à soi-même dans un Etat bien ordonné. Voir PPD, § 261, p. 433 ; W 7, §261, p. 408-409.

<sup>865</sup> PPD, §151, p. 322 ; W 7, §151, p. 301.

une *substance*, une *nature* qui est en même temps *activité*, une *essence* qui est en même temps *œuvre*, une forme qui est *à elle-même son but*.<sup>866</sup>

Par l'État, nous atteignons la forme la plus haute de la vie sociale et de l'organisation collective. L'État est l'effectuation concrète du « vouloir-vivre-ensemble »<sup>867</sup> des personnes. Le seul terrain réellement concret de l'exercice du vouloir humain, c'est l'effectivité d'un peuple organisé en État. C'est pourquoi la réalité de l'État n'est pas seulement naturelle, elle ne dépend pas d'un instinct au départ sans conscience ; mais elle s'appuie sur l'existence d'une volonté. L'État est un vouloir qui se sait et qui se pense, et qui exécute ce qu'il sait et dans la mesure où il le sait.<sup>868</sup> Nous pouvons dire avec D. Rosenfield que « l'État n'est effectuation de la liberté que dans la mesure où il agit selon un savoir de ce qu'il est essentiellement, et cela par et dans le savoir que les individus ont de l'effectuation de leur propre liberté. »<sup>869</sup>

Nous avons déjà vu que dans la société civile, c'était la possibilité vide et formelle de la liberté qui pouvait se réaliser. Mais, puisqu'aux yeux de Hegel, « l'État est l'effectivité de la liberté concrète »<sup>870</sup>, sa tâche ne consiste pas à sauvegarder la vie nue, mais plutôt la liberté, c'est-à-dire la « dignité de la vie »<sup>871</sup>. L'État dont l'essence est la liberté est l'expression de l'unité de l'universel et du particulier, de l'unité de la liberté objective et de la liberté subjective. C'est pourquoi Hegel dit que « l'État est le rationnel en et pour soi ». <sup>872</sup> C'est la raison pour laquelle dans l'État la liberté atteint son droit plus élevé. En d'autres termes, l'esprit s'est dégagé de toute détermination extérieure et n'a donc plus rapport qu'à soi.

En se conformant complètement aux exigences de l'intérêt général, l'intérêt singulier peut se réaliser. Sur ce point, Hegel indique que « celui-ci (l'État) a un tout autre rapport à l'individu ; attendu qu'il est esprit objectif, l'individu n'a lui-même d'objectivité, de vérité et d'éthicité que s'il en est membre ».<sup>873</sup> Dans ce cas-là, le plus haut devoir de l'individu est, pour Hegel, d'être membre d'un État<sup>874</sup>, c'est-à-

---

<sup>866</sup> B. Quelquejeu, op. cité., p. 305.

<sup>867</sup> On emprunte ce terme « vouloir-vivre-ensemble » de Bernard Quelquejeu, op. cité., p. 309-310.

<sup>868</sup> PPD, §257, p. 417 ; W 7, §257, p. 398.

<sup>869</sup> Denis Rosenfiel, op. cité., p. 252.

<sup>870</sup> PPD, § 260, p. 431 ; W 7, §260, p. 406.

<sup>871</sup> Nous empruntons ce terme « dignité de la vie » de E. Fleischamnn, op. cité., p. 340.

<sup>872</sup> PPD, §258, p. 417 ; W 7, §258, p. 399.

<sup>873</sup> Ibid.

<sup>874</sup> Ibid.

dire d'être citoyen. C'est ainsi que les intérêts particuliers trouvent satisfaction dans l'activité du citoyen. Le plus haut devoir de l'individu consiste donc à déployer l'ensemble des déterminations qui constituent le citoyen. Par l'État rationnel, les activités particulières de tous les citoyens sont converties dans le sens de l'utilité commune. Contrairement au rapport mécanique, dans le rapport organique il ne s'agit plus de supprimer ou nier la particularité des intérêts individuels.

« Dans le rapport organique, au sein duquel des membres, et non des parties, se rapportent les uns aux autres, chacun conserve les autres en accomplissant (les tâches de) sa *propre* sphère ; pour chacun, la conservation des autres membres est une fin substantielle et un produit substantiel en vue de sa *propre* conservation. »<sup>875</sup>

Dès lors, l'intérêt commun surmonte l'opposition des intérêts particuliers en les intégrant dans son ordre propre. Enfin, nous pouvons dire avec B. Mabilie que l'État trouve effectivité lorsque s'accomplit un double mouvement : d'un côté, l'individu particulier doit s'universaliser en tant qu'il est « membre » d'un État, et d'un autre côté en retour l'État n'est ce qu'il doit être que s'il respecte la liberté de ses membres et la favorise.<sup>876</sup> Pour expliquer différemment les deux faces de ce procès, nous pouvons dire avec J. Hyppolite que « d'une part, le droit abstrait est devenu la substance sociale, les mœurs, les institutions, la constitution et l'organisation de l'État ; d'autre part, cette substance n'est pas seulement en soi ; elle est encore l'œuvre des sujets qui la font et la réalisent ».<sup>877</sup> Cela veut dire qu'au sens hégélien, dans l'État nous avons l'Idée, accord de la réalité empirique et du concept. C'est-à-dire, le concept est en lui réalisé. Par ce double processus par/en lequel la politique de la liberté entre dans l'effectivité et porte à son faite « l'engendrer un monde ». Dans l'État comme effectivité réfléchie, nécessité et liberté se réconcilient.<sup>878</sup> Pour Hegel, nécessité et liberté ne s'opposent pas, ce sont les deux faces d'une seule et même chose, l'esprit ou l'Idée effective. Pour chaque membre de l'État, la liberté est nécessaire et la nécessité est libre.

---

<sup>875</sup> PPD, § 286, p. 485 ; W 7, §286, p. 457.

„Im organischen Verhältnisse, in welchem Glieder, nicht Teile, sich zueinander verhalten, erhält jedes die anderen, indem es *seine eigene* Sphäre erfüllt; jedem ist für die *eigene* Selbsterhaltung ebenso die Erhaltung der *anderen* Glieder substantieller Zweck und Produkt.“

<sup>876</sup> Bernad Mabilie, op. cité., 2007, p. 157.

<sup>877</sup> Jean Hyppolite, *Notice*, p. 22.

<sup>878</sup> PPD, §265, p. 437 ; W 7, §265, p. 412.

Comme nous l'avons déjà indiqué, l'État hégélien n'est pas réductible aux individus qui sont ses membres, car il a une individualité propre et consciente. L'individualité de l'État est définie comme celle d'un être-pour-soi excluant.

« En tant qu'être-pour-soi excluant, l'individualité apparaît *comme rapport à d'autres États*, dont chacun est subsistant par soi face aux autres. Comme l'être-pour-soi de l'esprit effectif a son *être-là* dans cette subsistance par soi, elle est la première liberté et l'honneur suprême d'un peuple ». <sup>879</sup>

Dans la sphère intérieure, l'État est un organisme parce qu'il existe par ses institutions, mais vers la sphère extérieure l'État est un individu dont l'essence consiste à ne pas être comme un autre individu. Nous pouvons dire qu'un État existe en séparant d'autres États et en s'opposant à eux. Bien que sa principale caractéristique soit d'être indépendant, la reconnaissance par d'autres États de son indépendance est très importante pour lui.

Nous avons aussi vu que l'effectivité d'un peuple s'organise en État. Un peuple se distingue des autres par la tradition, la religion, les coutumes, etc. L'État comme effectivité d'un peuple organisé se comporte comme un individu dans ses relations aux autres. Le caractère de l'individualité de l'État s'exprime à travers sa constitution (*Verfassung*). Expliquer ce que veut dire la constitution chez Hegel est aussi d'expliquer ce que signifie l'engendrer le monde chez Hegel parce que la constitution n'est pas une chose abstraite fabriquée par les sujets, mais « le travail de plusieurs siècles ». C'est pourquoi par l'analyse de l'idée de constitution chez Hegel, nous pouvons voir pourquoi l'État signifie, selon notre terminologie, le « monde historico-objectif ». Tout d'abord, lisons Hegel :

« Une constitution n'est pas quelque chose de simplement fabriqué : elle est le travail de (plusieurs) siècles, l'idée et la conscience du rationnel jusqu'au point où il est développé au sein d'un peuple. Par conséquent, aucune constitution n'est simplement créée par des sujets. » <sup>880</sup>

---

<sup>879</sup> PPD, §322, p. 527 ; W 7, §322, p. 490.

„Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-sein, erscheint *als Verhältnis zu anderen Staaten*, deren jeder selbständig gegen die anderen ist. Indem in dieser Selbständigkeit das *Für-sich-Sein* des wirklichen Geistes sein *Dasein* hat, ist sie die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes.“

<sup>880</sup> PPD, § 274 Add., p. 717 ; W 7, §274 Zusatz, p. 440.

„Denn eine Verfassung ist kein bloß Gemachtes: sie ist die Arbeit von Jahr- hundert, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, inwieweit es in einem Volk entwickelt ist. Keine Verfassung wird daher bloß von Subjekten geschaffen.“

A partir de là, nous constatons que la constitution d'un État ne se ramène pas à un assemblage artificiel d'éléments. Pour le dire comme E. Weil, « la constitution comme un acte juridique, un document rédigé après délibération, discussion, vote soit du peuple, soit de ses représentants, soit des deux. Rien de tout cela chez Hegel. »<sup>881</sup> La constitution est, pour lui, l'expression de tout ce qui constitue un peuple au travers de son histoire. C'est pourquoi à ses yeux le terme « Constitution » ne désigne pas seulement l'ensemble des principes et de règles politique qui sont au fondement de l'État, mais bien l'ensemble des instances, des appareils et des fonctions qui constituent la vie même de l'État en tant qu'esprit d'un peuple. Autrement dit, pour lui, une constitution n'est pas un texte juridique, mais un ensemble de coutumes, de traditions ou de règles qui sont vivantes dans la conscience d'un peuple.

Si une constitution n'est pas un texte juridique et qu'elle est constituée par ce qui est vivant dans la conscience d'un peuple, il n'y a pas lieu de se demander à qui il appartient de faire une constitution parce que les hommes vivent toujours dans une société organisée, constituée. Autrement dit, il n'y a pas d'état de choses antérieur ou contrat social, la constitution est « une réalité antérieure à toute théorie »<sup>882</sup>. Cependant elle n'est donc pas éternelle et inchangeable, mais susceptible d'évoluer. Comme Robert Derathé le souligne en référant à N. Bobbio, il y a dans l'élaboration d'une constitution deux facteurs qui ne coïncident pas toujours, « l'esprit du peuple et l'esprit du temps ».<sup>883</sup> Celui-ci constitue l'aspect changeable de la constitution, celui-là son aspect historique. C'est la raison pour laquelle, pour Hegel, imposer une constitution à un peuple est une fantaisie parce que chaque peuple possède sa propre constitution :

« Vouloir donner *a priori* à un peuple une constitution, fût-elle plus ou moins rationnelle quant à son contenu (:) cette fantaisie négligerait précisément le moment par lequel elle est plus qu'un être de raison. C'est pourquoi chaque peuple possède la constitution qui lui est appropriée et qui lui revient. »<sup>884</sup>

---

<sup>881</sup> Eric Weil, op. cité., p. 56.

<sup>882</sup> Ibid, p. 57.

<sup>883</sup> Robert Derathé, op. cité., p. 28-29

<sup>884</sup> PPD, § 274, Rem., p. 466-467 ; W 7, §274, p. 440.

„Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung *a priori* geben zu wollen, - dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört.“

Pour la même raison, Hegel critique la Révolution française parce que celle-ci est, selon lui, propre au fonctionnement de la société civile, et qu'elle dépend de l'arbitraire d'une initiative singulière.<sup>885</sup> La constitution comme organisation de la liberté, organisation raisonnable ne peut se réaliser que dans la mesure où elle est présente dans la conscience que le peuple a prise de lui-même. Hegel nous donne l'exemple suivant : Napoléon a voulu imposer à l'Espagne une constitution complètement nouvelle, sans rapport avec son histoire, sa tradition nationale et son niveau de développement, les espagnols ne l'ont pas acceptée parce que cette constitution ne leur était pas adéquate.<sup>886</sup> Il faut encore une fois souligner que tous les peuples ont la constitution qui leur est appropriée et qui leur revient.

Après avoir analysé ce que veut dire une constitution chez Hegel, on doit ajouter à l'égard d' « engendrer un monde » que les deux facteurs, l'esprit du peuple et l'esprit du temps, qui composent une constitution, nous permettent de dire que la conception hégélienne de constitution engendre « le monde historico-culturel » parce qu'elle est constituée par l'esprit du peuple auquel elle appartient, et qu'elle n'est pas fabriquée par des sujets. Mais par l'esprit du temps, une constitution est ouverte à l'intervention des sujets. Cependant, n'oublions pas que pour Hegel les hommes font leur propre histoire, non pas sans doute au gré de leurs caprices, ni même de leur libre arbitre, mais compte-tenu des conditions dans lesquelles ils vivent.<sup>887</sup> Hegel a toujours fait la distinction entre ce qui est mort et ce qui est vivant. C'est pourquoi une constitution porte un aspect historique et aussi contemporain. Cela nous permet de dire qu'une constitution en tant qu'esprit du peuple engendre « un monde historico-culturel » et aussi un monde dynamique. Ajoutons qu'une constitution représente une étape dans le développement de l'esprit qui prend figure en s'incarnant dans l'existence historique des peuples, et qui engendre à cet effet les formes d'État qui lui sont adéquates. À l'égard d' « engendrer un monde », regardons maintenant brièvement le développement de l'esprit dans les États à travers l'existence historique des peuples. Lorsqu'on l'analyse, on va constater que les États différents présentent des variantes des mondes historico-culturels dans la mesure où ils réalisent l'idée de la liberté.

---

<sup>885</sup> PPD, § 274, p. 466 ; W 7, §274, p. 440.

<sup>886</sup> PPD, § 274 Add., p.717 ; W 7, §274 Zusatz, p. 440.

<sup>887</sup> Les individus n'ont conscience que de leur propre époque, de leur propre horizon historique. Les États, les peuples et les individus vivent dans le cadre de leurs institutions et des principes qui les fondent.

Hegel indique que l'État a pour contenu réel l'esprit d'un peuple. En d'autres termes, l'État réel, historiquement constitué, c'est « l'État en tant qu'esprit d'un peuple ». <sup>888</sup> L'esprit prend forme historiquement à travers l'existence historique des peuples. Cela veut dire que l'esprit s'exprime dans le temps. L'explication de l'esprit dans le temps est, selon Hegel, l'histoire. Dans celle-ci, il s'agit de changement, mais l'histoire n'est pas changement d'un événement concret à l'autre. Ce qui change en l'histoire et par elle, c'est l'esprit. Celui-ci, en se réalisant par l'histoire et en histoire, devient de plus en plus riche.

« La forme concrète (*Gestaltung*) que revêt l'esprit (que nous concevons essentiellement comme conscience de soi) n'est pas celle d'un individu humain singulier. L'esprit est essentiellement individu ; mais dans l'élément de l'histoire universelle nous n'avons pas affaire à des personnes singulières réduites à leur individualité particulière. Dans l'histoire, l'esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple ; et l'esprit auquel nous avons affaire est l'esprit du peuple (*Volkgeist*). » <sup>889</sup>

Un peuple est pour Hegel une réalité spirituelle, en tant qu'il constitue une figure particulière de l'esprit universel. À travers la forme de culture qui lui appartient en propre, l'esprit du peuple est déterminé comme une forme de conscience spécifique. Chaque figure culturelle et objective, chaque État manifestent un moment déterminé du procès historique, dans leur idéalité même. C'est pourquoi chaque État est inévitablement engagé dans un processus historique. Cette succession des figures concrétisées de l'esprit renvoie à un soubassement géo-historique et anthropologique, c'est-à-dire naturel et immédiat, qui varie avec les différents peuples. <sup>890</sup> Malgré ces facteurs naturels, l'esprit de chaque peuple est l'apparition réelle et efficace de sa nature libre. <sup>891</sup> Il en résulte que l'esprit de chaque peuple est limité parce que l'esprit ne réalise dans le temps que successivement les diverses étapes particulières de sa conscience. À travers ces limites, un peuple parvient subjectivement à la conscience

---

<sup>888</sup> PPD, § 274, p. 466 ; W 7, §274, p. 440.

<sup>889</sup> RH, p. 90.

Cette notion d'esprit d'un peuple est centrale dans la philosophie hégélienne de l'histoire.

<sup>890</sup> L'esprit universel s'incarne dans la figure exclusive d'un seul peuple ; puis, quand le *processus* de l'esprit passe à un *moment* ultérieur, à une nouvelle phase de son développement, le peuple auquel il s'est historiquement identifié se trouve privé de ce privilège historique, de cette dignité rationnelle, qui ne peut lui revenir qu'une fois, de représenter l'esprit en totalité tel qu'il est à un moment de son évolution propre, c'est-à-dire de donner à son individualité une forme historique concrète, une « figure » (*Gestalt*)

<sup>891</sup> E III, §548, p. 326 ; W 10, §548, p. 347.

de lui-même. Seulement dans les limites qui lui sont assignées par sa situation historique, un peuple peut être libre. Cela constitue, selon Hegel, l'*histoire intérieure* de cet esprit.<sup>892</sup>

Dès lors, nous pouvons constater que pour Hegel, l'histoire est immanente à la notion de la liberté. L'esprit des peuples est l'incarnation concrète et historique de l'idée, c'est-à-dire la liberté universelle de plus en plus réalisée. Au fur et à mesure de la prise de conscience par ces peuples de leur liberté, l'idée se réalise par étapes, c'est pourquoi le mouvement de l'histoire est en effet le chemin qui conduit à la liberté universelle de l'esprit. Par là, l'esprit qui est au début inconscient évolue vers la compréhension de sa propre valeur. L'évolution historique chez Hegel s'explique seulement par la notion de l'esprit, qui est un « approfondissement (*Erinnerung*) » de l'être de soi-même.<sup>893</sup> C'est la raison pour laquelle l'esprit devient un universel manifeste qui est une liberté connue et reconnue par tout le monde. Pour Hegel, cela constitue l'esprit mondial (*Weltgeist*).<sup>894</sup> C'est-à-dire que cette évolution se fait dans le temps et dans le monde concret des événements qui est l'histoire mondiale. Il s'ensuit que l'histoire mondiale est l'« élément » de l'existence empirique et concrète de l'esprit mondial. Les peuples forment le substrat naturel de l'évolution de l'esprit. Ils ont chacun leur caractère anthropologique et géographique propre. Ils forment chacun une diversité empirique.<sup>895</sup> Par l'auto-production de l'esprit dans le temps, les divers États s'engendrent au cours de l'évolution historique. L'histoire mondiale est le développement et la concrétisation progressive de l'esprit. L'histoire mondiale est engendrée par l'effectuation progressive de l'esprit dans le monde et sur la terre. L'esprit des peuples répond aux moments et aux étapes particulières de l'esprit mondiale. Chaque peuple comme une entité particulière ne peut former qu'une seule étape et accomplir uniquement une seule tâche dans l'ensemble des activités historiques.<sup>896</sup> Pour Hegel, il s'y agit de l'*histoire universelle*.<sup>897</sup>

Au sein du processus de l'*histoire mondiale*, chaque État émerge, se développe, et puis disparaît.<sup>898</sup> En d'autres termes, la dialectique de cette histoire est constituée par la naissance et la mort de l'esprit des peuples particuliers. Hegel indique que seul

---

<sup>892</sup> Ibid.

<sup>893</sup> PPD, §343, p. 544 ; W 7, §343, p. 504.

<sup>894</sup> E III, §549, p. 327 ; W 10, §549, p. 347.

<sup>895</sup> PPD, §346, p. 546 ; W 7, §346, p. 505.

<sup>896</sup> E III, §549, p. 327 ; W 10, §549, p. 347.

<sup>897</sup> E III, §548, p. 326 ; W 10, §548, p. 347.

<sup>898</sup> PPD, §340, p. 542 ; W 7, §340, p. 336.

le procès de l'histoire mondiale peut juger les différentes États<sup>899</sup>, parce que l'histoire mondiale agit par l'intermédiaire de la prise de conscience par la raison d'elle-même. Le procès de l'histoire mondiale s'érige en « tribunal du monde »<sup>900</sup>. Celui-ci n'est pas celui du libre-arbitre, mais celui de la conscience d'une liberté nécessaire. Autrement dit, si l'histoire mondiale est le tribunal du monde, cela signifie que les États et les peuples ne peuvent ni en inverser ni en arrêter le cours.

Nous avons déjà vu que l'« esprit » chez Hegel n'est rien d'autre que la liberté qui se réalise sans cesse. Et, nous venons de découvrir que l'histoire est immanente à la notion de la liberté. Chaque peuple est donc porteur ou producteur d'un principe de la liberté. L'apparition successive des peuples exprime un mouvement au travers duquel l'esprit rassemble en lui l'effectuation de ses différentes déterminations et parvient à les condenser dans une époque, dans un peuple déterminé.<sup>901</sup> Les peuples, les États et les individus vivent dans le cadre de leurs institutions.<sup>902</sup> Ils ont conscience seulement de leur propre époque, c'est-à-dire de leur propre horizon historique. Dans les institutions et les lois, c'est l'idée qui se manifeste. L'idée se réalise, en totalité, et devient plus consciente de sa propre liberté, autrement dit plus concrète.<sup>903</sup> L'histoire mondiale rassemble et unifie les différents moments, les différentes époques. C'est pour cela qu'elle se situe au-delà du détail des événements.

Toute époque annonce une autre époque où la première sera nécessairement dépassée parce que tout particulier est le précurseur d'un autre particulier. Selon Hegel, cette évolution est irréversible. Des conditions naturelles favorables permettent aux peuples de développer le contenu intellectuel de l'histoire. Si les conditions sont défavorables ou si l'esprit en eux est faible, entre conditions et esprit survient une « séparation » qui signifie le commencement de la fin d'une époque.<sup>904</sup> Hegel esquisse une périodisation de l'histoire mondiale comme l'effectuation progressive de l'idée de liberté : 1. le règne *oriental*, 2. le règne *grec*, 3. le règne *romain*, 4. le règne *germanique*. Maintenant regardons brièvement cette périodisation eu égard à notre sujet « engendrer un monde ».

---

<sup>899</sup> Ibid.

<sup>900</sup> Ibid.

<sup>901</sup> PPD, §347, p. 546-547 ; W 7, §347, p. 505-506.

<sup>902</sup> PPD, §350, p. 549 ; W 7, §350, p. 507.

<sup>903</sup> PPD, §352, p. 550-551 ; W 7, §352, p. 508.

<sup>904</sup> PPD, §347, p. 547 ; W 7, §347, p. 506.

Dans le monde illustré par le règne *oriental*, la vision du monde est substantielle et indifférenciée au-dedans de soi; cette figure procède du tout naturel patriarcal.<sup>905</sup> Selon ce point de vue, le gouvernement mondain est une théocratie, le chef est un grand-prêtre ou bien un Dieu.<sup>906</sup> La constitution et la législation dans ce monde sont de la religion ; c'est ainsi que dans le faste de ce tout, la personnalité individuelle disparaît sans droit.<sup>907</sup> C'est-à-dire que dans la forme *orientale* de l'État, l'individu est complètement absorbé dans l'immédiateté du despotisme étatique ; en d'autres termes, dans ce monde l'individu n'existe pas en tant que tel. Les individus y sont privés de tout droit, et ils sont totalement dépendants de l'État dont les chefs sont divinisés. Individus et peuples n'y connaissaient qu'une sorte de liberté qui est d'être esclave de l'État représenté par une *seule* personne.<sup>908</sup> Dans ce règne oriental, l'histoire effective est objet de récits imaginaires et mythiques, mais pas de savoir parce que les événements réels se confondent avec la poésie, ou la mythologie.<sup>909</sup> La caractéristique principale de ce règne *oriental* est l'unité de l'ordre social avec l'ordre divin. C'est pourquoi les divisions intérieures à la société dans ce monde sont fondées sur le système des castes qui procède des déterminations de naissance.

Dans le monde illustré par le règne *grec*, il s'agit de l'étape de la synthèse harmonieuse de la vie politique et sociale et de la particularité. Dans ce monde, l'individu accède à une certaine forme de la liberté dont un exemple nous est fourni par la *Polis*. La liberté y apparaît sous la forme de la création esthétique, et la conscience de l'unité de l'individu et de la cité se déploie sous une forme harmonieuse.<sup>910</sup> L'individu trouve son plein développement dans l'activité pour la collectivité. C'est pourquoi l'individu n'est pas encore rejeté sur soi-même. Le travail comme une activité formatrice préparant à la liberté n'était pas admis comme une nécessité pour les hommes libres ; mais le travail était là un symbole d'une classe d'esclaves exclue de la société.<sup>911</sup> Dans ce monde, il y a encore un discours mythique à propos de l'histoire des origines.

Le processus de la différenciation de la vie éthique entre « les extrêmes de la conscience *personnelle privée* et de l'*universalité abstraite* » s'accomplit jusqu'au

---

<sup>905</sup> PPD, §355, p. 552-553 ; W 7, §355, p. 509-510.

<sup>906</sup> Ibid.

<sup>907</sup> Ibid.

<sup>908</sup> Ibid.

<sup>909</sup> Ibid.

<sup>910</sup> PPD, §353, p. 551 ; W 3, §353, p. 508 ; de plus Cf., PPD, §356, p. 554 ; W 7, §356, p.510.

<sup>911</sup> PPD, §356, p. 554-555 ; W 7, §356, p. 510.

déchirement infini dans le monde illustré par le règne *romain*.<sup>912</sup> Autrement dit, la séparation, d'un côté, de la personne privée et, de l'autre, de l'universalité abstraite de l'État est illustrée par l'État romain. L'individu n'y est reconnu en tant que telle que dans l'abstraction de sa personnalité juridique.<sup>913</sup> Sa vie concrète est par contre entièrement coupée de l'État. C'est l'aliénation de l'individu du corps de l'État. L'homme en tant que « personne juridique » de cette époque n'était pas libre dans le cadre de l'État. L'État devient alors un cadre formel de lois qui sont imposés aux populations par les Empereurs. <sup>914</sup> L'État exprime seulement la volonté de l'Empereur, pas des citoyens. La diversité des peuples est effacée par l'État. En d'autres termes, la moralité vivante des peuples est supprimée. Les individus atomisés deviennent des « personnes » parfaitement indifférentes devant le tribunal. Les individus deviennent seulement des notions abstraites. Entre population et État n'est possible aucune harmonie.

La réconciliation de l'individu et de l'État, on peut la voir dans le monde illustré par le règne *germanique* ; en d'autres termes, dans cette figure, il s'agit de la réconciliation de la liberté intérieure avec l'objectivité politique et sociale, et de celle de la particularité subjective et de l'universalité légale.<sup>915</sup> Aux yeux de Hegel là se manifeste le principe de l'État européen (« germanique ») qui constitue la dernière figure historique de l'État.<sup>916</sup> Dans le monde germanique, l'État protège la liberté de *chaque* citoyen. L'effectuation objective des natures divine et humaine, c'est l'État moderne. C'est cette figure d'État qui donne une effectivité historique et sociale à ce que la religion ne propose que comme « arrière-monde ». <sup>917</sup> Selon Hegel, comme l'a souligné E. Fleischmann, le christianisme est « le précurseur le plus important de la reconnaissance de la liberté et de la valeur infinie de la personne humaine individuelle ». <sup>918</sup> C'est ce principe qui constitue le fondement de la vie sociale des peuples européens. Mais l'idée de la liberté dans la religion chrétienne n'a qu'une expression abstraite, et elle n'a pas encore *réalisé* la liberté parce qu'il s'agit ici encore de l'opposition entre l'existence intérieure de la liberté et son existence sociale fondée sur ce principe. L'idée de la liberté fut projetée dans un monde *à venir*. <sup>919</sup> Par

---

<sup>912</sup> PPD, §357, p. 555 ; W 7, §357, p. 511.

<sup>913</sup> Ibid.

<sup>914</sup> Ibid.

<sup>915</sup> PPD, §358, p. 556 ; W 7, §358, p. 511.

<sup>916</sup> Ibid.

<sup>917</sup> André Lécivain, op. cité., p. 164.

<sup>918</sup> Eugène Fleischmann, op. cité., p.371.

<sup>919</sup> PPD, §359, p. 556-557 ; W 7, §359, p. 511-512.

la Révolution française, la conscience humaine élève à un niveau supérieur qui signifie la réalisation de la liberté sur terre. Et, par là, le droit et la liberté deviennent *reconnus* par tous comme fondement de l'État moderne.

## Conclusion

Dans le premier chapitre intitulé « Trouver déjà là un monde » nous avons montré que l'esprit, comme esprit *subjectif*, n'est pas encore rempli d'une façon vraie ; c'est pourquoi le monde n'était pas encore un monde *engendré* ou *historique*. La question à laquelle nous avons cherché à répondre dans le présent chapitre intitulé « Engendrer un monde », c'est : comment le monde historique est-il créé par l'esprit ? Selon Hegel, l'esprit ne peut être pleinement conscience de soi et devenir esprit que par le monde qu'il crée. C'est l'esprit « objectif », qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée un monde dans lequel il peut se retrouver lui-même. Ce qui caractérise l'esprit objectif, c'est l'activité *créatrice* de l'histoire humaine, c'est-à-dire la liberté, qui permet à l'esprit de prendre conscience de soi. Selon Hegel, la tâche de l'esprit *objectif* consiste à *mettre en œuvre la liberté en « engendrant » un monde*, pour que l'accomplissement de l'esprit *subjectif* lui permette de *se dégager de l'appartenance au monde naturel, à mettre à distance ce monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté*.

Nous constatons que selon Hegel le monde *engendré* est la « seconde nature » produite par l'esprit à partir de lui-même. Ce monde est le domaine de la liberté effectuée qui est le système du droit. Par là, Hegel donne au droit une signification très générale, c'est-à-dire « la liberté en tant qu'idée ». Le droit est ainsi le fondement de l'« empire de la liberté effectivement réalisée ». Selon Hegel, le droit est un phénomène de la volonté ; il est l'« être-là de la volonté libre ». Par elle, l'esprit s'oppose à la nature et il se veut absolument lui-même. C'est pourquoi nous sommes partis d'une étude du droit pour comprendre et expliquer l'esprit « objectif », qui, pour Hegel, signifie « engendrer un monde ». Selon Hegel, chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit en propre. La liberté se développe en trois secteurs que couvre l'esprit objectif : le *droit abstrait*, la *moralité* et l'*éthïcité*. Chacun correspond à un stade de l'Idée de la volonté libre dans son développement. Nous avons déterminé que les trois figures qui incarnent les déterminations de la liberté sont respectivement la *personne* (juridique), le *sujet* (moral) et le *membre d'un*

*État*. Après avoir vu la relation de la liberté à l' « engendrer un monde » et de la liberté au droit, nous avons étudié plus en détail la réalisation de la liberté dans chaque moment du droit.

Selon Hegel, le droit abstrait n'est pas tout le droit, il n'en est qu'un moment, le moment abstrait du concept de droit. Il est abstrait parce qu'il ne donne pas à la liberté son contenu, il définit la forme *universelle* de cette liberté. Parce que le droit est un phénomène de la volonté libre, le droit abstrait correspond à la volonté immédiate. La volonté libre se pose immédiatement dans l'existence comme volonté de la personne. Du point de vue de la réalisation de la liberté, le droit abstrait est la forme la plus pauvre, la plus abstraite possible de la réalisation de la liberté. Pour subsister, l'homme a besoin de plusieurs *objets*. Ainsi la volonté libre trouve sa forme concrète de réalisation dans la propriété, dans l'*objet*. Par là, nous voyons que, selon Hegel, la propriété est la présence de la volonté libre dans une chose extérieure. Pour qu'une chose m'appartienne, il ne suffit pas qu'elle porte la marque de ma volonté, mais il faut que ma possession soit reconnue par les autres personnes. À partir de là, nous avons vu que, pour Hegel, la sphère du droit abstrait est structurée en son entier par la relation de la personne aux choses et aux autres personnes. Comme le droit abstrait est le droit de la personne, il assure à la personne une existence effective, tout d'abord dans la *propriété*, puis dans le *contrat*, et enfin dans l'*injustice*. En analysant ces trois sphères du droit abstrait, nous avons montré *le développement d'un processus menant de la relation subjective entre des choses et des hommes vers la relation objective entre les deux*, en d'autres termes, *développement étape par étape d'un processus menant du monde subjectif vers le monde objectif (c'est-à-dire historico-culturel)*. Ainsi, la dialectique du droit abstrait nous fait passer *du monde empirique des choses au monde de la liberté*, où l'homme se considère supérieur au monde extérieur.

Le point de vue de la moralité est celui de la volonté, dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement infinie *en soi*, mais l'est aussi *pour soi*. Ainsi nous passons de la *singularité abstraite* que la catégorie de personne exprime à la *singularité active* que le sujet désigne. Le « sujet moral » est ainsi au centre de cette deuxième sphère. Dès lors, nous *passons du monde empirique des choses au monde de la liberté*. La volonté est désormais déterminée de l'intérieur, non pas par un objet extérieur qu'elle désire, c'est-à-dire que la volonté est une volonté *subjective*. Pour Hegel, le concept de la moralité est l'acte par lequel la volonté se rapporte intérieurement à elle-même.

La liberté du sujet ne consiste plus à dominer les choses, mais lui-même. Dans le cadre de la volonté la moralité se pose la question de l'autodétermination de la volonté. La valeur de l'homme est estimée selon son action interne. Ainsi, l'homme devient responsable en soi-même de ses actes et maître de soi-même. Pour Hegel, l'inscription du sujet dans le monde n'est plus désormais le simple « faire (*Tun*) » décrit dans l'esprit *subjectif pratique*. Son inscription dans le monde est une « action (*Handlung*) » qui implique non seulement un projet mais une responsabilité. Nous avons constaté que pour Hegel *ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions*.

En examinant la moralité, nous avons vu qu'il y a trois « instances » de l'action morale selon lesquelles le sujet veut être jugé. Pour être morale, il faut qu'une action soit, en premier lieu, en accord avec mon projet, c'est le droit formel et abstrait de l'action. Ce droit consiste en ceci que, lorsque l'action est accomplie dans l'être-là immédiat, son contenu est le mien et qu'ainsi elle est le projet de la volonté subjective. La première scission dans l'action est l'écart qui existe entre ce qui constituait mon projet et ce qui a été effectivement réalisé dans l'existence empirique. Dans le second moment, on s'interroge sur l'intention de l'action et on se demande quelle est la valeur relative de l'action par rapport à moi. En d'autres termes, l'aspect particulier de l'action est son contenu interne. La seconde scission est l'écart entre la volonté universelle manifestée extérieurement et la détermination particulière que je donne intérieurement à cette volonté universelle. Enfin, le troisième moment n'est plus simplement la valeur relative de l'action, mais sa valeur universelle : le Bien. Celui-ci est l'intention élevée au concept de la volonté. Nous avons constaté que le passage par ces trois étapes nous engage dans un nouveau processus dialectique, parce que la moralité ne se réalise qu'à travers le conflit.

L'éthicité présente la réconciliation ou l'unité concrète et objective, autrement dit sociale et historique, de l'individu avec le monde dans lequel il vit, et avec le monde dans lequel la liberté de chacun doit aussi être celle de tous. Ainsi, nous voyons que l'unité de l'esprit *objectif* est résulte d'un processus. Une telle unité veut dire que deux dimensions sont unies : celle de la subjectivité au sens de ce qui est intérieur et celle de l'objectivité au sens de ce qui est extérieur. Selon Hegel, une telle unité ne peut se faire dans le droit ou la morale, car ils sont abstraits. Une telle unité se fait dans *l'ordre du monde engendré par l'esprit*, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas se faire *en dehors des espaces culturels*. Nous voyons par là que Hegel emploie la moralité et l'éthicité pour désigner deux aspects de la vie morale. Alors que le premier

aspect se situe au niveau de la réflexion, le second souligne le caractère substantiel de la vie morale qui est une morale effectivement réalisée dans les mœurs, dans les institutions, appelée tantôt monde *éthique*, tantôt substance *éthique* par Hegel. L'éthicité est ainsi l'exposition de l'idée de la liberté dans son effectivité et sa totalité ; l'éthicité est l'aboutissement de tout le processus du droit. Autrement dit, pour Hegel, l'éthicité comme moment du droit exprime la forme accomplie du droit, celle qui rassemble et réunit tous les aspects qui sont apparus sous des formes provisoires et incomplètes dans ses réalisations antérieures : le « droit abstrait » et la « moralité ». Nous sommes désormais dans cette « seconde nature » qui est le monde historico-culturel, où l'activité de l'esprit objectif ne se réduit pas à l'émiettement des efforts et des déceptions individuels. Après avoir examiné les caractères de l'éthicité, nous avons étudié plus en détail ses figures de la « famille », de la « société civile-bourgeoise » et de l'« État ».

Nous avons vu que chacun exprime à sa manière la liberté dans son développement progressif et effectif. La famille, qui est l'esprit éthique *immédiat* ou *naturel*, fait paraître la liberté sous la figure du sentiment, de l'amour librement partagé. Pour Hegel, la famille demeure enracinée dans la naturalité par ses déterminations comme la sexualité, la reproduction des générations, .... C'est pourquoi la famille constitue une unité fragile, même si elle est déjà une institution collective. En ce qui concerne la société civile, nous voyons qu'elle manifeste la même liberté de la volonté sous la figure du travail. La société civile bourgeoise est le mode d'unité sociale qui rassemble des individus indépendants. En prenant ces individus dans leurs conflits d'intérêts privés et en les organisant d'une manière encore *formelle* et *extérieure*, la société civile garantit la sécurité de leurs biens et de leur existence. Selon Hegel, l'État est un mode d'organisation interne et cohérent. Nous constatons que c'est dans l'État seul que l'esprit objectif trouve sa réalisation la plus élevée. C'est seulement dans l'État que droits et devoirs s'identifient.

Finalement, en analysant l'« engendrer un monde », nous avons pu constater que sous la catégorie d'éthicité (*Sittlichkeit*), il s'agit d'élever la particularité propre de l'individu — d'abord reconnu seulement comme personne *juridique*, *abstraite* et *formelle*, puis comme subjectivité pleinement consciente de l'infinité de sa liberté, engagée dans la recherche du Bien universel— au niveau du monde social et historique dans lequel l'individu vit, et du monde qui est celui issu de sa pratique, du monde dans lequel la liberté de chacun doit aussi être celle de tous. Ainsi, nous

voyons que l'esprit objectif est un monde de part en part *spirituel*, c'est-à-dire *historique*.



## CHAPITRE 3 : SE LIBÉRER DU MONDE DANS LE MONDE

### Introduction

Derrière toutes les formes de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, d'après Hegel, se trouve de façon immanente l'esprit absolu. L'esprit subjectif et l'esprit objectif sont fondés, à proprement parler, de façon immanente par l'esprit absolu. Ils ne sont pas en deçà de l'esprit absolu, mais sont ses manifestations. Revenons à la formule du paragraphe 386 qui caractérise cet ultime « degré » de la manifestation de l'esprit : « se libérer de ce monde et dans ce monde ». <sup>920</sup> Avec B. Mabilie, nous pouvons dire que chez Hegel la libération du monde qui s'accomplit dans l'esprit absolu n'est pas une fuite. <sup>921</sup> Ce n'est que *dans* le monde que l'on peut se libérer *du* monde. Se libérer de son autre exige en même temps de libérer son autre. Cela est clairement exprimé par Hegel :

« Le défaut de cette objectivité de l'esprit (celui de la « seconde nature ») consiste en ce qu'elle n'est qu'une objectivité posée. L'esprit doit, à nouveau, laisser aller librement le monde (...). Ce qui se produit dans le *troisième* degré de l'esprit, au niveau de l'esprit *absolu*, c'est-à-dire de l'Art, de la Religion et de la Philosophie. » <sup>922</sup>

Avant de revenir sur les voies par lesquelles l'esprit absolu se déploie, disons quelques mots sur sa structure. Hegel définit l'esprit absolu au paragraphe 385 comme l'esprit se développant : « dans *une unité, étant en et pour soi* et se produisant éternellement, de l'objectivité de l'esprit et de son idéalité ou de son concept, l'esprit en sa vérité absolue ». <sup>923</sup> Il s'agit ici d'un passage de l'histoire au

---

<sup>920</sup> E III, § 386, p. 180 ; W 10, § 386, p. 34.

<sup>921</sup> Bernard Mabilie, op. cité., 2007, 79.

<sup>922</sup> E III, § 385 Add., p. 399 ; W 10, § 385 Zusatz, p. 34.

<sup>923</sup> E III, § 385, p. 180 ; W 10, § 385, p. 32.

savoir absolu, autrement dit, d'un passage du temporel à l'éternel. Nous avons déjà constaté que chez Hegel l'histoire est créatrice de soi comme Logos. C'est le temps qui est l'image de cette médiation. Hegel dira que le temps est le concept, mais le concept dans son être-là immédiat. L'éternité hégélienne n'est donc pas une éternité avant le temps, mais, comme le souligne J. Hyppolite<sup>924</sup>, la pensée médiatisante qui dans le temps se présuppose elle-même absolument. C'est pour cela que l'esprit objectif de l'histoire devient l'esprit absolu. Hegel l'explique :

« Mais l'esprit pensant de l'histoire du monde, en tant qu'il s'est en même temps dépouillé, en les rabotant, de ces déterminations bornées - dont il a été question - des esprits-des-peuples particuliers et de sa propre réalité mondaine, saisit son universalité concrète et s'élève au savoir de l'esprit absolu comme de la vérité éternellement effective dans laquelle la raison qui est, est libre pour elle-même, et dans laquelle la nécessité, la nature et l'histoire ne sont que pour servir la révélation de cet esprit, et des vases d'honneur à sa gloire. »<sup>925</sup>

Nous avons dit que l'éternité hégélienne n'est pas une éternité avant le temps. À partir de là, il faut préciser que l'esprit absolu est dans l'histoire. Comme le dit B. Bourgeois, on doit plutôt dire que « l'esprit absolu accueille en lui-même l'historicité ; autrement dit, *l'histoire est dans l'esprit absolu*, il y a une histoire de l'esprit absolu. »<sup>926</sup> Le savoir absolu est donc le fond du savoir qui apparaît dans l'histoire. Quand la conscience empirique s'élève au savoir absolu elle doit en même temps prendre conscience d'une certaine histoire de l'esprit sans laquelle ce savoir absolu serait inconcevable. Il est donc bien vrai que le savoir absolu n'est pas accessible à la conscience individuelle, sans que cette conscience individuelle devienne la conscience de l'esprit de son temps.

L'esprit absolu se manifeste dans l'art, dans la religion et dans la philosophie en tant respectivement qu'imagination sensible, représentation et compréhension. Dans le triple passage de l'intuition, de la représentation et du concept, l'esprit absolu s'approche de la « vérité » qui n'est pas la vérité de quelque chose, mais la vérité de

---

<sup>924</sup> Jean Hyppolite, **Logique et existence**, Paris : PUF, 1991, pp. 246-247

<sup>925</sup> E III, § 552, p. 333 ; W 10, § 552, p. 353.

„Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigne Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.“

<sup>926</sup> Bernard Bourgeois, **Éternité et Historicité de l'Esprit selon Hegel**, Paris : J. Vrin, 1991, p. 12.

lui-même. L'œuvre d'art qui est premier moment de l'esprit absolu, est la réalisation sensible du sens absolu de l'esprit. Selon Hegel, les peuples ont déposé dans l'art leurs idées les plus hautes :

« C'est dans des œuvres d'art que les peuples ont déposé leurs conceptions et leurs représentations intérieures les plus substantielles, et le bel art constitue bien souvent la clef, voire chez certains peuples l'unique clef, permettant de comprendre leur sagesse et leur religion. Cette destination, l'art l'a en commun avec la religion et la philosophie, mais selon cette modalité très particulière qu'il expose même ce qu'il y a de plus haut de façon sensible, le rapprochant ainsi du mode de manifestation phénoménale de la nature, des sens et de la sensation. »<sup>927</sup>

Ce qui caractérise l'esthétique hégélienne, c'est l'attention aux périodes de l'histoire de l'art et à des œuvres précises. Hegel ne s'en tient pas à la description logique de l'art. Il n'offre pas une théorie abstraite de l'art dont la fonction serait essentiellement architectonique et n'aurait donc pas besoin d'examiner des œuvres particulières. L'Esthétique hégélienne allie logique et histoire. À travers l'art symbolique, l'art classique et l'art romantique, l'esprit absolu se réalise dans l'imagination sensible.

En ce qui concerne la religion, l'esprit *s'y présente*. La dialectique de la religion répond à deux exigences différentes qui doivent se confondre. D'une part elle est le développement interne d'un savoir de soi de l'esprit qui se représente à lui-même ce qu'il est comme esprit ; d'autre part elle est le reflet d'un certain esprit du monde qui trouve dans sa religion une expression idéale de lui-même. C'est pourquoi l'histoire des religions, c'est-à-dire du savoir de soi de l'esprit, est en même temps l'histoire de l'esprit du monde qui dans la religion se sait lui-même comme esprit. Autrement dit, la dialectique générale de la religion constitue une révélation progressive de l'esprit à lui-même. Le premier moment de cette révélation est la religion de la nature, le deuxième moment de cette révélation est la religion artistique, et le troisième moment

---

<sup>927</sup> CE I, p. 13; W 13, p. 21.

„In Kunstwerken haben die Völker ihre gehaltreichsten inneren Anschauungen und Vorstellungen niedergelegt, und für das Verständnis der Weisheit und Religion macht die schöne Kunst oftmals, und bei manchen Völkern sie allein, den Schlüssel aus. Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch in der eigentümlichen Art, daß sie auch das Höchste sinnlich darstellt und es damit der Erscheinungsweise der Natur, den Sinnen und der Empfindung näherbringt.“

est la religion manifeste (révélée). Au terme de la dialectique de la religion, il n'y aura plus de dépassement ; l'esprit dans le monde sera l'esprit absolu lui-même, il n'y aura plus de symbolisme ni de transcendance. Tout sera révélé. Pourtant, même dans la religion révélée, il y a encore un certain dépassement dû à « l'élément de la représentation », et c'est pourquoi la réconciliation effective ne se produit que dans le savoir absolu.

Hegel dira que l'esprit religieux est encore aliéné à soi. Seule la philosophie, comme concept, supprime toute transcendance. Dans la philosophie, l'esprit *se pense*. La philosophie est le mode le plus haut de saisir l'Idée absolue, car sa modalité est la plus haute dans laquelle la vérité existe comme vérité. Dans le cadre de la *Phénoménologie de l'esprit*, le savoir absolu se connaît lui-même. La religion reste conscience d'un *Autre* à travers sa révélation. Le Savoir absolu a surmonté cette ultime extériorité représentative ; il est à soi-même son propre contenu. Donc le Savoir absolu n'est pas l'absoluité du savoir au sens d'une omniscience, d'une récapitulation de tout ce qui est à savoir. Comme l'explique J. –F. Kervégan, nous pouvons dire que « le savoir absolu est la *pensée* de l'identité (processuelle) de l'esprit en son monde et de l'esprit dans sa conscience de soi, de la substance et du sujet. »<sup>928</sup> Le Savoir absolu de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme la Philosophie en tant que dimension ultime de l'esprit absolu de *l'Encyclopédie*, sont, comme le souligne B. Mabilie, « des processus dans lesquels nous n'amassons pas, nous ne possédons pas, mais nous nous dépouillons pour nous transformer en miroirs qui manifestent le Sens de ce qui est »<sup>929</sup>.

Les explications présentées dans le chapitre intitulé « se libérer *du* monde *dans* le monde » nous mènent à dire que la libération du monde s'accomplit dans l'esprit absolu, mais celle-ci n'est pas une fuite. Dans la philosophie hégélienne, ce n'est que *dans* le monde que l'on peut se libérer *du* monde. Si le monde naturel et historique qui est objet de l'esprit subjectif, a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une réalité immédiate, présumée par lui, le monde éthique ou historico-culturel qui est objet de l'esprit objectif, a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une idéalité médiatisée, posée par lui ; mais l'esprit absolu réconcilie en lui l'activité subjective et l'être objectif. Par conséquent, l'esprit fait cette réconciliation en achevant l'auto-

---

<sup>928</sup> J. –F. Kervégan, op. cité., 2011, p. 69

<sup>929</sup> B. Mabilie, op. cité., 2007, p. 186

mouvement de soi. Enfin, en se manifestant en tant qu'imagination sensible dans l'art et en tant que représentation dans la religion, l'esprit s'achève dans la Philosophie.

### 3. 1. L'émergence de l'esprit dans le monde à travers l'art

L'art est l'un des moments de développement de l'esprit, plus précisément « la première figure de l'esprit non plus *subjectif* ni *objectif* mais *absolu* ». Chez Hegel, l'art ne peut pas être pensé sous ce que les Grecs nommaient « mimésis », c'est-à-dire « imitation » ou « représentation ». L'art chez lui « a pour vocation de dévoiler la *vérité* sous la forme de la figuration artistique sensible ».<sup>930</sup> Et pour lui, « l'œuvre d'art n'est pas un produit naturel, mais le résultat d'une activité humaine ».<sup>931</sup> Autrement dit, l'art est le produit d'un travail, et ses œuvres expriment la vérité de l'esprit. Art, religion et philosophie chez Hegel ont le même contenu.<sup>932</sup> Pour le dire à la manière de J. -L. Vieillard-Baron, « l'art donne sous la forme de l'intuition ce que la religion donne sous la forme de la représentation et la philosophie sous la forme du concept ».<sup>933</sup> De même contenu, ils ne se différencient que par leurs formes.

« C'est dans des œuvres d'art que les peuples ont déposé leurs conceptions et leurs représentations intérieures les plus substantielles, et le bel art constitue bien souvent la clef, voire chez certains peuples l'unique clef, permettant de comprendre leur sagesse et leur religion. Cette destination, l'art l'a en commun avec la religion et la philosophie, mais selon cette modalité très particulière qu'il expose même ce qu'il y a de plus haut de façon sensible, le rapprochant ainsi du mode de manifestation phénoménale de la nature, des sens et de la sensation. »<sup>934</sup>

---

<sup>930</sup> CE I, p. 78.

<sup>931</sup> Ibid., p. 37

<sup>932</sup> Ce contenu peut être, selon Hegel, le vrai, l'absolu, l'esprit ou Dieu, le divin.

<sup>933</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, « L'Insertion de l'Art dans le Système Hégélien : 'Phénoménologie de l'Esprit' et 'Encyclopédie' de 1817 », dans **L'Esthétique dans le système hégélien**, sous la direction de C. G. Lafaye et de J.-L. Vieillard-Baron, Paris : L'Harmattan, 2004, p. 7.

<sup>934</sup> CE I, p. 13 ; W 13, p. 21.

„In Kunstwerken haben die Völker ihre gehaltreichsten inneren Anschauungen und Vorstellungen niedergelegt, und für das Verständnis der Weisheit und Religion macht die schöne Kunst oftmals, und bei manchen Völkern sie allein, den Schlüssel aus. Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch in der eigentümlichen Art, daß sie auch das Höchste sinnlich darstellt und es damit der Erscheinungsweise der Natur, den Sinnen und der Empfindung näherbringt.“

L'art est un compromis entre l'esprit et la matière ; il opère la spiritualisation du sensible. Autrement dit, l'art est la manifestation de la fusion du spirituel et du sensible. Hegel indique que l'art nous élève du sensible au Sens :

« La première tâche de l'art consiste à affigurer ce qui est en soi-même objectif, le sol naturel, l'environnement extérieur de l'esprit, et ainsi à imprimer à ce qui en soi est dépourvu d'intériorité une forme et une signification qui lui demeurent extérieures, car elles ne sont pas la forme et la signification immanentes à l'objectif lui-même. L'art auquel cette mission est impartie, (...), est l'architecture, qui a connu son premier développement plus tôt que la sculpture ou que la peinture et la musique. »<sup>935</sup>

Cela implique que l'art, dans son essence, pose le problème de la monstration de l'esprit dans le monde. Comme le dit G. Bras, deux catégories de textes cohabitent dans l'*Esthétique* : « d'une part, des analyses philosophiques déterminant conceptuellement l'essence de l'art ; d'autre part, des investigations historiques visant à penser concrètement l'art dans sa réalité effective. La tentation est forte de négliger les premières au profit des secondes. »<sup>936</sup> Nous pouvons dire que l'esthétique hégélienne allie logique et histoire. Ce qui caractérise l'esthétique hégélienne, c'est l'attention aux périodes de l'histoire de l'art et à des œuvres précises.<sup>937</sup> Dans l'esthétique hégélienne, il y a les trois grandes formes d'art symbolique, classique et romantique :

« Ainsi, l'art *symbolique* cherche cette unité accomplie de la signification intérieure et de la figure extérieure que l'art *classique* trouve dans l'exposition de l'individualité substantielle pour la contemplation sensible, et que l'art *romantique* dépasse dans son éminente spiritualité. »<sup>938</sup>

---

<sup>935</sup> CE II, p. 256 ; W 14, p. 267.

„ (...), daß die erste Aufgabe der Kunst darin bestehe, das an sich selbst Objektive, den Boden der Natur, die äußere Umgebung des Geistes zu gestalten und somit dem Innerlichkeitslosen eine Bedeutung und Form einzubilden, welche demselben äußerlich bleibt, da sie nicht die dem Objektiven selber immanente Form und Bedeutung ist. Die Kunst, der diese Aufgabe gestellt wird, ist, (...), die Architektur, welche ihre erste Ausbildung früher gefunden hat als die Skulptur oder Malerei und Musik.“

<sup>936</sup> Gérard Bras, **Hegel et l'Art**, Paris : PUF, 2008, p. 9.

<sup>937</sup> Bernard Mabille, 2007, op. cité., 2007, pp. 172-173.

<sup>938</sup> CE I, p. 403 ; W 13, p. 392.

„In dieser Weise *sucht* die symbolische Kunst jene vollendete Einheit der inneren Bedeutung und äußeren Gestalt, welche die klassische in der Darstellung der substantiellen Individualität für die sinnliche Anschauung *findet* und die romantische in ihrer hervorragenden Geistigkeit *überschreitet*.“

Etant des œuvres de l'esprit, les arts se développent et se perfectionnent en fonction de l'esprit. Puisque les peuples ont déposé dans l'art leurs idées les plus hautes<sup>939</sup>, ces trois moments ont des lieux : l'Orient, la Grèce et le monde chrétien. Nous pouvons dire avec B. Dejudin que « l'art symbolique est lié à un système politique. Le symbole est un attribut politique : celui du despotisme et celui d'une religion : le panthéisme. »<sup>940</sup> A partir de là, on peut dire qu' « une œuvre d'art ne peut se penser que dans son articulation à une double histoire : celle des sociétés et celle de l'art »<sup>941</sup>.

Enfin, nous pouvons dire que l'esthétique hégélienne, en partant d'une unité immédiate du sensible et du sens dans « l'art symbolique », et en passant par un moment d'équilibre du sens et du sensible dans « l'art classique », va aboutir à la pleine émergence d'un Sens qui prime sur le sensible sans l'évacuer dans « l'art romantique. » Cette représentation du spirituel dans le sensible trouve spécifiquement son ancrage, selon Hegel, dans le système des arts particuliers qui correspondent à l'architecture, à la sculpture, à la peinture, à la musique et à la poésie. Maintenant, analysons ces trois formes de l'art à partir de ces arts particuliers en prenant en compte le sujet de ce chapitre, c'est-à-dire « se libérer *du* monde *dans* le monde ». C'est-à-dire que, lorsqu'on analyse ces trois formes de l'art, on n'examine pas tous les aspects de chaque forme, mais que notre objectif est ici de montrer comment, par l'art, l'esprit « se libère *du* monde *dans* le monde ». Et pour ce faire, nous verrons comment Hegel relie toujours « l'esprit d'un art à l'esprit effectif », c'est-à-dire à « l'esprit dans le monde ».

### **3. 1. 1. L'adéquation *imparfaite* entre l'idée et la chose sensible : l'art symbolique**

En tant que produit de l'esprit, l'art se déploie, en suivant la même évolution que celui-ci. « En la forme symbolique », dit Hegel, « l'idée cherche encore son expression artistique authentique, parce qu'elle est encore abstraite et indéterminée en elle-même et n'a donc pas non plus chez elle-même ni en elle-même de

---

<sup>939</sup> CE I, p.13

<sup>940</sup> Bertrand Dejudin, **L'art et La Raison : Ethique et Esthétique chez Hegel**, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 102 ; Cf., CE I, pp. 486-489

<sup>941</sup> Gérard Bras, op. cité., p. 73.

manifestation phénoménale adéquate, mais se trouve face aux choses environnantes de la nature qui lui sont extérieures, et aux événements humains. »<sup>942</sup>

Le symbole, dit Hegel, est une production naturelle, et donc n'est pas une simple chose matérielle. Cela veut dire que le symbole porte « la marque de l'esprit ». C'est pourquoi un objet symbolique n'est plus un objet simplement naturel ni une simple idée. L'esprit est toujours déjà présent là, même s'il ne se montre pas tel qu'il est. Avec le symbole, le principe véritablement spirituel commence cependant à se dégager de la nature physique.<sup>943</sup> Un objet symbolique est donc un objet spirituel mais il ne dit pas ce qu'il signifie : « sa spécificité caractéristique consiste en ce qu'il ne parvient pas jusqu'à la saisie des significations en soi et pour soi, *indépendamment* de toute extériorité. »<sup>944</sup> Le symbole ne peut donc être, comme le dit Bernard Teyssèdre, « ni tout à fait *inadéquat* (sous peine de se réduire à un signe conventionnel), ni tout à fait *adéquat* (sous peine de s'identifier au signifié). »<sup>945</sup> On peut dire que « cette double orientation – vers lui-même et autre que lui- est essentielle au symbolisme ».<sup>946</sup>

L'art symbolique ramène toute la signification à la forme sensible elle-même : « car le symbole proprement dit laisse telle quelle la figure déterminée qu'il utilise, puisqu'il ne veut pas y voir l'existence immédiate de la signification selon son universalité, mais ne fait que renvoyer à la signification dans les qualités apparentées de l'objet ».<sup>947</sup> On peut dire que la pensée symbolique se laisse guider par la forme. Le symbole s'impose par sa forme et non par son contenu : « dans le symbole, la chose principale était la *figure*. »<sup>948</sup>

Même si le symbole est le signe d'une liberté, il n'est pas un moment pendant lequel l'esprit est entièrement libre. La libre subjectivité n'apparaît pas dans l'objet symbolique : « le symbolique, dans la signification que nous lui donnons, s'arrête immédiatement là où, à la place de représentations universelles indéterminées et abstraites, la libre individualité constitue le contenu et la forme de la représentation. »<sup>949</sup> Dans le système des figurations symboliques, l'homme ne se considère pas

---

<sup>942</sup> CE I, p. 401.

<sup>943</sup> Ibid., p. 468.

<sup>944</sup> Ibid., p. 470.

<sup>945</sup> Bernard Teyssèdre, *l'Esthétique de Hegel*, Paris : PUF, 1958, p. 59.

<sup>946</sup> Ibid.

<sup>947</sup> CE I, p. 454.

<sup>948</sup> Ibid., p. 499.

<sup>949</sup> CE I, p. 419.

encore comme sujet libre, « déterminant par lui-même son monde ». On peut dire qu'« en sa sublimité exprimant l'inadéquation de l'idée et du sensible l'art symbolique ne parvient pas à trouver la forme spirituelle de ce contenu qu'est la liberté. »<sup>950</sup>

Le symbole est, pour Hegel, l'origine historique même de l'art. Autrement dit, le symbolisme est la première phase de l'art, et donc il doit correspondre, selon l'*histoire*, aux premières communautés humaines. Cela veut dire que l'art symbolique en tant que la première saisie, sensible de l'idée est lié à un système (pré)-politique et religieux. Selon Hegel, il s'agit ici *des sociétés orientales* qui sont, « *phénoménologiquement*, antérieures à la lutte pour la reconnaissance, *historiquement*, à la division en classes »<sup>951</sup>. L'art symbolique relève donc du monde (pré-politique) de « l'entendement réalisant le désir par le travail (sans médiation de la lutte entre Maître et Esclave), et surtout du symbolisme de l'Égypte pharaonique »<sup>952</sup>. L'art symbolique s'exprime essentiellement, d'après Hegel, à travers l'architecture.

Dans l'*Esthétique*, Hegel indique que l'architecture apparaît comme le commencement de l'histoire de l'art<sup>953</sup> parce qu'elle se constitue en fonction de l'apparition de l'esprit qui s'effectue dans la nature inorganique.<sup>954</sup> Dans l'architecture symbolique, l'art ne manifeste pas directement l'esprit. Pour Hegel, avec la pyramide, l'œuvre architecturale se révèle pour la première fois conforme au concept. La pyramide est donc bien le tableau condensé de l'art symbolique. Elle est la réalisation exemplaire du travail de l'artisan égyptien. « L'Égypte est », dit Hegel « le pays du symbole qui s'impose pour tâche spirituelle l'autodéchiffrement de l'esprit, sans parvenir effectivement à ce déchiffrement. Les problèmes restent irrésolus, raison pour laquelle d'ailleurs la solution que *nous* pouvons donner consiste uniquement à concevoir les énigmes de l'art égyptien et de ses œuvres symboliques comme ce problème non décrypté par les Égyptiens eux-mêmes. »<sup>955</sup> Dans l'histoire hégélienne, l'Égypte représente « ce progrès qu'est le travail artisanal, c'est-à-dire la

---

<sup>950</sup> Jean-Marie Vaysse, « Réflexions sur la Place de l'Art dans l'Encyclopédie de Hegel », dans **L'Esthétique dans le système hégélien**, sous la direction de C. G. Lafaye et de J.-L. Vieillard-Baron, L'Harmattan, 2004, p. 102.

<sup>951</sup> Bernard Teyssèdre, op. cit., 1958, p. 61

<sup>952</sup> Ibid.

<sup>953</sup> CE II, p. 27.

« L'art (...) est (...) l'architecture, dont le premier développement a précédé celui de la sculpture, de la peinture et de la musique. »

<sup>954</sup> Hegel distingue trois moments du développement de l'architecture : l'architecture symbolique (orientale), l'architecture classique (grecque) et l'architecture romantique (chrétienne).

<sup>955</sup> CE I, pp. 473-74.

détermination effective, par l'esprit lui-même, de formes sensibles, la production d'objets qui ne sont plus des données immédiates de la nature, mais des œuvres soutenues par une activité spirituelle spécifique ».<sup>956</sup> Hegel nous a déjà dit que les peuples ont déposé dans l'art leurs idées les plus hautes. <sup>957</sup> Comme représentant de l'art en Egypte, la pyramide porte leurs idées les plus hautes. On peut dire qu'elle nous révèle le monde égyptien. Dans ce monde oriental, la pyramide se présente comme réalisation, produit du travail et non donnée naturelle. Elle expose le mystère, exhibe une intériorité qui se cache. Parce que l'esprit ne peut se reconnaître vraiment dans la pyramide, elle est donc une forme abstraite. A partir de là, on remarque qu'abstraction et mystère ne sont que deux aspects de la pyramide et donc du monde égyptien.

L'importance de la pyramide est proportionnelle à ce qu'elle enferme. L'œuvre est donc fermeture et non ouverture : « c'est pourquoi la figure reste ici une forme et une enveloppe encore complètement extérieures au contenu déterminé de cet intérieur qu'elle abrite. Et telles sont les pyramides : une coque extérieure en laquelle repose un intérieur caché. »<sup>958</sup> L'enveloppe est donc plus importante que l'enveloppé. Une telle contradiction ne peut perdurer parce que l'esprit continue à se développer. L'esprit doit donc trouver une figure susceptible de l'exprimer convenablement. Cette évolution, comme le souligne G. Bras, « se pense à deux niveaux entremêlés : celui des formes de l'esprit et celui des figures artistiques. La Grèce apparaîtra comme le moment de la belle individualité, l'homme vivant dans un ordre éthique qu'il reconnaîtra comme sien. A cela correspond une scission entre architecture et sculpture. »<sup>959</sup> Comme on verra, la seconde forme de l'art répond à l'adéquation parfaite de l'idée dans la matière concrète.

### **3. 1. 2. L'adéquation *parfaite* entre l'idée et la chose sensible : l'art classique**

Nous avons vu qu'en la forme symbolique de l'art, l'idée est encore « abstraite et indéterminée en elle-même » et elle n'a pas encore en elle-même de « manifestation phénoménale adéquate ». Mais, « l'idée, selon son concept », dit

---

<sup>956</sup> Gérard Bras, op. cité., p. 59.

<sup>957</sup> CE I, p. 13.

<sup>958</sup> Ibid., p. 477.

<sup>959</sup> Gérard Bras, op. cité., p. 62.

Hegel, « n'en reste pas à l'abstraction et à l'indétermination de pensées générales, mais elle est en elle-même libre subjectivité infinie et saisit cette dernière dans son effectivité, comme esprit. »<sup>960</sup> Hegel ajoute que « l'esprit, en tant que sujet libre, est déterminé en lui-même et par lui-même, et en cette autodétermination il a également dans son concept la figure extérieure qui lui est adéquate, figure en laquelle il peut se conclure comme à la réalité sienne qui lui revient en soi et pour soi. »<sup>961</sup> La deuxième forme artistique, c'est-à-dire la forme classique, se fonde donc « dans cette unité purement et simplement adéquate du contenu et de la forme »<sup>962</sup>. Cela veut dire que la deuxième forme de l'art répond à l'adéquation parfaite de l'idée dans la matière concrète. Elle satisfait donc à l'exigence de l'authenticité de l'art, c'est-à-dire l'apparition de la vérité dans le sensible.

Dès lors, on remarque que pour Hegel c'est dans l'art classique que la forme sensible et le contenu s'accordent de manière adéquate: « le centre de l'art est constitué par l'unification, close en elle-même en une libre totalité, du contenu et de la forme qui lui est purement et simplement adéquate ».<sup>963</sup> Ce qui importe ici c'est la concordance adéquate entre l'idéal et la forme sensible qui nous permet de dire que « l'esprit, devenu transparent à soi-même, *se signifie* (porte en soi et sa signification et son interprétation), *s'objective* (revêt, en tant que son propre objet, une apparence qui ne peut le trahir puisqu'il s'y reconnaît), bref, *se rejoint*. Il n'y a plus ni *opposition*, ni même *distinction*, entre forme et contenu ».<sup>964</sup> Hegel soutient que cette convenance réciproque se réalise pleinement avec l'art grec parce que l'esprit « se prend pour un objet ». Le caractère de l'art grec consiste à accorder la nature et le spirituel, c'est-à-dire « la forme extérieure et la vie intérieure ». Comme le souligne B. Dejardin, « une telle adéquation entre l'idée et la chose sensible, c'est, pour Hegel, 'le vrai en soi, la vérité absolue' ».<sup>965</sup> A la différence de l'art symbolique, l'art grec maîtrise la nature et lui donne la forme qu'il veut :

« Dans la mesure où la signification est autonome, elle doit, en art, tirer sa figure d'elle-même, et avoir en elle-même le principe de son extériorité. C'est pourquoi elle doit certes revenir au naturel, mais comme domination de

---

<sup>960</sup> CE I, pp. 401-402.

<sup>961</sup> Ibid.

<sup>962</sup> Ibid.

<sup>963</sup> CE II, p. 11.

<sup>964</sup> Bernard Teyssède, op. cité., p. 75.

<sup>965</sup> Bertrand Dejardin, op. cité., p. 112.

l'extérieur, lequel, dans la mesure où il est un côté de la totalité de l'intériorité elle-même, n'existe plus comme objectivité simplement naturelle, mais montre, sans autonomie propre, uniquement l'expression de l'esprit ».<sup>966</sup>

L'art grec impose son idée tandis que l'art symbolique se laisse guider par la forme. L'art classique est le moment où l'esprit s'extériorise et se donne à un objet qui convient à l'expression de la liberté. Avec l'art classique « le principe ne peut se retirer en lui-même, comme esprit pur, et abandonner l'existence corporelle ».<sup>967</sup> L'esprit prend corps en se mettant hors de lui. Il y a un seul être dans la nature qui peut se mettre lui-même hors de lui, c'est l'homme. C'est la raison pour laquelle « seule l'extériorité de l'homme est à même de révéler le spirituel sur un mode sensible ».<sup>968</sup> L'art classique révèle donc l'esprit sous la forme humaine dans le monde. Avec l'art classique, l'esprit devient humain : la sculpture individualise « le caractère des dieux en les représentant sous la forme humaine entièrement déterminée ». Simultanément, l'homme se spiritualise et se libère de la nature en représentant l'esprit selon une forme unique en son genre : la forme humaine. L'art atteint là son plus haut degré de perfection puisqu'il est la mise en lumière de l'esprit. L'art est donc ce qu'il montre, ce qu'il exprime.

Rappelons que pour Hegel, les peuples ont déposé dans l'art leurs idées les plus substantielles.<sup>969</sup> C'est ainsi que, de même que l'art symbolique est la vérité du monde oriental, de même l'art grec est la vérité du monde grec. Puisque l'esprit grec n'est plus aliéné par le symbole qui ne dit pas ce qu'il veut dire, sa vérité est celle d'un esprit immédiatement et concrètement libre. De même que l'Égypte s'exprime à travers ses pyramides, de même le Grec s'exprime distinctement à travers ses œuvres. Avec l'art grec ce qui apparaît, c'est un homme libre et non un Dieu universel.

Au niveau de l'*Encyclopédie*, l'art par excellence c'est l'art classique grec en ce sens qu'il unifie le religieux, l'esthétique et le politique. C'est-à-dire que l'art grec

---

<sup>966</sup> CE II, p. 17 ; W 14, p. 19.

„Insofern aber die Bedeutung selbständig ist, muß sie in der Kunst ihre Gestalt aus sich selber nehmen und das Prinzip ihrer Äußerlichkeit an sich selber haben. Sie muß deshalb zum Natürlichen zwar zurückkehren, doch als Herrschaft über das Äußere, welches, insofern es eine Seite der Totalität des Inneren selber ist, als bloß natürliche Objektivität nicht mehr existiert, sondern ohne eigene Selbständigkeit nur den Ausdruck des Geistes zeigt.“

<sup>967</sup> CE II, p. 17.

<sup>968</sup> Ibid., p. 19.

<sup>969</sup> CE I, p.13

est « l'art théologico-politique »<sup>970</sup>. Cette esthétisation du théologico-politique est le moment de la figuration sensible de l'idée, et l'art est alors « manifestation des dieux de la Cité ».<sup>971</sup> C'est pourquoi l'art grec a pu trouver sa vérité seulement dans la religion : « du fait de cette correspondance, qui réside dans le concept de l'art grec tout comme de la mythologie grecque, l'art a été en Grèce l'expression suprême de l'absolu, et la religion grecque est la religion de l'art lui-même ».<sup>972</sup> Ce moment est celui de la « religion esthétique » ou de « l'œuvre d'art vivante ».<sup>973</sup> Cette religion de l'art est l'avènement de la liberté dans la Cité. En concevant la liberté, cette révolution culturelle trouve la figure en particulier qui lui convient : la statue.

La sculpture grecque est, pour Hegel, l'art de cette correspondance entre la matière et l'idée. Elle se sert du corps humain et de ses qualités qui relèvent directement du divin. D'ailleurs, pour les Grecs, c'est dans la sculpture que le divin pouvait se représenter par l'humain.

« Parmi les arts particuliers, c'est donc la sculpture qui se prête avant tous les autres à représenter l'idéal classique dans sa présence simple à soi-même, en laquelle doit venir au jour davantage la divinité universelle que le caractère déterminé. (...) La calme immobilité de la statuaire, là où elle reste dans les limites de son registre le plus propre, ne peut exprimer ce moment négatif de l'esprit tourné contre les particularités que dans cette gravité douloureuse (...) ».<sup>974</sup>

Le corps est à même d'exprimer le divin dans le visible. La statue s'organise autour de la position et de la forme des yeux. Autrement dit l'entière pénétration de l'idée dans le sensible s'adresse autant à l'esprit qu'à la vue. De cette façon, la sculpture nous paraît mettre, sur un même plan, visibilité et intelligibilité définissant l'art comme l'unité parfaite de l'intériorité et de l'extériorité. La statue permet d'exposer l'idéal de l'esprit, la liberté et la divinité selon une forme déterminée et particulière. Nous avons vu que la forme symbolique a cherché à représenter l'unité

<sup>970</sup> Jean-Marie Vaysse, *Réflexions sur la Place de l'Art dans l'Encyclopédie de Hegel*, p. 102

<sup>971</sup> Ibid.

<sup>972</sup> CE II, pp. 23-24.

<sup>973</sup> PhE, II, p. 237 et suivi.

<sup>974</sup> CE II., p. 82 ; W 14, p. 87.

„Unter den besonderen Künsten ist daher die Skulptur vor allen geeignet, das klassische Ideal in seinem einfachen Beisichsein darzustellen, in welchem mehr die allgemeine Göttlichkeit als der besondere Charakter zum Vorschein kommen soll. (...) Die Ruhe der Plastik, wo sie in ihrem eigensten Bereiche bleibt, kann das gegen die Besonderheiten negative Moment des Geistes nur in jenem Ernst der Trauer ausdrücken, (...)“

entre le principe spirituel et le principe naturel, mais parce que le contenu de l'esprit était encore abstrait, il n'a pas trouvé cette unité. Ensuite, nous avons vu que chez Hegel, la forme classique a trouvé l'adéquation entre les deux principes dans le visible. Maintenant on analysera comment la forme romantique est caractérisée par le devenir spirituel de l'art, sous le mode de l'invisible.

### 3. 1. 3. La négation artistique de l'art : l'art romantique

Nous avons déjà insisté sur le fait que la méthode hégélienne consiste à déterminer la forme de l'art en fonction de « l'essence intérieure qui en fait le contenu ». Autrement dit, « comme dans toute œuvre humaine, c'est en effet la teneur, qui, dans l'art aussi, décide. »<sup>975</sup> C'est pourquoi la beauté plastique de l'art classique ne constitue pas le caractère essentiel de l'art romantique. L'art grec « idéalisa la nature » en ce sens que la nature a été utilisée pour représenter l'idéal de la liberté. Avec l'art *romantique*, le véritable contenu de l'art est désormais « l'intériorité absolue ». L'art romantique est l'idéalisation du sentiment, la représentation formelle d'un moment spirituel. Cela veut dire que l'esprit rentre en lui-même : « l'esprit (...) ne peut trouver son existence correspondante que dans son monde à lui, dans son propre monde spirituel, celui de ses sensations et de sa vie psychique, bref de son intériorité. Par là même l'esprit parvient à la conscience d'avoir son Autre, son *existence*, en tant qu'esprit à même soi et en soi-même et de jouir seulement alors de son infinitude et de sa liberté. »<sup>976</sup> En d'autres termes, l'art romantique est la représentation esthétique du retour de l'esprit en lui-même.

Après l'art classique, l'esprit se retire du monde sensible. C'est précisément ce retrait qu'il doit manifester objectivement à la manière d'un artiste : « la nouvelle tâche de l'art ne peut consister qu'à porter à la visibilité dans cette figure non point l'enfoncement de l'intérieur dans la corporéité extérieure, mais à l'inverse la reprise de l'intérieur en soi-même, la conscience spirituelle de Dieu dans le sujet ».<sup>977</sup> C'est ainsi que la beauté du corps idéal ne constitue pas le caractère principal de l'art romantique : « cette élévation *à soi* de l'esprit, par laquelle il conquiert en lui-même son objectivité, qu'il devait autrement rechercher dans l'extérieur et le sensible de

---

<sup>975</sup> Ibid., p. 229.

<sup>976</sup> CE II, p. 120.

<sup>977</sup> Ibid., p. 123.

l'existence, et par laquelle il s'éprouve et se sait dans cette unité avec lui-même, constitue le principe fondamental de l'art romantique. »<sup>978</sup>

Cependant, pour que l'art romantique soit un art, sa manifestation doit, selon Hegel, demeurer sensible. C'est-à-dire que l'art romantique n'est pas une pure pensée. Le contenu essentiel qu'il exprime n'est pas la beauté plastique, mais « la beauté intérieure » ou « la beauté spirituelle » qui signifie « la liberté de l'esprit ». C'est cette beauté intérieure qui doit être exprimée objectivement, concrètement, sensiblement. Le beau grec s'est satisfait d'une beauté purement plastique, en délaissant la profondeur de la pensée et en renonçant à l'obscur signification du symbole. Mais l'art romantique introduit dans l'art une signification essentielle qui est ignorée, selon Hegel, de l'art grec très attaché à la seule perfection formelle. Le développement de l'esprit amène l'art à s'ouvrir à l'intériorité.

L'art romantique commence, dit Hegel, avec le christianisme. C'est celui-ci qui donne le contenu à celui-là. Rappelons que selon Hegel, les peuples ont déposé dans l'art leurs conceptions les plus substantielles.<sup>979</sup> Dans l'art romantique, c'est donc le monde chrétien qui se révèle. Le romantique, c'est-à-dire le chrétien, est la négation même du Grec. Le Grec donnait une forme humaine à la prière pour suggérer que l'homme, par sa liberté, égalait les dieux eux-mêmes. Mais, pour le chrétien, dit Hegel, « le Dieu unique et universel lui-même qui se sait, dans la vie et la souffrance, dans la naissance, la mort et la résurrection duquel se rend manifeste désormais pour la conscience finie elle-même ce qu'est l'esprit, ce qu'est en sa vérité l'éternel et sa vérité. »<sup>980</sup> On peut dire que le Grec divinisait l'homme, le chrétien humanise Dieu. Avec le Christ, « un homme singulier est Dieu, et Dieu est un homme singulier ».<sup>981</sup> C'est donc Dieu qui est la forme idéale de l'homme, l'être humain n'est plus donc la forme idéale de l'esprit. Il est impossible d'être grec et chrétien simultanément.

Nous avons vu que dans l'art symbolique, il y a l'alliance de la pensée et de la nature même si c'est assez confusément. L'art classique déployait très esthétiquement cette alliance. Mais l'art romantique est « affecté de l'opposition dans laquelle la subjectivité infinie en soi-même est censée demeurer pour soi-même non réunissable et non réunie avec la matière extérieure. Ce face-à-face de deux côtés autonomes et

---

<sup>978</sup> Ibid., p.121.

<sup>979</sup> CE I, p. 13.

<sup>980</sup> CE II, p. 124.

<sup>981</sup> Ibid., p. 139.

le retraits en soi-même de l'intériorité constituent eux-mêmes le contenu du romantique. »<sup>982</sup> On peut dire que l'art romantique est la négation artistique de l'art parce que les arts romantiques apparaissent comme la forme la plus spiritualisée de l'art. Autrement dit, l'art romantique s'éloigne graduellement du sensible, il contribue au progrès spirituel de l'art. C'est pourquoi Hegel indique que c'est par l'art romantique que le dépassement de l'art classique est opéré. La forme d'art romantique nous est présentée par Hegel comme étant caractéristique de trois arts en particulier, c'est-à-dire la peinture, la musique et la poésie. Hegel établit une nouvelle hiérarchie entre eux en fonction de leur moindre degré de matérialité. Dans cet ordre, la poésie est sa forme par excellence.

Le « mode de caractérisation » de la peinture est radicalement différent de celui de la sculpture grecque. La peinture est l'art de la subjectivité profonde, intériorisé : « en peinture, la figure extérieure est certes encore le moyen par lequel l'intérieur se révèle, mais cet intérieur est la subjectivité idéale, particulière, l'être intime retiré de son existence corporelle en lui-même, la passion et la sensation subjectiviste du caractère et du cœur, qui ne se coulent plus totalement dans la figure extérieure, mais reflètent justement en elle l'être-pour-soi-même intérieur (...). »<sup>983</sup> Il ne s'agit plus ici de son côté sensible. Dès lors, on peut dire que la peinture est le premier art qui puisse rendre visible l'invisible. Avec la peinture, l'art abandonne l'élément objectif pour l'élément subjectif. L'harmonie entre « le principe sensible » et « le principe spirituel » qui règne dans la sculpture s'annule. La peinture, qui par définition ne peut jamais montrer les trois dimensions de la forme, donne d'emblée une teneur spirituelle à chaque trait physique. La statue grecque exposait l'esprit dans une forme subjective, la peinture romantique « propose de le penser à partir d'une forme singulière en le convenant au-delà de toute représentation sensible »<sup>984</sup>. Toutefois la peinture permet à l'esprit de poursuivre son expérience dans le monde réel, elle favorise donc le passage des arts spatiaux aux arts temporels. C'est la raison pour laquelle Hegel indique que la peinture établit le passage de l'unité à la multiplicité.<sup>985</sup>

C'est l'orientation vers le subjectif qui permet à l'art de s'éloigner de la matière. L'art qui s'affranchit totalement du sensible est le deuxième des arts romantiques, c'est-à-dire la musique. Avec le son, l'art se détache du problème de la visibilité. On

---

<sup>982</sup> Ibid., p. 185.

<sup>983</sup> CE III, p. 121

<sup>984</sup> Bertrand Dejudin, op. cité, p. 152

<sup>985</sup> CE III, p. 23.

peut dire que l'organe principal pour l'esprit n'est plus la vue, mais l'ouïe parce que celle-ci est un « sens plus intellectuel, plus spirituel que la vue »<sup>986</sup>. Autrement dit, tandis que l'œil implique « un rapport à l'espace », l'ouïe implique par contre « un rapport à l'expression intérieure, intime ». L'ouïe est aussi le mode d'expression le mieux approprié à la nature du principe spirituel.<sup>987</sup> Selon Hegel, ce qui manque à la musique c'est le discours : « il faut alors que la musique, en raison de son unilatéralité, appelle à l'aide la désignation plus précise qui est celle du mot, et, pour pouvoir se rattacher plus solidement à la particularité et à l'expression caractéristique du contenu, elle requiert donc un texte. »<sup>988</sup> En tant que relation entre son et silence, la musique n'est en elle-même, dans sa pureté, qu'une forme temporelle privée de contenu. C'est pourquoi l'esprit se tourne vers une forme suprême, c'est-à-dire la poésie.

La poésie est la forme artistique la plus spirituelle, dit Hegel. Elle est proprement le lieu d'incarnation de la spiritualité en art. Tandis que la poésie est commune à toutes les formes d'art, c'est dans la forme de l'art romantique qu'elle atteint son plus haut degré de spiritualité. Toutefois, la poésie reste dans chaque moment de l'art le moyen d'expression le plus adéquat du contenu idéal. La poésie est la forme la plus adaptée pour exprimer le spirituel dans sa plénitude, c'est la raison pour laquelle elle est la forme d'art la plus spirituelle. Hegel écrit : « c'est précisément à ce degré suprême que l'art se dépasse également lui-même, en abandonnant l'élément de la matérialisation sensible réconciliée de l'esprit pour passer, de la poésie de la représentation, dans la prose de la pensée. »<sup>989</sup>

Dans la poésie, en tant que la forme la plus spirituelle et la forme supérieure des arts, l'élément sensible est assujetti à l'élément spirituel.

« (La poésie) exprime immédiatement pour l'esprit lui-même avec toutes ses conceptions de l'imagination et de l'art, sans exhiber celles-ci de manière visible et corporelle pour le regard extérieur. Et d'autre part, la poésie est capable non seulement de résumer dans la forme de l'intériorité l'intérieur subjectif, mais également la particularité et la spécificité de l'existence extérieure à un degré encore plus riche de contenu que celui auquel parviennent

---

<sup>986</sup> Ibid., p. 122.

<sup>987</sup> Ibid., pp. 122-123.

<sup>988</sup> Ibid., p. 205.

<sup>989</sup> CE I, p. 122.

la musique et la peinture, mais aussi et tout autant de les détailler dans toute l'ampleur des traits singuliers et des caractéristiques contingentes qui sont ceux de l'existence extérieure. »<sup>990</sup>

Par la poésie, l'art n'a plus recours à l'espace, elle révèle immédiatement la pensée sans passer par le sensible. Cela veut dire qu'avec la poésie, l'art comme manifestation de l'esprit dans le sensible prend fin. Autrement dit, avec la poésie de l'art romantique, l'art ne peut plus être une présentation de l'esprit dans l'espace mais dans le temps. La marche de l'esprit dans l'art atteint son sommet avec la poésie. L'esprit comme expérience du spirituel dans le sensible mène à un parcours de toutes les formes artistiques.

Le but de l'*Esthétique* de Hegel est de révéler que l'essence de l'art est la manifestation de l'esprit. L'esprit se manifeste dans les œuvres artistiques de façon différente parce que chaque peuple a déposé dans l'art ses idées les plus hautes. L'analyse comparative des trois formes de l'art qu'on a développé jusqu'ici à partir de Hegel montre clairement qu'une œuvre d'art ne peut se penser que dans son articulation à une double histoire : celle des sociétés et celle de l'art. Depuis l'architecture, l'art se spiritualise du visible à l'invisible. La forme symbolique qui est présentée par le monde oriental, annonce la définition de l'art. La forme classique qui est présentée par le monde grec, est celle qui parvient à définir le plus parfaitement l'art. La forme romantique qui porte le monde chrétien introduit la notion de l'invisibilité qui est la conséquence logique et la dissolution progressive de l'espace. Avec l'ultime forme de l'art romantique, c'est-à-dire, la poésie, l'art anéantit entièrement le mode du visible. C'est ainsi que l'identité imparfaite dans le monde oriental et parfaite dans le monde hellénistique de l'idée et de son expression sensible se dissout. Cependant, avec l'art, l'esprit a effectué toutes les expériences dans le sensible. L'esprit va continuer à se manifester par la religion et la philosophie.

---

<sup>990</sup> CE III, p.206 ; W 15, p. 225.

„(...), sondern den Geist mit allen seinen Konzeptionen der Phantasie und Kunst, ohne dieselben für die äußere Anschauung sichtbar und leiblich herauszustellen, unmittelbar für den Geist ausspricht. Teils vermag die Poesie nicht nur das subjektive Innere, sondern auch das Besondere und Partikuläre des äußeren Daseins in einem noch reichhaltigeren Grade als Musik und Malerei sowohl in Form der Innerlichkeit zusammenzufassen als auch in der Breite einzelner Züge und zufälliger Eigentümlichkeiten auseinanderzulegen.“

### 3. 2. L'émergence de l'esprit dans le monde à travers la religion

« L'objet de la religion elle-même », dit Hegel, « est l'objet suprême, l'objet absolu (ce qui est tout simplement vrai), (ce qui est la vérité même) ».<sup>991</sup> La religion est la présentation de la vérité dans un élément de la représentation. On peut dire que la religion représente le même contenu de ce que la philosophie pense conceptuellement. Autrement dit, le même contenu de vérité s'exprime dans la philosophie sous forme de concept et dans la religion sous forme de représentation. On constate donc que, pour Hegel, l'art, la religion et la philosophie saisissent, chacun à sa manière, le même contenu de la vérité. La pensée hégélienne découvre donc dans la religion une forme supérieure de l'esprit. La religion est « *l'esprit conscient de lui-même comme esprit absolu* ». Cependant l'esprit n'est absolu qu'en tant qu'il se sait lui-même. C'est pourquoi la manifestation, par la religion, de l'esprit n'est pas encore parfaite. C'est la raison pour laquelle la religion n'est pas encore le savoir absolu.

« La religion est la conscience de soi de l'esprit absolu, *représentée* par l'esprit fini. »<sup>992</sup> Cette représentation de l'esprit absolu par un peuple ou une communauté dans l'histoire est l'aspect phénoménal de la religion. Comme le souligne A. Stanguennec, dans le système hégélien, elle assure « deux fonctions bien distinctes : d'un part, (...) fonder l'éthique objective politique ; d'autre part préparer la pensée conceptuelle de l'être ». <sup>993</sup> Autrement dit, la dialectique de la religion doit se confondre : elle est, d'un part, le développement interne d'un savoir de soi de l'esprit et la religion est, d'autre part, le reflet d'un certain esprit du monde. Puisque le progrès de l'esprit du monde et celui du savoir de soi de l'esprit sont corrélatifs, ces deux dialectiques n'en font qu'une. L'esprit absolu, Dieu, n'est pas une vérité sans se manifester dans le temps. Il est savoir de soi dans l'homme et par l'homme qui participe ainsi à la vie divine. C'est l'esprit en général qui, dans les hommes, se représente lui-même absolument. Cependant, l'esprit comme esprit universel concret n'existe pas en dehors des figures particulières en lesquelles il se réalise. Les religions singulières constituent le développement graduel du contenu absolu de la religion.

---

<sup>991</sup> LPR I, p. 3.

<sup>992</sup> J. Hyppolite a cité cette phrase de R. Kroner, op. cité., 1946, note 2, p. 515.

<sup>993</sup> André Stanguennec, op. cité., 1997, p. 216.

Aux yeux de Hegel, « la religion est une production de l'esprit divin, elle n'est pas une invention de l'homme, mais de l'activité divine qui en lui opère et produit ».994

Comme religion d'un peuple, la religion traduit une certaine vision originale du monde. Ce qu'il y a de contingent et d'histoire dans cette religion ne doit pas être négligé. « L'homme lie nécessairement sa pensée de l'éternel à la contingence de sa pensée ». Ce qu'une religion peut exprimer, c'est la conscience qu'un peuple prend de lui-même dans l'histoire. La série des religions diverses qui se produiront représente aussi bien seulement les aspects divers d'une religion unique ou mieux de toute religion singulière. Chaque religion contient bien en elle des représentations qui se retrouvent dans les autres, mais ce qui compte c'est celle qui correspond authentiquement à son esprit effectif. L'histoire des religions, c'est-à-dire du savoir de soi de l'esprit qui est le fondement de la religion, est en même temps l'histoire de l'esprit du monde qui dans la religion se sait lui-même comme esprit. *L'esprit de la religion* est encore *esprit dans le monde*. Ce développement historique correspond au rapport de l'esprit effectif et de l'esprit de la religion. *L'esprit effectif* est la même chose que ce que nous appelons *l'esprit dans le monde*. L'esprit de la religion est *l'esprit total*, par opposition à cet *esprit dans le monde* qui est caractérisé par une détermination particulière. Une religion particulière possède une certaine détermination qui traduit dans sa conscience l'esprit du monde qui a en elle sa conscience de soi.

La dialectique générale de la religion constitue une révélation progressive de l'esprit à lui-même. Autrement dit, la religion comme l'histoire de Dieu va parcourir de différentes étapes. « La première effectivité de l'esprit est », dit Hegel, « le concept même de la religion, ou la religion comme immédiate, et donc la religion naturelle ».995 En elle l'esprit se sait « comme son objet dans une figure naturelle ou immédiate ».996 A ce moment là, « la religion est l'unité du spirituel et du naturel, l'esprit maintenu dans l'unité avec la nature ».997 Nous pouvons dire avec J. Hyppolite que cette forme de cette immédiateté correspond à un « Dieu-substance » et non à « un Dieu-sujet ».998 Dans la religion naturelle, l'esprit s'apparaît donc à lui-même sous la figure de l'être qui signifie la religion orientale. Mais le deuxième

---

994 LPR, I, p. 43.

995 PhE, II, p. 211; W 3, p. 502.

996 Ibid.

997 LPR II, p. 315.

998 J. Hyppolite, op. cité., 1946, p. 521.

moment de la révélation progressive de l'esprit à lui-même est nécessairement celui dans lequel « l'esprit se sait dans la figure de la naturalité supprimée, ou du Soi ».999 L'esprit a donc dépassé l'immédiateté abstraite de la seule nature. Ce moment de la religion correspond à la réflexivité de la conscience de soi. C'est la raison pour laquelle l'esprit se sait lui-même dans la figure du Soi.1000 Dans cette religion se reflète l'esprit du monde qui est l'esprit de la cité antique. Hegel l'appelle la religion *esthétique*.1001 La troisième effectivité enfin « supprime le caractère unilatéral des deux premières. Le Soi est aussi bien un Soi *immédiat* que l'*immédiateté* est Soi. »1002 L'esprit est « en soi et pour soi, c'est là la religion manifeste (révélée) ».1003 On peut dire que ce moment correspond à la raison. Chacune de ces religions correspond à « un esprit effectif distinct ». Seulement dans la religion révélée, l'esprit du monde devient identique à l'esprit absolu. Aux dieux grecs se substitue alors le Dieu chrétien.

Lorsqu'on analyse la religion chez Hegel, notre objectif n'est pas d'examiner tous les aspects de la conception hégélienne concernant la religion. Notre objectif est de montrer comment, par la religion, l'esprit « se libère *du monde dans le monde* ». Pour ce faire, nous verrons comment Hegel relie toujours « l'esprit d'une religion à l'esprit effectif », c'est-à-dire à « l'esprit dans le monde ». En montrant cet aspect de la religion hégélienne, on suivra la classification de la religion dans la *Phénoménologie*, c'est-à-dire la religion *naturelle*, *esthétique* et *manifeste* (ou *révélée*).1004 Pour expliquer ces moments de la religion, on profitera aussi des textes écrits après la *Phénoménologie de l'esprit*.

### 3. 2. 1. La religion naturelle

La religion est, comme nous l'avons dit, « la conscience de soi de l'esprit absolu ». C'est la raison pour laquelle la dialectique de la religion est la dialectique

---

999 Ibid.

1000 Ibid.

1001 Ibid.

1002 Ibid.

1003 Ibid.

1004 Dans *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, Hegel classifie la religion de façon différent : « la première division était le concept de la religion en général, la seconde la religion dans sa particularité, la religion déterminée, et la dernière de ces religions déterminées était la religion de la finalité. On a en troisième lieu la religion accomplie, la religion qui est pour soi, qui est à soi même objective ». LPR III, pp. 173-174.

des déterminabilités des figures de l'esprit absolu. Dans la religion naturelle, l'esprit est encore immergé dans la nature. Il s'agit d'une conscience de Dieu comme d'un être naturel. En d'autres termes, l'objet de ce type de la religion est un être naturel qui sert de signe ou de symbole à l'esprit absolu. Dieu qui est esprit apparaît ici en tant que nature. Il est représenté comme simple substance, non pas comme sujet. L'esprit s'y apparaît à lui-même sous la forme de l'être immédiate. Comme l'a résumé A. Stanguennec, on peut dire que « dans la religion naturelle, l'esprit absolu est conscience de soi comme nature : essence lumineuse, plante et animal, artisan, en une correspondance récurrente avec certitude sensible, perception, entendement et, historiquement, avec les religions de l'Iran, de l'Inde, de l'Égypte ».1005

Dans la *Phénoménologie*, Hegel identifie le premier moment de la religion naturelle au culte de la lumière qui est la religion de la lumière de type perse.1006 La première forme est « la totalité simple et pure », c'est-à-dire « encore abstraite ».1007 Sous cette forme, Dieu est « objet de savoir comme celui qui est véritablement en et pour soi, il est véritablement objet de savoir comme tel ».1008 Le Dieu est donc « [le principe] autosubsistant et déterminé en soi-même » ; c'est la raison pour laquelle le Dieu est le bien, mais « il est le bien dont l'être-là est encore naturel ».1009 Le bien qui n'est tout d'abord qu'abstrait, « se présente sous la forme de la pure immédiateté de l'élément physique non encore déterminé, de la lumière ».1010 Sous sa forme immédiate l'esprit s'apparaît à lui-même comme la lumière du soleil levant. Pourtant, pour les Parsis, le soleil n'est pas supérieur à un principe spirituel.

« La religion de la nature n'est donc pas une religion dans laquelle les objets extérieurs et physiques seraient divinisés et vénérés comme des dieux. Bien plutôt, elle est telle que, pour l'homme, le spirituel est sans conteste ce qu'il y a de suprême – mais le spirituel tout d'abord sur un mode immédiat et naturel. »1011

On trouve que dans la religion de la lumière, il s'agit, avant une manifestation particulière, de la pure possibilité indéterminée de manifestation, c'est-à-dire un objet

---

1005 André Stanguennec, op. cité., p.106

1006 LPR II, p.367, p. 444.

1007 Ibid., p. 367.

1008 LPR II, p. 367.

1009 Ibid.

1010 Ibid., p .444.

1011 Ibid., p. 323.

en général à travers lequel, pour la première fois, Dieu s'annonce. Aux yeux de Hegel, la déterminabilité de l'absolu pour la conscience est ici celle de la certitude sensible.

Le thème central est ici l'opposition de la lumière et des ténèbres qui symbolise la lutte du Bien et du Mal. « La pure lumière », souligne Hegel, « n'est pas manifeste sans les ténèbres », et « le bien pur n'est pas sans le mal ».<sup>1012</sup> La lumière et le bien sont donc ici identiques. Hegel souligne que la lumière n'est pas qu'un symbole, parce que les Perses ne vénèrent pas le feu mais ce qui est lumineux en lui.<sup>1013</sup> « L'Etat perse était », dit Hegel, « le reflet du royaume de la lumière, dominé par le roi au sommet ». <sup>1014</sup> Et l'esprit effectif est ici celui du despotisme oriental. Dans le mouvement de l'esprit le Dieu-substance doit devenir un Dieu-sujet. Mais, au stade de la religion naturelle, on est bien loin de la transformation de la substance en sujet conscient de soi comme sujet.

A la certitude spirituelle immédiate se substitue la perception des formes naturelles qui sont divinisées dans leur « être-pour-soi » immédiat.<sup>1015</sup> L'esprit s'y désagrège « en une pluralité innombrable d'esprit, plus faibles et plus forts, plus riches et plus pauvres ».<sup>1016</sup> Pour le dire à la manière de J. Hyppolite, l'unité sublime de l'esprit « se brise en une multitude d'esprits qui sont comme les propriétés dans la perception sensible ».<sup>1017</sup> Ces propriétés coexistent d'abord, c'est « l'innocence de la religion des fleurs qui est seulement représentation du Soi sans le Soi ».<sup>1018</sup> Mais « avec la déterminabilité et la négativité la dispersion dans la variété des figures paisibles de plantes devient un mouvement d'hostilité dans lequel la haine de leur être-pour-soi le consume. »<sup>1019</sup> C'est « la religion des animaux »<sup>1020</sup> qui « ont été adorés par beaucoup de populations, spécialement en l'Inde et en Afrique, et ont été adorés dans tous les pays ». Et donc, « la tranquillité et l'impuissance de l'individualité contemplative passent dans l'être-pour-soi destructeur ». C'est ainsi que l'animalisation du Dieu mène à une telle expression conflictuelle en laquelle les « peuplades isolées et insociables » s'identifient à leurs totems.

---

<sup>1012</sup> Ibid., p. 444.

<sup>1013</sup> Ibid.

<sup>1014</sup> Ibid.

<sup>1015</sup> PhE, II, p. 216 ; W 3, p. 507.

<sup>1016</sup> Ibid.

<sup>1017</sup> Le note de J. Hyppolite, PhE, II, p. 216-217.

<sup>1018</sup> PhE, II, p. 216 ; W 3, p. 507.

<sup>1019</sup> PhE, II, p. 217 ; W 3, p. 507.

<sup>1020</sup> PhE, II, p. 216 ; W 3, p. 507.

« La conscience de soi *effective* de cet esprit dispersé est une multitude d'esprits de peuplades isolées et insociables, qui, dans leur haine, se combattent à mort et prennent conscience d'espèces animales déterminées comme de leurs essences, et, en effet, ils ne sont rien d'autre que des esprits d'animaux, qu'une vie animale se séparant d'une autre et consciente de soi sans universalité. »<sup>1021</sup>

Il s'agit ici de relier l'esprit d'une religion à l'esprit *effectif*, c'est-à-dire l'esprit dans le monde. Ici, comme le souligne J. Hyppolite, « la religion des animaux correspond à la dispersion des populations, à des peuplades insociables sans cesse en lutte les unes contre les autres ».<sup>1022</sup> Cela veut dire que les peuplades « totémiques » se détruisent mutuellement. Dans cette lutte se consume « la déterminabilité de l'être-pour-soi purement négatif » et « l'esprit entre dans une autre figure ».<sup>1023</sup> Autrement dit, « au-dessus de ces esprits d'animaux se déchirant seulement entre eux, l'artisan obtient la haute main, lui dont l'opération n'est pas seulement négative, mais encore pacifique et positive ».<sup>1024</sup> On passe à un œuvre, mais cette activité productrice n'est pas encore toutefois « l'activité parfaite, mais une activité conditionnée et la formation d'un quelque chose de donné ».<sup>1025</sup> La conscience de l'esprit est donc désormais le « mouvement » qui a surpassé « l'être-en-soi immédiat » (qui correspond à l'essence lumineuse) et l'être-pour-soi abstrait (qui correspond à la religion des animaux). Cela correspond, historiquement, à la religion égyptienne.

« L'esprit se manifeste », dit Hegel, « comme l'Artisan ».<sup>1026</sup> En Egypte, il n'y a pas encore d'artiste, c'est-à-dire qu'il n'y pas de génie créateur. Hegel oppose l'Artisan à l'Artiste. Cette opposition correspond historiquement à celle de l'Egypte et de la Grèce. Par son opération, l'artisan « se produit soi-même come objet, sans pourtant avoir encore recueilli la pensée de soi-même ».<sup>1027</sup> C'est pourquoi Hegel souligne que le travail de l'artisan est un « genre de travail instinctif comme celui des abeilles qui fabriquent leurs alvéoles ».<sup>1028</sup> Même si le Soi s'élabore dans la chose

---

<sup>1021</sup> PhE, II, p. 217 ; W 3, pp. 507-608

„Das wirkliche Selbstbewußtsein dieses zerstreuten Geistes ist eine Menge vereinzelter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Hasse sich auf den Tod bekämpfen und bestimmter Tiergestalten als ihres Wesens sich bewußt werden, denn sie sind nichts anderes als Tiergeister, sich absondernde, ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Tierleben.“

<sup>1022</sup> PhE, II, Note de J. Hyppolite, p. 217.

<sup>1023</sup> PhE, II, p.217 ; W 3, p. 508

<sup>1024</sup> Ibid.

<sup>1025</sup> PhE, II, p. 218 ; W 3, p. 508.

<sup>1026</sup> Ibid. p. 218.

<sup>1027</sup> Ibid.

<sup>1028</sup> Ibid.

produite, cette production de soi est d'abord inconsciente. On peut dire que les œuvres égyptiennes ne sont pas des œuvres signées par des génies créateurs, mais des productions encore collectives. Au moment de l'esprit artisan, il s'agit du moment de l'unification des peuplades qui se groupent pour construire une œuvre. Dans la religion égyptienne se trouve le passage vers la religion grecque :

« C'est maintenant dans la religion égyptienne – ou bien plutôt dans les œuvres de l'art égyptien – que se trouve à proprement parler le passage vers la religion grecque (...). [Car] tout est symbolique, et l'extérieur n'exprime que la lutte de l'esprit pour se comprendre, une lutte qui est appréhendée comme l'agir de Dieu lui-même. »<sup>1029</sup>

Lorsque Dieu n'est pas encore connu comme esprit, mais seulement comme une puissance inconsciente, cette dernière n'advient que dans la figure d'un animal.<sup>1030</sup> Ce qui est propre aux Egyptiens est « le culte des animaux ». A la différence à celui chez Hindous, il a sa forme la plus sévère en Egypte. Les têtes des animaux qui sont souvent utilisés comme masque, impliquent que « le spirituel est connu derrière ce masque animal et indépendamment de lui ».<sup>1031</sup> En Egypte, tout est « allusion symbolique à quelque chose d'inexprimé ». <sup>1032</sup> C'est la raison pour laquelle Hegel dit que « l'esprit de ce peuple est l'énigme ».<sup>1033</sup> Autrement dit, le culte égyptien est un culte de l'intérieur encore vide et nocturne ; et la religion égyptienne apparaît comme une religion de l'intériorité secrète, comme religion du secret. C'est le sphinx, pourvu d'un corps animal et d'en tête d'homme, qui assure le passage de cette énigme du naturel au spirituel. Selon Hegel, « ce sont les Grecs qui assurent le passage de cette énigme à la claire conscience de l'esprit. »<sup>1034</sup> Il ajoute que c'est la Grèce qui constitue « le passage au savoir de Dieu comme esprit, en ce qu'en lui elle a essentiellement le savoir du moment humain ».<sup>1035</sup>

---

<sup>1029</sup> LPR II, p. 449.

<sup>1030</sup> Ibid., p. 450

<sup>1031</sup> Ibid.

<sup>1032</sup> Ibid., p. 451

<sup>1033</sup> Ibid.

<sup>1034</sup> Ibid.

<sup>1035</sup> Ibid.

Dans la religion naturelle on trouvera la religion de la lumière correspondant à la certitude sensible, la religion des plantes et des animaux correspondant à la perception, l'esprit artisan correspondant à l'entendement. PhE, II, Note de Hyppolite, p. 208.

### 3. 2. 2. La religion artistique

Nous devons d'abord souligner que, dans la *Phénoménologie*, l'art est un moment de la religion. C'est dans l'esprit absolu, qui est un terme de l'*Encyclopédie*, que Hegel distingue l'art, la religion et la philosophie. Entre la religion naturelle et la religion révélée surgit la religion de l'art qui est la conscience de soi de l'esprit. La religion de l'art correspond à la conscience de soi. A ce moment de la religion, l'esprit se manifeste à lui-même sous la forme des œuvres de l'art. Cette religion désigne « la religion de la beauté comme étant celle des Grecs ».<sup>1036</sup> « Ce qui nous touche en particulier, dans son contenu », dit Hegel, « est qu'elle est une religion humanité ».<sup>1037</sup> C'est-à-dire que l'homme parvient « à son droit, à son affirmation là où ce qu'il est concrètement est présenté comme divin ».<sup>1038</sup>

Nous pouvons dire que la religion artistique a deux présupposés. L'une est la religion naturelle qui aboutit à la figure de l'artisan. L'artisan a abandonné « le travail qui consistait à mélanger les formes étrangères l'une à l'autre de la pensée et de la nature ».<sup>1039</sup> La figure a donc gagné « la forme de l'activité consciente de soi ».<sup>1040</sup> C'est la raison pour laquelle « l'artisan est devenu un travailleur spirituel ».<sup>1041</sup> Le second présupposée est l'esprit éthique ou l'esprit vrai. La religion artistique est le savoir de soi de l' « esprit éthique » ou l' « esprit vrai ».<sup>1042</sup> L'esprit vrai ou l'esprit éthique est l'esprit effectif de la religion artistique.

L'esprit éthique n'est pas seulement « la substance universelle de tous les êtres singuliers », mais la substance est sue « par les individus comme leur propre essence et leur propre œuvre ».<sup>1043</sup> C'est pourquoi cet esprit réel n'est plus « l'esprit du despotisme oriental » ou « des peuplades insociables ». L'esprit en question est l'esprit substantiel d'une cité humaine, c'est-à-dire « le peuple libre »<sup>1044</sup>. La cité apparaît « comme une œuvre consciente de soi, *un esprit universel individualisé et concret* »<sup>1045</sup>. Dans la Cité, ses mœurs constituent la substance de tous ; chacun de

---

<sup>1036</sup> LPR II, p. 384.

<sup>1037</sup> Ibid.

<sup>1038</sup> Ibid.

<sup>1039</sup> PhE, II, p. 223 ; W 3, p. 512.

<sup>1040</sup> Ibid.

<sup>1041</sup> Ibid.

<sup>1042</sup> Ibid.

<sup>1043</sup> Ibid.

<sup>1044</sup> Ibid.

<sup>1045</sup> Ibid.

tous les individus singuliers sait la réalité effective et l'être-là de cette substance comme sa volonté et son acte.<sup>1046</sup> Autrement dit, les mœurs de la Cité sont l'œuvre de tous et de chacun. C'est la raison pour laquelle le peuple qui vit dans cette substance est un peuple libre. On peut dire que l'esprit éthique est la liberté qui n'est pas l'arbitraire, plutôt la « rationalité ».<sup>1047</sup> Mais celle-ci où l'esprit éthique est tout à fait général, et donc continu à exister sous sa forme substantielle ; c'est pourquoi la rationalité n'existe pas encore comme sujet, « elle ne s'est pas encore élevée à l'unité du sujet ».<sup>1048</sup>

Pour que la religion de l'art naisse, il faut que la vie éthique disparaisse du fait qu'en elle le Soi ne sait pas être comme une singularité libre. La religion de l'esprit éthique, qui est la conscience de soi de l'esprit, est « l'élévation de cet esprit au-dessus de sa réalité effective ». Lorsque la substance du peuple est cassée, et que la conscience est brisée, l'esprit certain de lui-même peut élever son essence au-dessus de la réalité effective. Prendre conscience de soi, c'est s'élever au-dessus de son être. Cela veut dire, cependant, le sommet de l'esprit éthique en même temps le commencement de son déclin :

« Le peuple éthique vit dans l'unité immédiate avec sa substance et n'a pas en lui le principe de la pure singularité de la conscience de soi ; c'est pourquoi sa religion ne surgit dans sa perfection qu'au moment où il se détache de sa subsistance. »

La prise de conscience se révèle, comme le dit J. Hyppolite, comme « destructrice de cette confiance immédiate qui unissait harmoniquement la vérité d'un être à la certitude d'un Soi », parce qu'elle suppose que « le Soi s'est déjà retiré de sa substance et s'est enfoncé dans sa subjectivité ».<sup>1049</sup> La beauté de l'art antique apparaît donc quand l'esprit s'est élevé au-dessus de « sa réalité effective » ; autrement dit, la beauté d'art antique apparaît quand l'esprit est revenu de « sa vérité objective dans le pur savoir de soi-même ».<sup>1050</sup> C'est pourquoi cet art est la réminiscence et l'intériorisation de l'être éthique.

L'art en question, c'est l'« art absolu » dans lequel le sujet produit un objet qui

---

<sup>1046</sup> Ibid.

<sup>1047</sup> LPR II, p. 384.

<sup>1048</sup> Ibid., p. 385.

<sup>1049</sup> J. Hyppolite, op. cite., p.529.

<sup>1050</sup> Ibid.

porte explicitement sa marque, et dans lequel le sujet peut se reconnaître comme tel. Rappelons qu'au moment de l'artisan en Egypte, l'art est un genre de travail instinctif qui, immergé dans l'être-là, travaille « en partant de cet être-là et en pénétrant en lui ». Cet art n'a donc pas « sa substance dans l'ordre éthique libre, et par conséquent ne possède pas non plus la libre activité spirituelle en ce qui concerne le Soi qui travaille ».<sup>1051</sup> Plus tard, l'esprit, afin de gagner sa présentation plus haute, va « au-delà de l'art ».<sup>1052</sup> Dans sa dialectique la religion de l'art nous achemine elle-même vers la révélation de la subjectivité. Cette dialectique va donc de l'œuvre objective à la subjectivité, de la substance au sujet. Dans ce devenir, il s'agit de trois moments dans la *Phénoménologie : l'œuvre d'art abstraite, l'œuvre d'art vivante et l'œuvre d'art spirituelle*.

Dans le moment de l'œuvre d'art abstraite, l'esprit éthique apparaît sous la forme des pures figures divines. Dans les œuvres comme temple, statue, etc., les dieux grecs n'ont que l'apparence. L'œuvre d'art abstrait fait les dieux à l'image de l'homme. On peut dire qu'ils ne sont que de purs phénomènes dans lesquels brille l'essence. Dans le moment de l'*œuvre d'art vivante*, on n'a plus affaire à une œuvre extérieure à l'homme, l'œuvre est l'homme lui-même entant donné qu'il jouit intérieurement de la présence du divin. C'est-à-dire que l'homme devient la figure élaborée du divin dans les fêtes et les jeux. Il faut unir l'extérieur et l'intérieur. Cette union va s'opérer dans le langage.

Dans le moment de l'*œuvre d'art spirituelle*, l'esprit est là dans le langage de l'épopée, de la tragédie, et de la comédie. Le langage est quelque chose qui est à la fois intérieur et extérieur. « Ce langage reproduit dans son mouvement le devenir de la substance se résolvant dans la pure certitude de soi ». « L'épopée reproduit « les figures plastiques des dieux ». Dans l'épopée les personnages héroïques et les Dieux se lient. Cette double extériorité est surmontée dans la « tragédie ». Le discours cesse d'être narration opérée par une singularité extérieure. « C'est le héros lui-même qui parle. » Enfin, dans la comédie, l'homme est devenu la mesure de toutes choses ; et l'homme se sait donc comme le destin des dieux. Cela veut dire que l'homme absorbe en lui toute la substantialité divine. C'est « la conscience heureuse ». Après la conscience comique, la conscience humaine est devenue conscience juridique qui

---

<sup>1051</sup> PhE, II, p. 225 ; W 3, p. 514.

<sup>1052</sup> Ibid.

signifie la conscience malheureuse pour qui Dieu est mort.<sup>1053</sup> Cela veut dire que la conscience *malheureuse* est dépourvue de vérité. L'homme juridique est donc une certitude de soi sans vérité. Dès lors, la conscience va travailler à s'arracher à elle-même ; elle va opérer ce qu'on peut appeler un sacrifice de soi qui va poser la substance, le Dieu, comme un Soi, comme un sujet. Par là, la conscience religieuse pour laquelle il y a un Dieu va redevenir conscience de Soi. Avoir conscience de soi signifie « avoir conscience de Soi ». Comme le dit J. -F. Marquet, c'est donc d'une certaine façon « poser Dieu comme objet de conscience par le fait qu'on met entre parenthèses sa propre conscience de soi dont on part ». <sup>1054</sup> C'est la raison pour laquelle le christianisme apparaît la synthèse de conscience et de la conscience de soi, c'est-à-dire la religion de la raison.

### 3. 2. 3. La religion révélée

Nous parvenons à la troisième et dernière forme de la Religion, la *religion révélée*, c'est-à-dire la religion chrétienne. Pour désigner la religion chrétienne, Hegel utilise les expressions différentes comme « religion accomplie », « religion absolue », « religion manifeste » et « religion révélée ». On peut les trouver toutes dans la citation suivie :

« La religion accomplie est idée et a ce qu'elle est, la conscience de l'essence, elle-même pour son objet ; elle y est objectivée. Cette religion absolue est la religion manifeste, la religion qui a soi-même pour son contenu, son remplissement, mais elle est aussi la religion qui est appelée révélée, et on entend par là d'une part qu'elle est révélée par Dieu, que Dieu s'est donné lui-même à l'homme pour qu'il sache ce qu'il est ; et d'autre part, en étant révélée, elle est une religion positive en ce sens qu'elle est arrivée à l'homme de l'extérieur, qu'elle lui a été donnée. »<sup>1055</sup>

Nous avons déjà vu que, dans la religion naturelle, l'esprit est dans « l'élément d'en soi », que dans la religion artistique l'esprit est dans « l'élément du pour soi ». En analysant la religion révélée, on verra que dans la religion chrétienne l'esprit est

---

<sup>1053</sup> PhE, II, p. 260-261 ; W 3, pp. 546-547.

<sup>1054</sup> J.-F. Marquet, op. cité., p. 415.

<sup>1055</sup> LPR III, p. 175.

« en soi et pour soi ». Autrement dit, comme le résume J. Hyppolite, « dans la religion naturelle, le Soi immédiat est seulement pensé ou représenté ; dans la religion esthétique il est produit comme un œuvre ; maintenant il est présent comme Soi effectif ».<sup>1056</sup> Parce que les deux natures, divine et humaine, s'identifient dans la religion révélée « sans réduction simple de l'une à l'autre ». L'esprit y est le sujet mais n'est pas la substance, parce que l'identité de ces deux natures est établie effectivement. Le sens de la religion révélée est constitué par le sens de cette identité.

Le dernier mot de la comédie est « le Soi est l'essence absolue ».<sup>1057</sup> On peut dire que la religion chrétienne inverse ce mot et dit : « l'essence absolue est un Soi », un sujet humain, en l'occurrence le Christ. L'en-soi, la substance, se fait le sujet, le pour-soi. Pour que l'en-soi se pose comme sujet, comme être-pour-soi, il faut que le pour-soi se nie en quelque sorte. A partir de là, on constate un double mouvement : le pour-soi s'aliène, et l'en-soi se pose comme sujet.

« On peut dire de cet esprit qui a délaissé la forme de la substance et entre dans l'être-là sous la figure de la conscience de soi, – si on veut se servir de relations empruntées à la génération naturelle, – qu'il a une *mère effective*, mais un *père étant-en-soi* ; car l'*effectivité* ou la conscience de soi et l'*en-soi*, comme la substance, sont ses deux moments par l'aliénation mutuelle desquels - chacun devenant l'autre- l'esprit passe dans l'être-là comme leur unité. »<sup>1058</sup>

Nous pouvons dire que l'Esprit (le Dieu vivant) a une *mère effective*, la conscience de soi qui se renonce, et un père étant-en-soi qui se projette être-pour-soi. Dire cela en termes théologique, on peut dire que Le Christ est fils de Dieu et de la vierge Marie. Celle-ci est ici la figure de la conscience de soi qui se suspend, qui se met entre parenthèses et sur cette suspension, l'en-soi, le Père va surgir sous une forme subjective, sous une forme humaine, celle du Fils ou Jésus-Christ.

Dès lors, ce que nous découvrons dans la religion chrétienne, c'est que Dieu n'est pas une essence cachée. Dieu apparaît comme « ayant été une histoire », comme

---

<sup>1056</sup> PhE, II, Note de Hyppolite, pp. 265-266.

<sup>1057</sup> PhE, II, p. 258 ; W 3, p.545

<sup>1058</sup> PhE, II, p. 263 ; W 3, p. 550

„Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseins in das Dasein tritt, gesagt werden - wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will -, daß er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseienden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtsein und das Ansich als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum anderen werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.“

histoire et processus. C'est pourquoi Dieu n'est pas une chose comme dans la religion naturelle, il n'est pas une œuvre comme dans la religion artistique, mais dans la religion révélée Dieu est un événement, une histoire arrivée à une date et un lieu. Cette révélation apparaît pour la conscience sous la forme de l'Incarnation. L'objet de la religion chrétienne est donc l'histoire d'un individu, en l'occurrence Jésus-Christ. A partir de là, Hegel montre que la religion chrétienne est justement « le culte de Dieu comme événement ou histoire ».

Selon Hegel, il y a trois moments de l'histoire de Dieu. Le premier moment appartient à la pure pensée, c'est-à-dire avant l'Incarnation. Nous avons ici Dieu comme *objet de la pure pensée*. La pure pensée qui n'a affaire qu'à des concepts universels, c'est donc le règne du Père. Le second moment appartient à la représentation, dans l'Incarnation. Dieu y cesse d'être simplement objet de pensée pure, et il devient objet de représentation. C'est-à-dire que Dieu s'est fait homme et il passe donc du niveau d'une pensée universelle à une représentation particulière. Ce dernier qui n'a affaire qu'à une expérience singulière, c'est le règne du Fils. Et le troisième moment appartient à l'ordre de la jouissance, après l'Incarnation ou après la mort du Christ. Dans ce dernier moment, Dieu n'est plus objet de représentation, parce qu'il n'est plus là. Ce moment est le règne de l'Esprit-Saint. Dieu devient objet de jouissance qui a actualisé dans l'Eglise, dans le rite catholique de la messe ou dans le rite luthérien de la Cène. Le Soi s'élève à l'universalité dans l'Eglise, dans une communauté catholique ou luthérienne qui rassemble tous les Soi dans l'unité du Soi. Pour l'instant, examinons ces trois moments dont l'articulation compose le discours chrétien.

Le premier moment est, comme nous l'avons déjà dit, celui qui correspond à Dieu avant la création du monde : « le premier point consiste pour nous à considérer Dieu dans son idée éternelle, tel qu'il est en et pour soi, mais encore pour ainsi dire avant ou hors de la création du monde ».<sup>1059</sup> Dans la mesure où Dieu est ainsi en lui-même, il est encore seulement l'idée abstraite, parce qu'il est l'idée éternelle qui n'est pas encore « posée dans la réalité ».<sup>1060</sup> Dieu en son idée éternelle est encore « idée abstraite du penser, non du concevoir ».<sup>1061</sup> Il y a nécessité de partir de Dieu qui est en lui-même et d'accéder à une seconde étape qui est celle de la *représentation*, celle

---

<sup>1059</sup> LPR III, p. 195.

<sup>1060</sup> Ibid.

<sup>1061</sup> Ibid., p. 195-196.

de la *création*. Cela veut dire que, même avant la création, l'essence en soi, dite en termes théologiques, Dieu le Père, engendre, le Fils, ce en quoi elle accède à l'être-pour-soi. C'est pourquoi il y a une altérité qui est implicitement contenue dans l'idée éternelle même que nous avons de Dieu avant la création. A partir de là, Hegel indique que Dieu en son idée éternelle n'était pas le pur en-soi, il se posait comme un autre dans l'image qu'est la personne du Fils. C'est par le Saint-Esprit que cette altérité était abolie. Autrement dit, la distance entre le Père et le Fils, et entre en-soi et pour soi, était immédiatement abolie par leur reconnaissance mutuelle qu'était le Saint-Esprit. Hegel montre qu'il y avait ici un jeu de l'amour avec lui-même, parce que « le Saint-Esprit est l'amour éternel ».<sup>1062</sup> Hegel souligne que l'amour est « une distinction de deux termes qui cependant ne sont absolument pas différents l'un pour l'autre. La conscience, le sentiment de cette identité de ces deux termes – (...) – est l'amour ». A partir de là, Hegel montre qu'il y a une dimension de négation sauf que cette négation n'éclatait pas encore, ne se présentait pas encore pour elle-même. Cela implique le besoin quand même de passer du concept à l'être.<sup>1063</sup>

C'est avec la création que cette négativité interne est mise en scène. Pour le dire à la manière de J. –F. Marquet, « les différents moments qui s'imbriquaient d'une manière absolue les uns dans les autres au niveau de Dieu tel qu'il est en soi, vont désormais apparaître à l'état de tension, à l'état de distinction ». Hegel dit :

« Ce qui est posé comme essence est l'immédiateté simple ou l'être, mais comme immédiateté ou être manque du Soi, et ainsi manquant de l'intériorité est passif ou est être-pour-un-autre. Cet être-pour-un-autre est en même temps un monde. »<sup>1064</sup>

Dès lors, Hegel montre que l'en-soi se révèle de l'être-pour-un autre. Il appelle ce dernier le « monde » ou l'ensemble des phénomènes. Ce niveau est celui de la *représentation*.<sup>1065</sup>

Dans la représentation chrétienne, il y a « une initiative du Fils », c'est-à-dire de « la conscience de l'être-pour-soi identique à l'essence ».<sup>1066</sup> En s'incarnant, le

---

<sup>1062</sup> Ibid., p. 196.

<sup>1063</sup> Ibid., p. 198.

<sup>1064</sup> PhE, II, p. 276 ; W 3, p.561

„...das als Wesen Gesetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Sein ist, aber als Unmittelbarkeit oder Sein des Selbsts entbehrt und also, der Innerlichkeit ermangelnd, passiv oder Sein für Anderes ist. „

<sup>1065</sup> PhE, II, pp. 275-276 ; W 3, p.561

<sup>1066</sup> J. –F. Marquet, op. cité., p.426.

Christ opère une double opération aux yeux de Hegel. Il arrache d'abord « la conscience, l'être-pour-soi, à son isolement ou à son refus, à son repli sur soi qui l'avait frappée à la suite du péché ».<sup>1067</sup> Par là, l'homme est « un être-pour-soi crispé sur lui-même ». En arrachant « la conscience humaine à son isolement », le Christ incarné arrache en même temps « Dieu lui-même à son en-soi ».<sup>1068</sup> A partir de là, on observe qu'il y a d'un dépassement d'une situation qui était celle d'un double silence, « silence de l'homme vis-à-vis de Dieu et silence de Dieu vis-à-vis de l'homme ».<sup>1069</sup> C'est ce double arrachement qui débouche sur ce qu'on peut appeler « reconnaissance mutuelle de l'homme et de Dieu », rendue possible par l'Incarnation du Christ.<sup>1070</sup>

Le troisième moment est le moment de l'esprit, c'est-à-dire le moment de la conscience de soi universel qui s'élabore dans l'Eglise :

« Cet homme singulier donc, sous les espèces duquel l'essence absolue est révélée, accomplit en lui comme entité singulière le mouvement de l'*être sensible*. Il est le Dieu *immédiatement* présent. Aussi son être *trépasse* dans l'*avoir été*. La conscience pour laquelle il a cette présence sensible cesse de le voir, de l'entendre ; elle l'a vu et entendu et seulement parce qu'elle l'a *vu* et entendu, elle devient elle-même *conscience spirituelle* ; en d'autres termes comme il naissait pour *elle comme être-là* sensible, il est né maintenant *dans l'esprit* ».<sup>1071</sup>

C'est la passion et la mort du Christ qui ont supprimé le rapport humain. C'est seulement « en cette mort que s'effectue la transition au religieux », dit Hegel.<sup>1072</sup> La mort, le négatif, est « l'élément médiateur permettant à la grandeur originelle d'être posée comme atteinte ».<sup>1073</sup> Par là, « l'histoire de la résurrection et de l'élévation du Christ à la droite de Dieu commence là où l'histoire acquiert une interprétation spirituelle ».<sup>1074</sup> La petite communauté a donc acquis la certitude : « Dieu est apparu

---

<sup>1067</sup> Ibid.

<sup>1068</sup> Ibid.

<sup>1069</sup> Ibid.

<sup>1070</sup> Ibid.

<sup>1071</sup> PhE, II, p. 270 ; W 3, p. 555-556

“Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des sinnlichen Seins. Er ist der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht sein Sein in Gewesensein über. Das Bewußtsein, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört; und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtsein, oder wie er vorher als sinnliches Dasein für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden.”

<sup>1072</sup> LPR III, p. 238.

<sup>1073</sup> Ibid., p. 241

<sup>1074</sup> Ibid.

comme homme »<sup>1075</sup>. La conscience de la communauté qui fait ainsi « la transition de l'homme pur et simple au Dieu-homme » est « ce par quoi la communauté commence » et « ce qui constitue la vérité sur laquelle la communauté est fondée » ; c'est ainsi que Dieu s'est montré là comme devant être réconcilié avec le monde.<sup>1076</sup>

Hegel appelle l' « Église » « la communauté réelle ».<sup>1077</sup> C'est la communauté subsistante qui se conserve, mais non plus la communauté naissante.<sup>1078</sup> Dans la communauté subsistante, l'église est l'organisation qui permet aux sujet de parvenir à la vérité, de sorte que « l'Esprit Saint devienne ainsi réel, effectif, présent aussi en eux, ait en eux son siège, que la vérité soit en eux et qu'ils soient dans la jouissance, dans la mise en acte de la vérité de l'esprit, qu'ils soient en tant que sujets ce qui met l'esprit en acte ». <sup>1079</sup> Dans la liturgie ecclésiale, l'homme se fait Dieu. Par conséquent, c'est la communion ecclésiale qui met en œuvre l'être-chez-soi de Dieu et de l'homme. C'est la synthèse de l'en-soi et du pour-soi. Cette synthèse suppose le dépassement de la forme de la représentation. Dans cette dernière, il y a toujours un écart entre un sujet et un objet qui est impossible d'abolir. On ne peut atteindre l'être-chez-soi parfait de la conscience dans l'absolu qu'en dépassant la représentation, c'est-à-dire la religion. C'est impossible au niveau religieux, mais possible au niveau du Savoir absolu ou de la Philosophie.

### **3. 3. L'émergence de l'esprit dans le monde à travers la philosophie**

Dans la religion comme dans l'art, Hegel ne voit qu' « une représentation anticipée de la pensée philosophique ». Chez Hegel, la philosophie apparaît comme enrichie par tout l'apport de la religion et particulièrement du christianisme. Dans la religion chrétienne, l'esprit a la figure de l'être-en-soi et pour-soi. Il y est ainsi représenté comme « il est en soi et pour soi ».<sup>1080</sup> C'est alors que l'esprit parvient dans cette religion à sa « figure vraie ». <sup>1081</sup> « La figure même et la

---

<sup>1075</sup> Ibid.

<sup>1076</sup> Ibid. p. 242.

<sup>1077</sup> Ibid. p. 252.

<sup>1078</sup> Ibid.

<sup>1079</sup> Ibid.

<sup>1080</sup> PhE, II, p. 211; W 3, p. 502.

<sup>1081</sup> Ibid.

*représentation* constituant », nous dit Hegel, « encore le côté non surmonté ». A partir de là, il indique :

« L'esprit doit passer dans le concept, pour résoudre en lui tout à fait *la forme de l'objectivité* (souligné par nous), en lui qui renferme en soi-même aussi bien ce contraire de soi. Alors l'esprit a saisi le concept de soi-même, comme nous seulement l'avons d'abord saisi ; et sa figure, ou l'élément de son être-là, quand elle est le concept, est lui-même. »<sup>1082</sup>

Hegel signifie ici l'étape du savoir absolu<sup>1083</sup> dans lequel l'esprit s'apparaît à lui-même comme concept, non plus comme représentation. Le savoir absolu s'élève donc au-dessus de la religion. La conscience religieuse n'a pas elle-même pour objet. La différence entre son contenu et sa forme « ne peut être surmonté que dans et par le savoir absolu » ou par la « philosophie spéculative ». Mais, cela ne signifie pas que la réalité y disparaît dans « une formule abstraite ». Comme le souligne J. Hyppolite, « il est la pensée pleine de toute la réalité spirituelle, quand, au contraire, la *représentation* est inadéquate à cette effectivité ».<sup>1084</sup> Tandis que la religion possède le vrai contenu, à savoir que l'être est l'esprit, elle le possède sous une forme inadéquate, c'est-à-dire sous la forme de l'objectivité. Cette forme inadéquate empêche la conscience religieuse d'« être conscience de soi ». C'est pourquoi Hegel nous dit qu'il faut conserver le contenu. Par conséquent, « il ne reste plus qu'à supprimer (dialectiquement) ce qui n'est qu'une forme ».<sup>1085</sup> Par l'opération qui a supprimé la forme d'insuffisance, le contenu se retrouve sous « une forme plus libre, plus riche, plus concrète ». A partir de là, on constate que ce qui va être détruit, c'est la forme de l'objectivité. Aux yeux de Hegel, cela *permet le dépassement de la religion en philosophie*.

---

<sup>1082</sup> Ibid.

“Er (der Geist) in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenständlichkeit in ihm ganz aufzulösen, in ihm, der ebenso dies sein Gegenteil in sich schließt. Alsdann hat der Geist den Begriff seiner selbst erfaßt, wie wir nur erst ihn erfaßt haben, und seine Gestalt oder das Element seines Daseins, indem sie der Begriff ist, ist er selbst.” PhE, II, p. 211 ; W 3, p. 503.

<sup>1083</sup> Nous devons souligner avec B. Mabillet que « celui-ci (le savoir absolu) n'est pas l'absoluité du savoir au sens d'une omniscience, d'une récapitulation de tout ce qui est à savoir. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* ou dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel est au plus loin d'un projet du type de celui des Lumières, dont l'*Encyclopédie* (celle de Diderot et d'Allembert) n'est qu'une compilation de connaissances ou dictionnaire raisonné des sciences (articles consacrés à la politique, à la chimie, à la musique, à la médecine ou à l'économie politique, etc.) juxtaposées sans articulation rationnelle ». Bernard Mabillet, op. cit., 2007, p. 184

<sup>1084</sup> PhE, II, Note de J. Hyppolite, p. 211.

<sup>1085</sup> PhE, II, p. 293 ; W 3, p. 575.

En analysant ce dépassement, Hegel nous montre comment le Soi s'est éprouvé comme « identique à l'Être ». Selon les déterminations de la conscience qui conviennent à l'être objectif, le Soi s'aliène et pose lui-même. Ainsi, l'Être et le Soi se réconcilient dans les trois figures : la raison observante, l'intellectualisme et l'utilitarisme, et la conscience morale. Cette réconciliation est constituée, à vrai dire, par la totalité de ces moments. C'est la dernière figure qui nous donne cette totalité parce que cette figure est un esprit qui a « son contenu parfait et vrai », qui donne « la forme du Soi »,<sup>1086</sup> Dans la religion, cette réconciliation était déjà effectuée, par ailleurs elle s'effectue dans la conscience morale. Hegel nous montre dans quelle figure se fait l'« unification » de ces deux modes de la réconciliation du Soi et de l'Être. C'est une « figure particulière » que Hegel l'appelle la « Belle Âme »<sup>1087</sup>. C'est elle qui nous donne ce que nous avons besoin d'unifier les deux modes de la réconciliation : le concept. Dans l'« unité simple de ce concept »<sup>1088</sup>, ces deux modes se réconcilient. Alors que la belle âme présente ce concept, elle ne le remplit pas, ne le réalise pas. C'est par la réalisation de ce concept qu'on arrive à « la forme du Savoir absolu ». Examinons ces étapes qui nous conduisent au savoir absolu.

### 3. 3. 1. La réconciliation du Soi et de l'Être dans les trois figures

Hegel nous montre que c'est le Soi qui est la vérité de l'objet. Le Soi s'aliène et présente « la choséité » : « dans cette aliénation la conscience de soi se pose *soi-même* comme objet, ou en vertu de l'unité indivisible de l'*être pour soi*, pose l'objet comme soi-même ».<sup>1089</sup> Pour montrer comment l'objet de la conscience a été dépassé au cours du chemin en tant que « forme de l'objectivité », Hegel reprend certaines figures de la conscience phénoménologique. C'est dans les moments de la conscience où le Soi s'est aliéné et posé lui-même avec les diverses déterminations. Ce sont ces déterminations qui conviennent à l'« être objectif ». On doit ici se poser la question : quelles sont les diverses déterminations de l'être objectif ? La réponse, ce sont les déterminations que nous avons analysées sous le titre « la scission de l'esprit et du

---

<sup>1086</sup> PhE, II, p. 302 ; W 3, p. 582.

<sup>1087</sup> PhE, II, p. 299 ; W 3, p. 580.

<sup>1088</sup> Ibid.

<sup>1089</sup> PhE, II, p. 294 ; W 3, p. 575.

monde naturel et le passage au monde humain » (dans le premier chapitre de la première partie).

Rappelons que l'objet s'est d'abord révélé comme *être immédiat*, une chose en général qui correspond à la Certitude sensible. Puis, il s'est révélé comme un rapport, un être déterminé « qui est aussi bien pour soi qu'il est pour autrui ». Ainsi la chose avec ses multiples propriétés correspond à la détermination de la Perception. Enfin, l'objet s'est présenté comme essence et universel, c'est-à-dire comme la force, la loi ou l'intérieur du monde phénoménal, ce qui correspond à l'Entendement.<sup>1090</sup> A partir de là, Hegel nous dit que « selon ces trois détermination la conscience doit savoir l'objet comme soi-même ». Selon chacune de ces déterminations, le Soi doit s'être aliéné et s'est présenté lui-même « avec les diverses déterminations qui conviennent à l'être objectif ». <sup>1091</sup> Le Soi a dû s'aliéner et devenir lui-même une « chose immédiate » c'est-à-dire l'en-soi, un « système de rapports », c'est-à-dire le pour soi et le pour-un-autre, et enfin un « universel » et « objectif », c'est-à-dire l'en-et-pour-soi. Ces aliénations successives prouvent non seulement que « l'être s'est résolu dans le Soi, mais que le Soi s'est posé lui-même dans l'être »<sup>1092</sup>. C'est cette aliénation du Soi qui montre que le Soi lui-même pose la choséité. C'est ainsi que le Soi est la vérité de la chose. Abordons tour à tour chacune de ces trois déterminations.

Citons d'abord ce texte : « au point de vue de l'objet donc, en tant qu'il est immédiat, un être *indifférent*, nous avons vu la raison observante se *chercher* et se *trouver* elle-même dans cette chose indifférente : c'est-à-dire que nous l'avons vue aussi consciente de son opération comme d'une opération extérieure que consciente de l'objet seulement comme d'un objet immédiat. – Nous l'avons vue encore à son point culminant exprimer sa détermination dans le jugement infini que *l'être du Moi est une chose*. »<sup>1093</sup> Ce qui veut dire ici, c'est qu'en observant le monde, c'était lui-même que le Soi y cherchait inconsciemment. Il s'est trouvé comme une pure chose qui est absolument étrangère à soi. Ainsi, peut-on voir que le Soi est réduit à la chose sensible simplement observée de l'extérieur. Par conséquent, la raison observante nous conduit à ce jugement : « l'esprit est un os ». Pour échapper à cette conséquence,

---

<sup>1090</sup> Dans sa totalité, l'objet s'est présenté, nous dit Hegel, comme le « syllogisme » ou le mouvement : « comme tout, l'objet est le syllogisme ou le mouvement de l'universel, à travers la détermination, vers la singularité, aussi bien que le mouvement inverse de la singularité, à travers la singularité comme supprimée ou la détermination, vers l'universel. » PhE, II, p. 294 ; W 3, p. 576.

<sup>1091</sup> J. Hyppolite, op. cité., II, 1946, p. 571.

<sup>1092</sup> J. Hyppolite, op. cité., II, 1946, p. 572.

<sup>1093</sup> PhE, II, pp. 295-296 ; p. W 3, p. 577.

nous dit Hegel, le langage donne de ce mouvement une formulation universelle : « l'être du Moi est une chose ». Comme le souligne P. –J. Labbarière, ce jugement infini, au terme de la figure de la Raison observante, est donc ce qui *prononce* le mouvement de la conscience dans la conception conceptuelle ».1094 Dès que la chose est réduite à l'immédiateté de la présence sensible, elle ne peut plus avoir « d'autres déterminations que celles qu'elle acquiert dans sa relation avec Moi\* ».1095 C'est ainsi que la conscience parvient à posséder « l'objet comme son objet ».1096

Regardons d'abord ce texte : « *la chose est Moi* : en fait dans ce jugement infini la chose est supprimée ; elle n'est rien en soi ; elle n'a de signification qu'en relation, seulement à *travers le Moi* est sa *référence au Moi* ».1097 Le texte nous montre que, dans la totalité de ses déterminations concrète, la substance n'est autre que le Soi. C'est ainsi que l'esprit se manifeste comme esprit. Hegel nous dit que ce moment s'est dégagé pour la conscience dans « la pure intellection et l'*Aufklärung* » : « ce moment s'est présenté pour la conscience dans la pure intellection et l' *Aufklärung* (Lumières). Les choses sont ici en tout et pour tout utiles ; elles sont à considérer seulement du point de vue de leur utilité ».1098 Dans leur combat avec foi, les Lumières expriment « cette prétention du Moi formel et abstrait ». Ce faisant, comme le dit B. Rousset, « les Lumières ne sont que la mise en œuvre du principe de la 'pure intellection' »1099. Celle-ci « ne saisit rien que le Soi, et saisit tout comme le Soi, c'est-à-dire qu'elle réduit tout au concept, efface toute objectivité et transmue tout *être-en-soi* en un *être-pour-soi* »1100. Les Lumières sont également « la mise en œuvre du principe corrélatif de l'utilitarisme » 1101. Pour eux, les choses sont à considérer seulement « du point de vue de leur utilité ». C'est-à-dire que l'être-pour-soi de la chose n'est en vérité qu'un être-pour-un-autre. Le Moi cultivé, « qui a parcouru le monde de l'esprit étranger à soi », « a produit par son aliénation la chose

---

1094 Pierre-Jean Labbarière, **Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**, Paris : Aubier, 1968, p. 195.

1095 Hegel, **Le savoir absolu**, avec introduction, traduction et commentaires par Bernard Rousset, Aubier, Paris, 1977, p. 137. (Pour faire des références aux explications de Bernard Rousset dans ce livre, je mets son nom comme référence.)

\* Dans ce texte, B. Rousset utilise le mot "Je" au lieu du « Moi ». Dans nos citations de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous suivons les terminologies dans la traduction de Jean Hyppolite, c'est pourquoi pour être terminologiquement cohérent, nous changeons le mot « Je » avec le « Moi ».

1096 Ibid.

1097 PhE, II, p. 296 ; W 3, p. 577.

1098 Ibid.

1099 Bernard Rousset, op. cité., p. 137.

1100 PhE, II, p. 53 ; W 3, 362.

1101 Bernard Rousset, op. cité., p. 137.

comme soi-même ». <sup>1102</sup> Par conséquent, il se retrouve dans la « perpétuelle alternance » de son être-pour-soi et de son-être-pour-autrui. La chose et le Soi ont ici « ce caractère d'ustensilité ». « En ce point », Hegel nous dit que « cependant le savoir de la chose n'est pas encore accompli »<sup>1103</sup>, parce que dans l'intellectualisme et l'utilitarisme, la chose est sue par la conscience de soi comme le Soi. Cela veut dire qu'elle n'est pas encore sue comme le Soi dans ce qui constitue son « intériorité ». Il faut donc faire un progrès « vers l'intériorité ». Par là, on peut aller au-delà de la simple absorption de l'objectivité extérieure dans l'intellection.

Hegel défend l'idée que ce progrès peut être trouvé dans la conscience de soi morale : « la chose doit être sue comme le Soi, non seulement en ce qui concerne l'immédiateté de son être ou sa déterminabilité mais encore comme *essence* ou *Intérieure* »<sup>1104</sup>. C'est là ce qui est donné dans la *conscience de soi morale* »<sup>1105</sup>. La chose objective était pour l'entendement un universel, un intérieur du monde phénoménal qui s'opposait à sa manifestation. La conscience de soi morale « sait son propre savoir comme l'essentialité absolue ou sait sans plus l'être comme la pure volonté ou le pur savoir ».<sup>1106</sup> Cette conscience sait donc son « savoir pur » de soi, et sait sa « volonté pure ». Il y a une identification entre le savoir et le vouloir. Comme le dit Bernard Rousset, « on ne peut savoir que sa volonté pure et on ne peut vouloir que son savoir pur de soi-même ».<sup>1107</sup> Selon Hegel, « comme bonne conscience », la conscience morale\* a mis fin à « cette position et ce déplacement alternant sans cesse de l'être-là et du Soi ».<sup>1108</sup> Dans la conscience morale, la conscience sait que « son être-là comme tel » se trouve seulement dans cette « pure certitude d'elle-même ».

Dans ces trois moments, nous avons vu « la réconciliation de l'esprit avec sa conscience propre ».<sup>1109</sup> Hegel souligne que, tandis que « pour soi ces moments sont

---

<sup>1102</sup> PhE, II, p. 296 ; W 3, p. 577.

<sup>1103</sup> PhE, II, p. 296 ; W 3, p. 578.

<sup>1104</sup> L' « intérieur » est à entendre « universel », pas comme opposé à l'extérieure .

<sup>1105</sup> PhE, II, pp. 296-297 ; W 3, p. 578

<sup>1106</sup> PhE, II, p. 297 ; W 3, p. 578

<sup>1107</sup> Bernard Rousset, op. cité., p. 142.

<sup>1108</sup> PhE, II, p. 297 ; W 3, p. 578.

\*Hegel emploie deux expressions “Das moralische Bewusstsein” (la conscience morale) et “Das moralische Selbstbewusstsein” (la conscience de soi morale). Avec Bernard Rousset, nous pouvons dire que la première expression signifie « la conscience de quelque chose dans la moralité pure, la simple conscience de la fin, de la loi, du devoir » (B. Rousset, op. cité., p.144), et que la seconde expression est “la conscience qui le Moi parvient à avoir de lui-même dans la moralité pure, dans le savoir et le vouloir purs de soi-même, comme devoir de soi, dans le champ de la simple moralité” (Ibid.)

<sup>1109</sup> PhE, II, p. 297 ; W 3, p. 578.

singuliers », « c'est leur unité spirituelle qui constitue la force de cette réconciliation ».1110 Autrement dit, cette réconciliation est constituée par la totalité de ces moments. Dans la dernière étape qui est une figure particulière, c'est-à-dire dans la conscience morale ou la bonne conscience, se trouve réalisée l'unité des trois étapes de l'objet véritable : « mais le dernier de ces moments est nécessairement cette unité même et les rassemble, comme cela est clair, tous en soi ».1111

Dès lors, nous constatons que la réconciliation entre la conscience (l'Être) et la conscience de soi (le Soi) s'est faite de deux manières : « cette réconciliation de la conscience avec la conscience de soi se montre ainsi comme produite d'une double façon, la première fois dans l'esprit religieux, la seconde fois dans la conscience même comme telle »1112. Hegel indique que ces deux façons de la réconciliation « se distinguent l'une de l'autre » parce que « la première est cette réconciliation dans la forme l'être-en-soi, la seconde dans la forme de l'être-pour-soi ».1113 Dans ce cas, il reste à unifier ces deux réconciliations. A partir de là, on doit se poser la question : quelle voie va être capable d'effectuer cette unification ?

### 3. 3. 2. La réconciliation du Soi et de l'Être dans l' « unité simple du concept »

Hegel indique que c'est du côté de la conscience de soi que peut être cherchée et trouvée l' « unification nécessaire » des deux modalités de la réconciliation de l'Être et du Soi : « mais cette unification est déjà arrivée *en soi* ; dans la religion elle s'est bien aussi produite en effet *dans le retour de la représentation* (souligné par nous) dans la conscience de soi, mais non dans la *forme authentique* (souligné par nous), car le côté religieux est le côté de l'en soi qui fait face au mouvement de la conscience de soi. *L'unification par conséquent appartient à cet autre côté* (souligné par nous) ».1114 Ce que ce texte veut dire ici, c'est que la représentation religieuse est incapable d'effectuer elle-même l'unification entre « la représentation religieuse de l'esprit en soi » et « l'affirmation morale de la possession par le Moi de l'esprit pour soi »1115 parce que la représentation religieuse est nécessairement une représentation

---

1110 Ibid.

1111 Ibid.

1112 PhE, II, p. 298 ; W 3, p. 579.

1113 Ibid.

1114 PhE, II, pp. 298-299 ; W 3, p. 579.

1115 Bernard Rousset, op. cité., p. 58. Il utilise le mot « Je ».

de la conscience de soi « comme extérieure ». Cela veut dire qu'elle est opposée au « mouvement interne » de la conscience de soi. Hegel souligne que la représentation religieuse n'a pas « la forme authentique », c'est-à-dire « la forme appropriée » pour effectuer l'« unification » des deux modalités de la réconciliation. Pour constituer cette unification entre la conscience religieuse et le mouvement de la conscience de soi, il ne reste que le « mouvement propre » de la conscience de soi.

Hegel nous dit que cette unification appartient « à cet autre côté » c'est-à-dire au côté de la conscience morale parce qu'il est « le côté de la réflexion à l'intérieure de soi ».<sup>1116</sup> Nous avons déjà vu que cette unité a déjà été réalisée par la conscience morale, « qui voulait et savait l'esprit du monde dans son vouloir et son savoir d'elle-même ». <sup>1117</sup> Néanmoins, ce qui manquait dans cette unité, c'est son concept : « l'unification qui manque encore est l'unité simple du concept ».<sup>1118</sup> Ce qui surgira alors, c'est « l'unité simple du concept ». « Le concept », dit Hegel, « est déjà présent du côté de la conscience de soi elle-même, mais tel qu'il est survenu dans ce qui précède, il a, comme tous les autres moments, la forme d'être une *figure particulière de la conscience* ».<sup>1119</sup> Ce qui veut dire ici, c'est que sous une modalité particulière, ce concept est présent à chacune des étapes dialectique, mais non point de façon identique parce que, comme le dit P. -J. Labarrière, « au fil de ce développement, l'Esprit en vient à se posséder et à se donner de façon plus prégnante, recueillant dans la succession des expériences de la conscience ».<sup>1120</sup> Au terme du mouvement, nous espérons trouver la figure rassemblant en elle toutes les autres. Hegel indique que « il est donc cette partie de la figure de l'esprit certain de soi-même qui reste au sein de son propre concept, et qu'on a nommé la Belle Âme »<sup>1121</sup>. C'est dans l'intuition de soi du divin que la belle âme présente ce concept, parce que la belle âme est « le savoir que l'esprit a de soi-même dans sa pure unité transparente ».<sup>1122</sup> C'est ainsi que la belle âme est le concept, la conscience de soi du divin. Tandis qu'elle présente ce concept, elle est encore opposée à sa réalisation. Autrement dit, elle ne rend pas vrai ce concept, pour le dire à la manière de B. Rousset, « dans le concret de ce savoir-ci de cette conscience-ci dans l'existence historico-mondaine d'un savoir défini »<sup>1123</sup>.

---

<sup>1116</sup> Ibid., p. 299

<sup>1117</sup> Bernard Rousset, op. cité., p.58

<sup>1118</sup> PhE, II, p.299 ; W 3, p. 580.

<sup>1119</sup> Ibid.

<sup>1120</sup> P.-J. Labarrière, op. cité., p. 204.

<sup>1121</sup> PhE, II, p. 299 ; W 3, p. 580.

<sup>1122</sup> Ibid.

<sup>1123</sup> Bernard Rousset, op. cité., p. 58.

C'est ainsi que l'aliénation de la belle âme est la réalisation du concept, c'est-à-dire « *le concept identique à lui-même dans son être-autre* »<sup>1124</sup>. On constate que c'est là « la forme du savoir absolu, que la religion se présentait seulement comme un spectacle encore à certains égards extérieurs au Soi effectif »<sup>1125</sup>.

### 3. 3. 3. La réalisation du concept

Nous avons vu que le concept, qui unifie les deux modalités de la réconciliation de la conscience et la conscience de soi, de l'Être et du Soi, est présenté par la belle âme qui appartient à coté de la conscience morale étant l'ultime figure de l'esprit. Parce que celle-ci est un esprit qui a « son contenu parfait et vrai », c'est cet esprit qui donne « la forme du Soi »<sup>1126</sup> et qui « réalise son concept »<sup>1127</sup>, en demeurant dans son concept au cours de cette réalisation. C'est cet esprit qui est le « savoir absolu ».<sup>1128</sup> Écrit Hegel, « ce savoir est l'esprit qui se sait soi-même dans la figure de l'esprit, ou est le *savoir conceptuel* »<sup>1129</sup>. Dans ce savoir absolu, la vérité est posée dans « la figure de la certitude de soi-même ».<sup>1130</sup> Hegel nous rappelle que dans la religion il y avait une inégalité entre la vérité et la certitude. Mais, dans le savoir absolu existe leur égalité parce que le contenu, la vérité, « a obtenu la figure du Soi »<sup>1131</sup>. Ce concept définit le savoir absolu qui égale vérité et certitude. C'est ainsi que le concept « est devenu l'élément de l'être-là ou *la forme de l'objectivité* pour la conscience ».<sup>1132</sup> La vie de l'esprit dans cet élément de l'existence et de l'objectivité sera la « science ».<sup>1133</sup> L'opposition de la vérité et de la certitude ou de l'objectif et du subjectif disparaît dans cette science, parce qu'elle est défini comme « l'auto-conception de Soi ».

Nous venons de voir que le savoir absolu possède un contenu qui est « l'auto-conception de soi-même de l'esprit ». Il faut déterminer ce que peut être la réalisation effective de ce concept dans le monde. Hegel nous dit que « mais en ce qui concerne

---

<sup>1124</sup> PhE, II, Note de J. Hyppolite, p. 300.

<sup>1125</sup> Ibid.

<sup>1126</sup> PhE, II, p. 302 ; W 3, 582.

<sup>1127</sup> Ibid.

<sup>1128</sup> Ibid.

<sup>1129</sup> Ibid.

<sup>1130</sup> Ibid.

<sup>1131</sup> I PhE, II, p. 303 ; W 3, p. 583.

<sup>1132</sup> Ibid.

<sup>1133</sup> Ibid.

l'*être-là* de ce concept, dans le temps et dans l'effectivité la science ne se manifeste pas avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience sur soi-même ».1134 Entendu « comme l'esprit qui sait qu'il est », il n'existe pas avant le mouvement de naissance de l'esprit.1135 Cependant lorsqu'il reste différencié dans ces moments et se rassemble seulement dans « le concevoir en général », cet esprit « n'a pas encore atteint la substance ».1136 Cela veut dire qu'il n'a pas encore atteint « la pleine réalisation dans un contenu effectif qu'est la science ».1137 C'est ainsi qu' « il n'est pas encore en soi-même savoir absolu » tandis qu'il est déjà bien « pour lui-même savoir absolu ».1138

Dès lors, Hegel indique que, « dans l'effectivité la substance du savoir » précède « sa forme ou sa figure conceptuelle ».1139 La conscience de soi reprend pour soi les moments de la substance « jusqu'à ce qu'elle ait engendré ces moments à partir de soi-même »1140. Sous une forme représentative, la conscience de la substance est plus riche que la conscience de soi. Celle-ci consiste à reconquérir réflexivement le concept ou le Tout. C'est pourquoi l'intuition de Tout précède donc le devenir conceptuel de ce Tout. Hegel conçoit cette *différence* « comme le temps lui-même » : « le temps est le concept même qui est là, et se présente à la conscience comme intuition vide ».1141 C'est la raison pour laquelle l'esprit « n'élimine pas le temps », il « se manifeste nécessairement dans le temps » « aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur ».1142 Nous pouvons dire que le temps est « le concept seulement intuitionné ». Etant donné que celui-ci se sait soi-même, « il supprime sa forme de temps, conçoit l'intuition ». 1143 A partir de là, Hegel souligne que « le temps manifeste comme le destin, la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même »1144.

Nous venons de voir que dans son développement temporel l'esprit fait nécessairement, au sein de la conscience, les expériences qui le font naître. C'est dans cette expérience que se trouve la vérité. Il faut entendre par là l'expérience ce que l'esprit fait de son propre devenir dans le temps. C'est cette expérience qui permet à

---

1134 Ibid.

1135 Ibid.

1136 Ibid.

1137 Bernard Rousset, op. cité., pp. 176-177.

1138 PhE, II, p. 304 ; W 3, p. 583.

1139 Ibid.

1140 Ibid.

1141 PhE, II, p. 305 ; W 3, p. 584.

1142 Ibid.

1143 Ibid.

1144 PhE, II, p. 305 ; W 3, p. 584-5

l'esprit d'acquérir sa spiritualité au sein de la conscience de soi. Hegel souligne que : avant que l'esprit ne s'achève pas en soi, ne s'achève comme esprit du monde, « il ne peut pas atteindre sa perfection comme esprit *conscient de soi* ». <sup>1145</sup> A partir de là, écrit Hegel : « dans le temps, le contenu de la religion exprime plus tôt que la science ce que l'*esprit est*, mais la science seule est le vrai savoir que l'esprit a de lui-même ». <sup>1146</sup> Ce que veut dire ici, que « la pure science ne peut se manifester que quand l'esprit s'est déjà manifesté dans son histoire » <sup>1147</sup>. On doit ici donc se poser la question : comment l'esprit du monde conduit-il à la conscience de soi de cette esprit ou à la science ?

Hegel nous répond : « le mouvement par lequel il éduque la forme de son savoir de soi est le travail que l'esprit accomplit comme *histoire effective (Wirkliche Geschichte)*. » <sup>1148</sup> Donc, avant que l'esprit soit l'esprit dans la conscience de soi grâce au savoir absolu, analysons brièvement par le devenir de l'esprit tout ce que l'esprit a été pour la conscience. <sup>1149</sup> Hegel nous dit que c'est la conscience religieuse qui est la représentation première de l'esprit. Cette conscience est constitutive de la « communauté religieuse ». C'est pourquoi l'esprit part de la communauté religieuse au moment de l'église du Moyen Âge. De là, l'esprit passe à l'esprit de la Renaissance. Autrement dit, la conscience se consacre à soi-même, à son propre monde. Elle découvre le monde « comme sa propriété ». Ainsi, peut-on dire qu'elle fait le premier pas pour descendre du « monde *intellectuel* », ou « plutôt pour animer spirituellement l'élément abstrait de ce monde avec le *Soi effectif* ». Puis, à travers un certain nombre de philosophes, l'esprit parvient au savoir philosophique du temps de Hegel. Autrement dit, chez Descartes, avec l'observation la conscience trouve « dans la pensée l'être-là ». Chez Spinoza, elle a fait renaitre « la première essence de lumière en rendant *plus pure* », l'étendue est « la simplicité égale à la pure pensée ». Chez Leibniz, l'esprit s'écarte de cette « unité abstraite », il recule devant cette « substantialité privée du Soi », et il affirme contre elle l'« individualité ». Tout est devenu plus subjectif dans l'utilitarisme du mouvement des Lumières et dans la pure volonté rationnelle de Kant. De là, l'esprit parvient au savoir philosophique du temps de Hegel. Chez Fichte, l'esprit expose « la pensée de sa profondeur la plus

---

<sup>1145</sup> PhE, II, p. 306 ; W 3, p. 585.

<sup>1146</sup> PhE, II, p. 306 ; W 3, p. 585-586.

<sup>1147</sup> PhE, II, Note de J. Hyppolite, p. 306.

<sup>1148</sup> PhE, II, p. 306 ; W 3, p. 586.

<sup>1149</sup> Pour nos explications sur le devenir de l'esprit, voir PhE, II, p. pp. 306-309 ; W 3, pp. 586-588.

intime » et énonce l'essence « comme Moi = Moi ». Chez Schelling, l'esprit conduit à la subjectivisation imparfaitement réalisée du monde naturel. Ainsi, l'esprit parvient à sa propre philosophie, celle du *savoir absolu*. Hegel nous dit que « dans le savoir l'esprit a donc terminé le mouvement de son développement en figures ».1150 Pour terminer notre analyse sur l' « unification du Soi et de l'Être » chez Hegel qui nous conduit au *Savoir absolu*, citons ici un texte de B. Mabilie : « le savoir absolu n'est pas non plus fusion immédiate dans une intuition intellectuelle avec un absolu indéterminé. Il est le résultat d'une purification, d'un dépouillement de la conscience, qui surmonte la scission entre sujet/objet et peut dès lors nous ouvrir à la contingence de la nature et de l'esprit fini dans l'histoire pour lire leur effectivité, pour dire le sens rationnel (universel) de ce qui n'apparaît que comme particularité opaque ou insignifiante) »1151.

## Conclusion

Dans ce chapitre, nous nous sommes concentrés sur la conception hégélienne de l' « esprit absolu » parce que, selon Hegel, la libération du monde s'accomplit dans celui-ci. La question à laquelle nous avons cherché à répondre ici, c'est : comment l'esprit se libère-t-il *du* monde tout en restant dans *le* monde ? En analysant l'esprit subjectif et l'esprit objectif, nous avons constaté que le monde naturel-historique qui est l'objet de l'esprit subjectif, a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une réalité immédiate, présumée par lui, et que le monde éthique ou historico-culturel qui est l'objet de l'esprit objectif, a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une idéalité médiatisée, posée par lui. En examinant l'esprit absolu, nous avons remarqué qu'en achevant l'auto-mouvement de soi, l'esprit absolu réconcilie en lui l'activité subjective et l'être objectif. Selon Hegel, derrière toutes les formes de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif se trouve de façon immanente l'esprit absolu. Ils ne sont pas en deçà de l'esprit absolu, mais sont ses manifestations. L'ultime « degré » de la manifestation de l'esprit est *la libération du monde dans ce monde* qui se fait dans l'esprit absolu. Il s'agit ici d'un passage de l'histoire au savoir

---

1150 PhE, II, p. 309 ; W 3, p. 588.

L'esprit a conquis « le pur élément de son être-là, le concept » (PhE, II, p. 309). Mais, Selon Hegel, une fois que la science est constituée, suivant sa méthode circulaire, « la nécessité d'un retour du concept à l'immédiateté comme *Nature* ou *Histoire* » se manifeste. PhE, II, pp. 309-313.

1151 Bernard Mabilie, op. cité., 2007, p.185

absolu, d'un passage du temporel à l'éternel. Pour Hegel, c'est le temps qui est l'image de cette médiation. Ainsi nous déterminons que le temps est le concept, mais le concept dans son être-là immédiat ; l'éternité hégélienne n'est pas une éternité avant le temps. L'esprit absolu est dans l'histoire.

Et, nous avons vu ensuite que l'histoire de l'esprit absolu se manifeste dans l'art, dans la religion et dans la philosophie, en tant respectivement qu'*imagination sensible*, *représentation* et *compréhension*. C'est dans le triple passage de l'*intuition*, de la *représentation*, et du *concept* que l'esprit absolu s'approche de la « vérité », qui n'est pas la vérité de quelque chose, mais la vérité de lui-même. Nous avons noté que l'art, la religion et la philosophie ont le même contenu chez Hegel. L'art donne sous la forme de l'*intuition* ce que la religion donne sous la forme de la *représentation* et la philosophie sous la forme du *concept*. Ils saisissent, chacun à sa manière, le même contenu de la vérité, c'est-à-dire qu'ils ne se différencient que par leurs formes. Après avoir vu ce que Hegel pense de l'art, de la religion et de la philosophie, de manière générale, nous les avons étudiés plus en détail.

L'œuvre d'art, qui est premier moment de l'esprit absolu, est la réalisation sensible du Sens absolu de l'esprit. C'est pourquoi, en s'intéressant aux périodes de l'histoire de l'art et à des œuvres précises, Hegel présente la réalisation de l'esprit absolu dans l'*imagination sensible*. Chez Hegel, l'art ne peut pas être pensé comme ce que les Grecs nommaient « mimésis », c'est-à-dire « imitation » ou « représentation » ; chez lui, l'art « a pour vocation de dévoiler la *vérité* sous la forme de la figuration artistique sensible ». L'œuvre d'art est le résultat d'une activité humaine, elle n'est pas un produit naturel. Et l'art est un compromis entre l'esprit et la matière, il opère la spiritualisation du sensible. Autrement dit, l'art est la manifestation de la fusion du spirituel et du sensible. L'art, dans son essence, pose le problème de la monstration de l'esprit dans le monde. Dès lors, selon Hegel, l'art nous élève du sensible au Sens à travers trois grandes formes d'art : *symbolique*, *classique* et *romantique*. L'art, en partant d'une unité immédiate du sensible et du Sens dans « l'art symbolique », et en passant par un moment d'équilibre du Sens et du sensible dans « l'art classique », aboutit à la pleine émergence d'un Sens qui prime sur le sensible mais sans l'évacuer dans « l'art romantique. » Cette représentation du spirituel dans le sensible trouve spécifiquement son ancrage dans le système des arts particuliers qui correspondent à l'architecture, à la sculpture, à la peinture, à la musique et à la poésie. Étant des œuvres de l'esprit, les arts se développent et se

perfectionnent en fonction de l'esprit. À partir de la classification hégélienne de l'art, nous avons constaté que depuis l'architecture il se spiritualise « du visible à l'invisible ».

En étudiant la manifestation de l'esprit absolu dans l'art, nous avons montré que selon Hegel les peuples ont déposé dans l'art leurs idées les plus élevées, et qu'une œuvre d'art ne peut se penser que dans son articulation à une double histoire : « celle des sociétés et celle de l'art ». Hegel relie toujours « l'esprit d'un art à l'esprit effectif », c'est-à-dire à « l'esprit dans le monde », et chez lui les trois moments de l'art ont des lieux : l'Orient, la Grèce et le monde chrétien. Ainsi, la forme *symbolique*, qui est présentée par le monde oriental, annonce la définition de l'art. La forme classique qui est présentée par le monde grec, est celle qui parvient à définir le plus parfaitement l'art. La forme romantique qui porte le monde chrétien introduit la notion de l'invisibilité qui est la dissolution progressive de l'espace. Avec l'ultime forme de l'art romantique, c'est-à-dire, la poésie, l'art anéantit entièrement le mode du visible. Ainsi, l'identité imparfaite dans le monde oriental et parfaite dans le monde hellénistique de l'idée et de son expression sensible se dissout. Ayant étudié la conception hégélienne de l'art, nous constatons que, bien qu'avec l'art l'esprit ait effectué toutes les expériences dans le sensible, il ne se sent pas chez lui et il continue de se manifester par la religion et la philosophie.

En examinant la pensée hégélienne des moments de l'esprit absolu, nous avons montré que le contenu de la vérité s'exprime dans la religion sous forme de *représentation*. Ainsi, la pensée hégélienne découvre dans la religion une forme supérieure de l'esprit. En étudiant la religion, nous avons noté que, selon Hegel, la religion est d'une part le développement interne d'un savoir de soi de l'esprit et d'autre part le reflet d'un certain esprit du monde. Cependant, puisque chez Hegel le progrès de l'esprit du monde et celui du savoir de soi de l'esprit sont corrélés, ces deux dialectiques n'en font qu'une. Chez lui, l'esprit absolu, Dieu, n'est pas une vérité sans se manifester dans le temps, il est savoir de soi dans l'homme et par l'homme qui participe ainsi à la vie divine. Dès lors, ce qu'il y a de contingent et d'histoire dans la religion ne doit pas être négligé, et ce qu'une religion exprime, c'est la conscience qu'un peuple prend de lui-même dans l'histoire. Ainsi, l'histoire des religions, c'est-à-dire l'histoire du savoir de soi de l'esprit qui est le fondement de la religion, est en même temps l'histoire de l'esprit du monde qui dans la religion se sait lui-même comme esprit. Ce développement historique correspond au rapport de

l'esprit *effectif* et de l'esprit de la religion. Ainsi, l'esprit de la religion est *l'esprit total*, en parcourant l'esprit effectif caractérisé par une détermination particulière. Selon Hegel, l'esprit comme esprit universel concret n'existe pas en dehors des figures particulières en lesquelles il se réalise. Les religions singulières constituent ainsi le développement graduel du contenu absolu de la religion. Autrement dit, la dialectique générale de la religion constitue une révélation progressive de l'esprit à lui-même. Dès lors, selon Hegel, en tant que l'histoire de Dieu, la religion parcourt trois étapes différentes : la religion *naturelle*, la religion *artistique* et la religion *révélée*. Après avoir vu de manière générale ce que Hegel pense de la religion, nous avons étudié plus en détail ces étapes.

Selon Hegel, la première effectivité de l'esprit est la religion comme immédiate, à savoir la religion *naturelle*. En elle l'esprit se sait « comme son objet dans une figure naturelle ou immédiate ». A ce niveau, la religion est l'unité du spirituel et du naturel, l'esprit maintenu dans l'unité avec la nature. Cette forme d'immédiateté correspond à un « Dieu-substance » et non à un « Dieu-sujet ». Ce que la religion exprime c'est la conscience qu'un peuple prend de lui-même dans l'histoire ; dans la religion *naturelle*, l'esprit s'apparaît à lui-même sous la figure de l'être qui signifie la religion *orientale*. Avec le deuxième moment de la révélation progressive de l'esprit à lui-même, c'est-à-dire la religion *artistique*, nous avons montré que, selon Hegel, l'esprit se sait dans « la figure de la naturalité supprimée, ou du Soi ». Ainsi, l'esprit a dépassé l'immédiateté abstraite de la seule nature. Ce moment de la religion correspond à la réflexivité de la conscience de soi. C'est la raison pour laquelle l'esprit se sait lui-même dans la figure du Soi. Nous avons noté que, selon Hegel, dans cette religion se reflète l'esprit du monde qui est l'esprit de la cité antique. Par la troisième effectivité, c'est-à-dire par la religion *révélée* (chrétienne), le caractère unilatéral des deux premières est supprimé. Le Soi est désormais aussi bien un Soi *immédiat* que *l'immédiateté* est Soi. Ainsi, l'esprit est « en soi et pour soi » dans la religion *révélée*. Pour lui, ce moment correspond à la raison. Nous voyons que chaque étape de la religion correspond à « un esprit effectif distinct ». Selon Hegel, cependant, même si l'esprit est « en-soi et pour-soi » dans cette dernière étape, il reste encore ici un écart entre un sujet et un objet qu'il est impossible d'abolir au niveau de la religion. Même si, dans la religion chrétienne, l'esprit a la figure de l'« être-en-soi et pour-soi », c'est-à-dire sa « figure vraie », la figure même et la *représentation* constituent encore « le côté non surmonté », et

l'esprit n'atteint pas encore l'être-chez-soi parfait de la conscience dans l'absolu. Selon Hegel, c'est impossible au niveau religieux, mais possible au niveau du Savoir absolu ou de la Philosophie.

En examinant l'art et la religion, nous avons montré que dans la religion comme dans l'art Hegel ne voit qu'une représentation anticipée de la pensée philosophique. En analysant la religion, nous avons constaté que selon Hegel l'esprit religieux est encore aliéné à soi. Dans la religion l'esprit *se présente*, par contre dans la philosophie l'esprit *se pense*. Par conséquent, la philosophie est le mode le plus élevé de saisir l'Idée absolue, le mode le plus haute dans lequel la vérité existe comme vérité. Tandis que la religion reste conscience d'un *Autre* à travers sa révélation, c'est le Savoir absolu qui surmonte cette ultime extériorité représentative parce qu'il est à soi-même son propre contenu. Ainsi, chez Hegel, le Savoir absolu n'est pas l'absoluité du savoir au sens d'une omniscience, d'une accumulation de tout ce qui est à savoir.

En analysant le Savoir absolu, nous avons montré que la différence entre le contenu de la religion et sa forme ne peut être surmonté que dans et par le « Savoir absolu » ou par la « philosophie ». La religion possède le vrai contenu, c'est-à-dire que l'être est l'esprit. Par contre, elle le possède sous une forme inadéquate, c'est-à-dire sous la « forme de l'objectivité ». C'est cette forme inadéquate qui empêche la conscience religieuse d'« être conscience de soi ». A partir de là, nous avons constaté que selon Hegel, ce qui a été détruit au niveau du Savoir absolu, c'est la forme de l'objectivité. Aux yeux de Hegel, cela *permet le dépassement de la religion en philosophie*.

En regardant ce dépassement, nous avons vu comment le Soi s'est éprouvé comme « identique à l'Être ». Cela veut dire comment l'esprit détient la figure de l'« être-en-et-pour-soi », et non pas de l'« être-en-soi et pour-soi » comme dans la religion. L'Être et le Soi se réconcilient dans les trois figures : la raison observante, l'intellectualisme et l'utilitarisme, et la conscience morale. Cependant, cette réconciliation est constituée par la totalité de ces moments. Selon Hegel, c'est dans la dernière figure qui nous donne cette totalité parce que cette figure est un esprit qui a « son contenu parfait et vrai », qui donne « la forme du Soi ». Cette réconciliation était déjà effectuée dans la religion, elle s'effectue aussi dans la conscience morale. L'« unification » de ces deux modes de la réconciliation du Soi et de l'Être se fait dans « une figure particulière », la belle âme, parce que la belle âme présente le

*concept* qui unifie ces deux modes de réconciliation. Cependant, selon Hegel, la belle âme présente ce concept là où les deux modes se réconcilient, mais elle ne remplit pas ce concept, ne le réalise pas. C'est par la réalisation de ce *concept* qu'on arrive à « la forme du Savoir absolu ». La réalisation du *concept* indique que dans le développement temporel de l'esprit le Savoir absolu apparaît. Dès lors, le Savoir absolu ne peut se manifester que quand l'esprit est déjà manifesté dans son histoire. La conscience empirique s'élève ainsi au Savoir absolu en prenant conscience d'une certaine histoire de l'esprit.

En analysant chez Hegel l'histoire de l'esprit absolu qui se manifeste dans l'art, dans la religion et dans la philosophie, nous avons montré qu'en tant qu'esprit absolu, l'esprit ne se libère pas du monde *en transcendant* le monde, mais qu'au contraire il se libère *du monde en restant* dans le monde. Autrement dit, l'esprit ne trouve pas sa liberté dans un monde transcendant ou idéal. Mais en traversant l'histoire, en prenant consciences de ses étapes historique, l'esprit arrive chez lui, il se fait « en-et-pour-soi ». Le temps, ainsi que l'histoire, sont le destin de l'esprit. En obéissant à son destin, il se libère *du monde dans* le monde.

## DEUXIÈME PARTIE : L'HISTORICITÉ DU MONDE CHEZ HEIDEGGER

Le but de cette partie de l'exposé est de se concentrer sur « l'historicité du monde chez Heidegger ». Dans cette expression nous rencontrons deux concepts, le « monde » et l' « historicité », et un problème, celui du rapport entre les deux. Mais la meilleure voie pour bien comprendre l'élaboration de deux concepts et du problème chez Heidegger, ce n'est pas de les isoler des autres concepts et des autres problèmes dans sa philosophie. Parce que tout concept et tout problème heideggérien, en effet, s'insère en quelque sorte dans l'ensemble de la philosophie de ce dernier. C'est pourquoi, nous essayerons d'analyser l'historicité du monde chez Heidegger en tenant compte des concepts fondamentaux et des problèmes principaux de sa philosophie. En vue de cet objectif, nous prendrons comme point de départ dans cette partie son œuvre majeure, *Sein und Zeit*.

Le principal projet philosophique de ce livre est l'élaboration du sens de l'être. Cette question est précisée par l'auteur comme étant fondamentale.<sup>1152</sup> Mais tout au long de l'histoire de la pensée, il y a certains préjugés concernant ce problème.<sup>1153</sup>

---

<sup>1152</sup> ET [ : 1].

<sup>1153</sup> ET [1 : 2-3].

La question du sens de l'être n'est pas, selon Heidegger, arbitraire. Au contraire, c'est elle qui a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote. ET [1 : 2] Mais Heidegger prétend que la question de l'être est tombée dans l'oubli. Les interprétations sur l'être ont eu comme conséquence un dogme. Heidegger souligne que ce dogme s'est constitué tout d'abord sur la base des premiers essais grecs en vue de l'interprétation de l'être. Cette base indique non seulement comme superflue la question du sens d'être, mais encore légitime l'omission de cette question. Il y a donc certains préjugés à propos de cette question qui ont leurs racines dans l'ontologie antique elle-même.

D'après Heidegger, le dogme qui produit les préjugés se déploie selon un triple argument : l'être est le concept le plus universel, il est indéfinissable, et de toutes façons il n'a pas besoin de définition car il est évident, son sens va de soi. ET [1 : 3-4] Si on voudrait approfondir l'explication de Heidegger au sujet des préjugés, on peut dire que l' « universalité » de l' « être » n'est pas celle du genre. L' « être » ne circonscrit pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci s'articule conceptuellement en genre et en espèce. L'universalité de l'être transcende toute universalité générique. ET [18 : 86] L' « être » est, selon la terminologie médiévale, un *transcendens*. Par conséquent, selon Heidegger, lorsqu'on déclare que l'être est le concept le plus universel, cela ne peut signifier que ce concept est le plus clair, mais plutôt le plus obscur.

C'est la raison pour laquelle, pour élaborer cette question, Heidegger essaie de trouver une base adéquate à partir de laquelle ce problème peut se développer. Elle doit lui donner les moyens d'élaborer l'interrogation elle-même. Enfin, Heidegger part du *Dasein*.<sup>1154</sup> Pourquoi ? D'abord parce qu'il voudrait développer *concrètement*<sup>1155</sup> la question de sens de l'être étant donné que l'être est chaque fois l'être de l'étant. Mais l'étant à analyser ne peut pas être n'importe quel étant, parce qu'il doit nous donner une possibilité d'élaborer la question de l'être. Selon lui, le *Dasein* peut nous donner cette possibilité.

D'après Heidegger, le *Dasein* a une structure d'*ex-ister*<sup>1156</sup> ; en revanche, les autres étants *sont*. Cela veut dire que le *Dasein* n'est pas comme un étant parmi les autres étants. Il est toujours en dehors de soi-même. Son essence est « l'être-au-monde ».<sup>1157</sup> Il a une structure de « être-à ». C'est pour cela que le *Dasein* *n'existe pas sans monde*.<sup>1158</sup> La relation de *Dasein*-monde surpasse l'opposition classique de sujet-objet. Cette relation nous présente une autre analyse : le *Dasein* n'est pas en dehors du monde, et celui-ci ne se trouve pas devant le *Dasein*. Finalement, Heidegger dit que, pour élaborer la question du sens de l'être, il faut essayer de comprendre la structure du *Dasein*. Pour ce faire, on doit analyser les éléments structurels de l'être-au-monde.

Puisque Heidegger voudrait élaborer concrètement le problème en question, il n'impose pas une méthode de l'extérieur au problème pour le mettre en lumière. Il n'y a pas donc de méthode préalable. À partir de la préoccupation du *Dasein* quotidien, Heidegger essaie d'avancer son interrogation.<sup>1159</sup> Cette attitude de recherche est proprement *phénoménologique*. Dans ce sens, désormais l'expression « phénoménologique » n'est plus un « courant » philosophique, mais signifie un

---

Quant à l'impossibilité de définir le concept de l'être, cela se concluait de son universalité. Mais Heidegger affirme que l'indéfinissabilité de l'être ne dispense pas de remettre en question son sens, mais impérativement elle l'exige. Enfin on affirme que l'« être » est le concept qui va de soi : que chacun le comprend. Mais comme Hegel l'a déjà dit : le bien connu est au fond le moins connu, Heidegger affirme que nous vivons chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de « être » demeure enveloppé d'obscurité. ET [2 : 5-6] Par conséquent, Heidegger dit qu'on a besoin de poser d'une manière différente la question de l'être qui est tombée dans l'oubli.

<sup>1154</sup> ET [2 : 7].

<sup>1155</sup> ET [ : 1].

<sup>1156</sup> ET [9 : 42].

<sup>1157</sup> ET [12 : 53].

<sup>1158</sup> ET [12 : 54-55].

<sup>1159</sup> ET [12 : 57].

concept *méthodique* (*Methodenbegriff*).<sup>1160</sup> Il faut décrire alors phénoménologiquement les éléments structurels de « être-au-monde ».

Nous partons du *Dasein*, et nous le déterminons comme être-au-monde. Il faut donc déployer la structure de l'être-au-monde, et pour cela il faut d'abord expliciter ce qu'est le monde. Puisque la méthode est phénoménologique, il s'agit de décrire le « monde » comme phénomène, c'est-à-dire de le décrire tel qu'il se montre, en ayant en vue son être. De plus, le *Dasein* possède le privilège ontique suivant : « pour cet étant, il y va en son être *de* cet être ».<sup>1161</sup> Il peut alors avoir une compréhension *pré-ontologique* de l'être en général.<sup>1162</sup> En ce sens il est ouvert à la question de l'être. Cette ouverture ontologique lui donne la possibilité de découvrir des étants intramondains.

Dans l'interrogation phénoménologique au sujet des étants intramondains, Heidegger prend son point de départ dans « le monde ambiant du *Dasein* quotidien ».<sup>1163</sup> Il rencontre des outils comme donation primaire. Il nomme le mode de l'être d'outil comme l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*).<sup>1164</sup> Autrement dit, l'être de l'étant intramondain qui s'offre au *Dasein* de prime abord, c'est l'être-à-portée-de-la-main. Mais, l'être de l'étant qui ne se découvre que par une démarche seconde, allant au-delà de l'étant tel qu'il s'offre de prime abord, c'est l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*).<sup>1165</sup> En d'autres termes, à travers les modes déficients de la préoccupation, l'être-sous-la-main apparaît. Par là, le phénomène du monde se manifeste. Heidegger dira que, comme la différence *Zuhandenheit-Vorhandenheit* n'a pas été faite, le phénomène du monde n'a pas été remarqué. L'être où se joue la condition de dé-couvrement de l'étant intramondain est la mondanéité du monde (*Die Weltlichkeit von Welt*). Enfin Heidegger annonce que le monde a toujours-déjà été ouvert pour le *Dasein*, avant même que le *Dasein* ne le voit, et que le *Dasein* n'en saisisse la structure.<sup>1166</sup> Il soutiendra que le monde s'est ouvert dans le *comprendre* (*Verstehen*) parce que le *Dasein* est une compréhension de l'être et que le *Dasein* est l'être-au-monde.<sup>1167</sup>

---

<sup>1160</sup> ET [7 : 27].

<sup>1161</sup> ET [4 : 12].

<sup>1162</sup> Ibid.

<sup>1163</sup> ET [14 : 66].

<sup>1164</sup> ET [15 : 69].

<sup>1165</sup> ET [9 : 42].

<sup>1166</sup> ET [18 : 85-86].

<sup>1167</sup> ET [18 : 86].

Pour que *Dasein* ait la structure de l'être-au-monde, Heidegger dira qu'il n'y a pas de compréhension sans affection.<sup>1168</sup> Le *Dasein* a donc des affections. Mais elles sont comprises par Heidegger de façon existentielle. Selon lui, la structure fondamentale des ces affections, c'est le souci. Leur unité s'assure par le souci. Ce qui rend possible le souci lui-même, c'est le temps. Si l'être est fondamentalement lié au temps, s'il a un caractère temporel, il est évident que la « compréhension vulgaire du temps » ainsi appelée par Heidegger, c'est-à-dire l'entente courante du temps, devra être dépassée.<sup>1169</sup> Le temps se fonde sur la temporalité (*Zeitlichkeit*), dit-il.<sup>1170</sup> Et c'est la temporalité qui met en lumière le sens de l'étant que Heidegger nomme *Dasein*.<sup>1171</sup> Le temps pourra alors être dégagé comme constituant le sens de l'être, parce que le *Dasein* comprend l'être à partir du temps ; et ceci en raison du fait que son être même est déterminé par la temporalité.<sup>1172</sup> En prenant appui sur la temporalité du *Dasein*, Heidegger soutient que le temps doit former l'horizon de toute compréhension d'être et de toute explication de l'être.<sup>1173</sup> De plus, nous indiquons que la *Zeitlichkeit* n'est pas *le plus* originaire. Le plus originaire, c'est le temps que Heidegger nomme l'être-temporal (*Temporalität*) en tant que temporalité de l'être en tant qu'être.<sup>1174</sup> Lorsque nous analysons le temps à partir de *Sein und Zeit*, il ne faut pas confondre cette temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* avec « l'être-temporal (*Temporalität*) de l'être » dont parle le paragraphe 5 de cet ouvrage parce qu'il n'a pas accompli le passage de la temporalité du *Dasein* à l'être-temporal de l'être.

Chez Heidegger, la temporalité (*Zeitlichkeit*) est en même temps la condition de possibilité de l'historicité (*Geschichtlichkeit*).<sup>1175</sup> Aux yeux de Heidegger, toute investigation est une possibilité ontique du *Dasein*.<sup>1176</sup> Comme nous l'avons déjà souligné, l'être du *Dasein* trouve son sens dans la temporalité qui se fonde sur l'être-temporal.<sup>1177</sup> Celle-ci concerne aussi la possibilité de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) parce qu'elle est un genre d'être temporel du *Dasein* lui-même.<sup>1178</sup> Heidegger

---

<sup>1168</sup> ET [30 : 142 ; 31 : 143].

<sup>1169</sup> ET [5 : 17-18].

<sup>1170</sup> Le terme *Zeitlichkeit* est traduit par la *temporalité* (Martineau) et par la *temporellité* (Vezin)

<sup>1171</sup> ET [5 : 17].

<sup>1172</sup> Ibid.

<sup>1173</sup> ET [5 : 17-18].

<sup>1174</sup> ET [5 : 19].

Le terme *Temporalität* est traduit par l'*être temporal* (Martineau) et par la *temporalité* (Vezin).

<sup>1175</sup> ET [5 : 19 ; 6 : 20].

<sup>1176</sup> ET [5 : 20].

<sup>1177</sup> ET [5 : 19 ; 6 : 20].

<sup>1178</sup> ET [6 : 20].

développe la thèse que le *Dasein* est alors historial. L'être historial du *Dasein* n'est pas une qualité qu'il possède parfois : au contraire, l'être historial le définit.<sup>1179</sup> Pour cette raison, on peut faire du passé un objet de recherche, constituer une histoire.<sup>1180</sup> Le passé devient une tradition qui s'est expressément transmise de génération en génération jusqu'à nous. Tout ne commence pas avec nous. Nous ne sommes pas seuls au monde. Cela signifie que nous avons un rapport à la tradition. En d'autres termes, il faut considérer que, dès le début, nous avons déjà un passé qui nous précède. Nous sommes inscrits dans ce passé, et à partir de celui-ci nous pouvons exister. Le passé est d'ores et déjà déposé en nous, constitutif de notre être. C'est pourquoi Heidegger écrit : « expressément ou non, le *Dasein* est son passé ».<sup>1181</sup> Nous avons vu dans les grandes lignes que le monde a toujours-déjà été ouvert pour le *Dasein*. Maintenant nous remarquons que ce monde se révèle lui-même au *Dasein* à travers l'histoire.

Ainsi, nous allons exposer l'historicité du monde chez Heidegger en trois chapitre. Dans le premier, nous essaierons de montrer la révélation du monde. En analysant le monde ambiant révélé comme phénomène, on parvient à la mondanité du monde. De plus, nous montrons la révélation du monde en tant que sens et non-significativité. Dans le deuxième chapitre, nous nous interrogeons sur la spatialité du monde. Pour ce faire, en déployant le problème du monde chez Descartes, nous mettons en lumière le monde environnant et la spatialité du *Dasein* chez Heidegger. Enfin, dans le troisième chapitre, nous nous efforçons d'analyser l'historicité du monde. En vue de cet objectif, nous tentons de clarifier le rapport entre le sens, le monde et l'historicité en développant la conception heideggerienne de la temporalité.

---

<sup>1179</sup> Ibid

<sup>1180</sup> Ibid.

<sup>1181</sup> Ibid.

## CHAPITRE 1 : LA RÉVÉLATION DU MONDE

### Introduction

Grâce aux explications ci-dessus mentionnées, nous avons constaté que le problème du monde et celui de l'historicité coïncident avec l'analyse du *Dasein*. C'est pourquoi, puisqu'on éclaire l'historicité du monde chez Heidegger, nous devons prendre en compte son analyse de l'être du *Dasein*. Pour élaborer concrètement la question de l'être dans *Sein und Zeit*, Heidegger commence par analyser la structure du *Dasein*. Mais il l'examine phénoménologiquement parce qu'il n'accepte pas une méthode extérieure. Heidegger part alors des manifestations phénoménales du *Dasein*. Il a besoin donc du point de départ correct pour en déployer la structure. Enfin il le détermine comme l'être-au-monde du *Dasein*. Selon lui, l'essence du *Dasein* est l'être-au-monde (*in-der-Welt-sein*).<sup>1182</sup> Ainsi, si on clarifie la structure d'être-au-monde, on peut parallèlement rendre claire la structure du *Dasein*. Même si l'expression composée « être-au-monde » est un phénomène unitaire, il comporte formellement une triple perspective : le monde, l'étant qui est au monde (c'est-à-dire le *Dasein*), et enfin le rapport entre les deux, désigné par l'expression « être-à » (en l'occurrence, au monde).<sup>1183</sup> Avant d'analyser thématiquement chacun des trois phénomènes pour comprendre le phénomène unitaire, nous voudrions d'abord montrer comment on doit entendre, selon Heidegger, l'expression « être-à quelque chose ». Pour bien comprendre le monde chez Heidegger, on doit d'abord entendre la relation de « être-à ».

La première chose à dire, c'est qu'il n'y a pas deux choses séparées l'une de l'autre (le monde et le *Dasein*) sans la relation entre elles. En d'autres termes, il n'y

---

<sup>1182</sup> ET [12 : 53].

<sup>1183</sup> Ibid.

a pas de monde sans *Dasein*, et il n' y a pas de *Dasein* sans le monde.<sup>1184</sup> C'est pourquoi il faut que le rapport existe déjà pour que le *Dasein* ou le monde puissent être. Ainsi, quand l'être-au-monde caractérise le *Dasein*, il ne s'agit pas là d'une propriété contingente du *Dasein*, mais de ce qui le constitue comme *Dasein*.<sup>1185</sup> Cela concerne le type de la relation d'être-à.<sup>1186</sup>

Tout d'abord, nous devons remarquer que Heidegger entreprend de distinguer les deux types de relation : *l'être-dans* et *l'être-à*. La relation de *l'être-dans* est une relation dans l'espace, et une relation se passe parmi des étants subsistants à l'intérieur du monde.<sup>1187</sup> Mais la relation de *l'être-à* ne peut se produire qu'entre le *Dasein* et ce à quoi il se rapporte.<sup>1188</sup> La première relation, c'est une relation catégoriale, parce qu'elle se passe entre les étants intramondains; mais l'autre relation est existentielle parce qu'elle consiste en une constitution d'être du *Dasein*.<sup>1189</sup> C'est pour cela qu'il importe de saisir le *Dasein* au travers des existentiels. Pour la même raison, on ne peut pas entendre de la même manière les deux expressions suivantes : l'homme est dans la chambre et l'eau est dans le verre. Par la deuxième, on comprend que l'être-sous-la-main (l'eau) est « dans » l'être-sous-la-main (le verre). Dans la première, il y a une autre relation. Pour expliquer la différence entre les deux, Heidegger a recours à l'étymologie. L'expression *in-sein* (être-à) signifie, selon lui, « être-auprès de », « séjourner auprès de », « habiter chez... », « être familier avec... »<sup>1190</sup>. Ici il y a donc une relation de proximité qui est irréductible à la simple contiguïté spatiale. Les étants intramondains n'ont pas entre eux de telles relations de proximité, parce qu'ils sont *sans monde*. Ce sujet — sur lequel on se concentrera plus tard — est profondément élaboré dans l'important cours intitulé *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, le deuxième ouvrage fondamental de Heidegger après *Sein und Zeit*. Cependant, le *Dasein* a aussi un corps, mais sa spatialité n'est pas à entendre comme une propriété de son corps. Au contraire, sa spatialité est celle d'un existant.<sup>1191</sup>

---

<sup>1184</sup> ET [13 : 60].

<sup>1185</sup> ET [12 : 53].

<sup>1186</sup> ET [12 : 56-57].

<sup>1187</sup> ET [12 : 53-54].

<sup>1188</sup> Ibid.

<sup>1189</sup> Ibid.

<sup>1190</sup> ET [12 : 54].

<sup>1191</sup> ET [12 : 56].

Puisque l'être-à caractérise la structure du *Dasein*, il s'engage déjà dans le monde. Le rapport au monde du *Dasein* se détermine comme *préoccupation* (*Besorgen*) nommée par Heidegger.<sup>1192</sup> Ce rapport est alors pratique, mais n'est pas théorique.<sup>1193</sup> Mais Heidegger dira que, puisque le *Dasein* se découvre toujours au milieu des choses, il incline à se comprendre soi-même et le monde comme une chose. À partir de là, l'homme réduit sa relation avec le monde à *la relation sujet-objet* ; et en même temps la connaissance du monde est réduite à la seule relation sujet-objet.<sup>1194</sup> Mais cette interprétation ce n'est pas juste, défend Heidegger. Tout d'abord, il n'y a pas un sujet isolé : le *Dasein* est d'emblée *au-monde* antérieur à toute connaissance.<sup>1195</sup> Il y a là une relation pratique, non pas théorique. Heidegger indique que « le connaître est un mode du *Dasein* comme être-au-monde. »<sup>1196</sup> Il n'y a pas alors d'un côté l'intériorité du sujet, et de l'autre côté l'extériorité de l'objet. Si on pose « le connaître » comme une relation entre l'intériorité du sujet et l'extériorité de l'objet, on ne se rend pas compte de la structure ontologique de l'être-au-monde. Dans ce cas, par opposition au propos de Descartes « je pense, donc je suis », comme le dit M. Zarader, on dit « que je connaisse ou pas, de toutes façons je suis au monde »<sup>1197</sup>.

Dans ce chapitre, nous analysons d'abord le monde ambiant, et nous parvenons ainsi au phénomène du monde. Partant, nous essayons de clarifier la mondanéité du monde en général. Enfin, nous analysons la révélation du monde chez Heidegger en tant que sens et non-significativité.

### 1. 1. Du monde ambiant révélé comme phénomène à la mondanéité du monde

Ces explications nous permettent donc d'aborder l'analyse du premier pôle de l'être-au-monde. C'est lui qui nous intéresse dans cet exposé. Ses deux autres pôles nous intéresseront aussi dans la mesure où ils nous permettent de bien comprendre ce que Heidegger entend par le « monde ». Tout d'abord on peut dire qu'il va de soi qu'il y a un monde et même que nous y sommes insérés. Mais sur quoi repose cette

---

<sup>1192</sup> ET [12 : 57].

<sup>1193</sup> ET [13 : 61-62].

<sup>1194</sup> ET [13 : 60-61].

<sup>1195</sup> Ibid.

<sup>1196</sup> ET [13 : 61].

<sup>1197</sup> M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris : J. Vrin, 2012, p. 113.

évidence ? Que désignons-nous lorsque nous parlons du « monde » ? Est-ce un synonyme d'univers ? Il s'agit donc de se demander comment cet étant que l'on nomme « monde » est possible. Quel genre d'étant est le monde ? Autour de ces questions, nous essayons de mettre en lumière ce qu'est le monde chez Heidegger.

### 1. 1. 1. La préoccupation et le monde non-révéle

On doit d'abord rappeler que la méthode, pour Heidegger, est phénoménologique.<sup>1198</sup> Dans ce cas précis, il faut décrire le « monde » comme

---

<sup>1198</sup> L'expression « phénoménologique » n'est pas, selon Heidegger, un « courant » philosophique ni une « école », mais signifie un *concept méthodique* (*Methodenbegriff*). Pour cela, la phénoménologie ne caractérise pas le *quid* réel des objets de la recherche philosophique, mais leur *manière*. Selon Heidegger et aussi pour Husserl, le terme « phénoménologie » exprime une maxime qui peut donc être formulée ainsi : « aux choses mêmes (*Zu den Sachen selbst*) ! » : « le titre 'phénoménologie' exprime une maxime qui peut donc être formulée ainsi : 'aux choses mêmes !', par opposition à toutes les constructions en l'air, les trouvailles fortuites, par opposition à la réception de concepts légitimés de manière purement apparente, et aux pseudo-questions qui s'imposent souvent durant des générations à titre de 'problèmes' » („Der Titel „Phänomenologie“ drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann : „ zu den Sachen selbst! “-entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als „ Probleme“ breitmachen“) ». ET [7 : 28].

Cette maxime signifie pour à la fois Husserl et Heidegger qu'il convient de se débarrasser de toute théorie ou de toute pré-conception, et qu'il convient de se tourner vers la chose même. « Phénoménologique » signifie un mode d'accès à la chose, une manière de la considérer. Pour qu'il découvre la vraie signification du terme « phénoménologique », Heidegger analyse deux composantes « phainomenon » et « logos » de phénoménologie. Phainomenon signifie : ce qui se montre, le se-montrant, le manifeste. Le phénomène, c'est le se-montrant-de-soi-même (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), le se-montrant-par-soi-même. Heidegger a différencié le phénomène de l'apparence (*Schein*), parce que les choses peuvent se montrer *autres* qu'elles ne sont. L'apparence trouve son fondement dans le phénomène. De plus, Heidegger les différencie tous les deux de l'*Erscheinung* (l'apparition). L'apparition est le signe visible d'un invisible, c'est le symptôme. L'apparition comme l'apparence présuppose le phénomène. C'est pourquoi on ne doit pas définir le phénomène comme une sorte d'apparition : « les phénomènes ne sont donc *jamaïs* des apparitions (*Erscheinung*), tandis que toute apparition est bel et bien assignée à des phénomènes („Phänomene sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene.“) ». ET [7 : 30].

Jusqu'ici, on vient d'expliquer le concept *formel* de phénomène. Heidegger présentera le concept *phénoménologique* de phénomène après avoir analysé une autre composante du mot phénoménologie : le *logos*. Que signifie *logos* ? Comme le dit J. Greisch, « si on veut comprendre la nature véritable du *logos*, il faut encore accepter de parler et penser grec. » (Jean Greisch, **Ontologie et Temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit**, PUF, 2003, p. 104). Heidegger part d'un constat : chez Platon et Aristote, le concept de *logos* est plurivoque : la raison, le jugement, le concept, la définition, le fondement et le rapport. Mais Heidegger cherche la signification fondamentale de *logos* dont les autres significations peuvent être dérivées. Il la décèle dans la parole dont la fonction est de faire voir et de rendre manifeste. Donc le *logos* fait voir quelque chose comme ce qu'il est, il fait voir ce dont il parle. Telle est la base. Comme la pose M. Zarader, nous pouvons poser aussi la question suivante : « si le phénomène est ce qui se montre en soi-même, ce qui se manifeste, pourquoi donc a-t-il besoin que le *logos* le fasse voir, c'est-à-dire le rende manifeste ? » (M. Zarader, op. cité., p. 61).

À partir de l'interprétation de Heidegger concernant « phénomène » et « logos », nous remarquons un rapport intime entre ce qui est pensé sous ces deux termes. « Phénoménologie veut donc dire : apophainesthai ta phainomena : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre, tel qu'il se montre à partir de lui-même ». ET [7 : 34]. Selon Heidegger, tel est le sens formel de la recherche qui se donne

phénomène. Cela veut dire qu'il faut le décrire tel qu'il se montre. À partir de là, on peut énumérer tout ce qui est à l'intérieur du monde : des arbres, des maisons, etc. Selon Heidegger, étant donné que cette description reste rivée à l'étant, elle est pré-phénoménologique et ontique.<sup>1199</sup> Elle ne nous donne donc pas un accès au mode d'être de ces étants, ni à celui du monde.<sup>1200</sup> Heidegger confirme ici que ce qui est recherché, c'est l'être.<sup>1201</sup> On peut alors déterminer ontologiquement l'être de ces

---

pour nom phénoménologie, et cela exprime la maxime formulée plus haut : « droit aux choses mêmes ! ». À la question posée plus haut, Heidegger répond par une nouvelle définition de la phénoménologie à travers le « concept phénoménologique »

Formellement, le concept formel du phénomène permet d'appeler phénoménologie toute mise en lumière de l'étant tel qu'il se montre par lui-même. Quand le concept formel du phénomène est déformalisé en concept phénoménologique, ce que la phénoménologie a à « faire voir », c'est ce qui, d'abord et le plus souvent, ne se montre justement pas. Heidegger explique cela ainsi : « ...Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent (,...*Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.*“) ». ET [7 : 35]. Dans la problématique heideggérienne, ce qui se montre, c'est l'étant, tandis que ce qui reste occulté tout en accompagnant ce qui montre, c'est son *être*. Autrement dit, la détermination positive et concrète du « phénomène phénoménologique » qui est définit comme suit : « ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière *'dissimulée'*, ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'*être* de l'étant ». (Ibid.). Et aussi lorsque Heidegger écrit : « le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés » (Ibid.), il déclare que le type de phénomène que la phénoménologie doit prendre pour objet, ce n'est pas l'étant en tant qu'il se montre, mais c'est l'être en tant qu'il doit être montré.

*Ontologie* en tant que la détermination de l'être de l'étant et *phénoménologie* se confondent donc absolument. « L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie (ontologie ist nur als phänomenologie möglich) » (Ibid), la réciproque est encore vraie pour Heidegger : « comme le phénomène au sens phénoménologique est toujours seulement ce qui constitue l'être, et que l'être est toujours être de l'étant, ... („*Weil Phänomen im phänomenologischen Verstande immer nur das ist, was sein ausmacht, Sein aber je Sein von Seiendem ist, ...*“) ». ET [7 : 37].

La phénoménologie n'a pas donc non plus pour tâche de reconduire toute donation aux opérations ou fonctionnements de la subjectivité transcendante qui est considérée par Husserl à l'origine de toute position d'être. Heidegger n'identifie pas le phénomène au « vivre pur comme fait », à savoir à « la factum d'une donation, d'une manifestation à la conscience, qui est tout à fait indépendant du statut ontologique de *ce qui* se donne ou se manifeste » (Alexander Schnell, **De l'Existence ouverte au Monde fini : Heidegger 1925-1930**, Paris : J. Vrin, 2005, p.23). Heidegger sollicite ou interroge les phénomènes en direction de leur manière d'être, de leur « comment ». C'est pourquoi Heidegger ne se réclame pas de l'ontologie traditionnelle, mais d'*ontologie* qui poserait la question du sens de l'être, et qui se proposerait à la résoudre en usant d'une méthode phénoménologique. La phénoménologie ne peut que se réaliser comme ontologie.

<sup>1199</sup> ET [14 : 63].

<sup>1200</sup> Ibid.

<sup>1201</sup> Ibid.

L'utilisation concrète de la méthode phénoménologique est sur la question de l'être. Heidegger dit que cette question met en œuvre trois termes : le questionné, l'interrogé et le demandé. ET [2 : 5-6]. Le *questionné*, c'est ce qui est recherché. Tout chercher reçoit son orientation préalable de ce qui est cherchée. Autrement dit, avec le questionné la question reçoit sa « démarche ». Le questionné n'est donc pas l'« objet » recherché, mais plutôt l'horizon dans lequel la question doit s'inscrire. Mais à partir de là, on ne peut pas dire ce qu'une question veut dire. C'est pourquoi l'horizon ne suffit pas pour que la question soit véritablement une question. Outre le questionné, elle a besoin aussi d'un élément sur lequel elle peut interroger. Avec l'*interrogé*, la question parvient à sa conceptualité propre. Enfin ce qui constitue ainsi le résultat de cette dernière, c'est le *demandé*. Dans la question de l'être,

étants — soit les choses naturelles, soit les choses « pourvues de valeur » — , c'est-à-dire par exemple comme substantialité.<sup>1202</sup> Ici il s'agit de l'interprétation ontologique. Mais cette interprétation comme la description présuppose le phénomène « monde ». Dans les deux cas, on ne peut pas trouver une voie d'accès au monde. Heidegger dit :

« *Ni la description ontique de l'étant intramondain, ni l'interprétation ontologique de l'être de cet étant ne touchent, comme telles, au phénomène 'monde'.* Dans l'un et l'autre modes d'accès à l' 'être objectif', le 'monde' est déjà — et diversement — 'présupposé' ».<sup>1203</sup>

De même qu'il n'y aurait pas de *Dasein* s'il n'était pas d'emblée en rapport au monde, de même il n'y aurait pas de monde s'il n'était d'emblée pour un *Dasein*. De ce fait, décrire phénoménologiquement le monde, c'est décrire le monde tel qu'il est pour et par le *Dasein*.<sup>1204</sup> Mais avant de faire cela, il faut un peu s'arrêter sur la structure de la priorité de *Dasein*.

Le *Dasein* a, souligne Heidegger, une primauté multiple sur autre étant. Il l'explique à travers trois aspects : ontique, ontologique, et ontico-ontologique. Puisque le *Dasein* est déterminé en son être par l'existence, sa première primauté est ontique ; et pour qu'il ait un rapport à l'être en tant que tel, sa seconde primauté est ontologique.<sup>1205</sup> Par ses deux primautés, le *Dasein* entend aussi l'être des autres étants

---

le questionné c'est *l'être*, l'interrogé c'est l'étant qui est saisi par Heidegger terminologiquement comme *Dasein*, et le demandé c'est le sens de l'être. Donc l'analyse de la structure de la question permet à Heidegger d'aborder la notion de l'être sans présupposer au préalable un « sujet » ou une « conscience ».

<sup>1202</sup> ET [14 : 63].

<sup>1203</sup> I ET [14 : 64].

„*Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen ‚Welt‘.* In beiden Zugangsarten zum ‚objektiven Sein‘ ist schon und zwar in verschiedener Weise ‚Welt‘ ‚vorausgesetzt‘.“

<sup>1204</sup> ET [14 : 63-64].

<sup>1205</sup> ET [4 : 13].

Heidegger nomme le *Dasein* comme « existence » : « l'être lui-même, par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons existence... („*Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wie Existenz...*“) » ET [4 : 12]. La définition heideggérienne de cette notion n'a rien à voir avec l'opposition *existentia/essentia* dans les ontologies traditionnelles. Alors quelle acception nouvelle et différente cette notion reçoit-elle dans le vocabulaire heideggérien ?

Heidegger indique que le terme « existentia » n'a pas la signification traditionnelle de *existentia*, parce que ce dernier équivaut, selon lui, à *être-sous-la-main* (*Vorhandenheit*) qui signifie l'étant incompatible avec le caractère du *Dasein*. Mais par l'existence, Heidegger désigne le caractère du *Dasein*. Pour cette raison, Heidegger dit que « l' 'essence' de cet étant tient dans son (avoir) à être. La quiddité (*essentia*) de cet étant doit, (...), se concevoir à partir de son être (*existentia*). » ET [4 : 42]. À partir de cela, « l' 'essence' du *Dasein* tient dans son existence » (*Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz*), ajoute-il. « Exister » veut donc dire autre chose que « avoir lieu », mais « exister »

qu'il n'est pas lui-même. C'est pourquoi il est la condition ontique et ontologique de la possibilité de toute ontologie ; et c'est sa troisième primauté en tant qu'ontico-ontologique.<sup>1206</sup> Heidegger déclare donc que le privilège ontico-ontologique de la question de l'être, se montre sur la base de la primauté ontico-ontologique du *Dasein*. Heidegger explique cela ainsi :

« La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être. »<sup>1207</sup>

Comme nous l'avons déjà dit, dans la constitution ontique de l'être du *Dasein*, il y a une compréhension de l'être en général. Mais cette compréhension est pré-ontologique, puisqu'elle n'est pas encore explicite. La « tendance » qui est appelée

---

signifie « avoir à être ». En d'autres mots, par l'« exister » Heidegger comprend « l'être hors de soi » ou « le se tenir vers la possibilité de l'être ». Alors, dans la définition heideggérienne du terme « existence », il ne peut plus être opposé au terme « essence ». Cela veut dire qu'on ne lui attribue pas un certain nombre de propriétés *essentielles*.

Comme l'essence de cet étant consiste en ceci qu'il a, à chaque fois, à être son être en tant que sien, Heidegger a choisi le titre *Dasein* comme expression ontologique pure pour désigner cet étant. Donc, le *Dasein* s'entend soi-même toujours à partir de son existence, d'une possibilité de soi-même, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même. « Ces possibilités, ou bien le *Dasein* les a choisies lui-même, ou bien il y est tombé, ou bien il a chaque fois déjà grandi en elles. » ET [4 : 12]. Et sous la forme d'une saisie ou d'une omission de la possibilité, l'existence est toujours et seulement décidée par le *Dasein* lui-même. La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même. L'entente alors directrice de soi-même, Heidegger l'appelle l'*entente existentielle*.

Heidegger différencie *existentielle* d'*existential*. Cette différence concerne aussi la différence ontique et ontologique de *Dasein*. Pour que le *Dasein* ait un rapport à lui-même, à son propre être, il a un privilège ontique ; mais pour que le *Dasein* ait un rapport à l'être, il a un privilège ontologique. Ce qui caractérise l'étant est donc dit ontique, mais ce qui caractérise l'être est dit ontologique. En ce qui concerne le *Dasein*, comme le suggère M. Zarader, « ce qui le qualifie dans sa dimension ontique est dit existentiel, ce qui le qualifie dans sa dimension ontologique est dit existential » (M. Zarader, op. cit., p. 54). C'est pourquoi selon Heidegger, « la question de l'existence est une 'affaire' ontique du *Dasein*. » ET [4 : 12]. L'existentiel désigne un choix de vie de *Dasein*, mais l'existential désigne toujours une structure d'être de *Dasein*. L'ensemble cohérent des structures de l'existence, Heidegger l'appelle l'existentialité. Et il dit que son analytique a donc le caractère d'entente non pas existentiel, mais *existential* ET [4 : 12-13]. Heidegger nomme des déterminations d'être d'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*, des *catégories*. ET [9 : 44]. Donc, selon lui, les *existenciaux* sont au *Dasein*, mais les *catégories* sont à l'être-sous-la-main.

La tâche de l'analytique existentielle s'emploie à distinguer et à analyser les structures du *Dasein*, ses existenciaux. Comme le dit E. Blanquet, l'analytique existentielle cherche à constituer une démarche pour comprendre comment *Dasein* est celui que se tient en permanence dans un rapport à l'être (Edith Blanquet, **Apprendre à Philosopher Avec Heidegger**, Paris : ellipses, 2012, p.52). C'est pourquoi l'analyse existentielle ne vise pas seulement un étant particulier à côté d'autres étants, elle concerne un étant qui, parce qu'il a la possibilité de comprendre son propre être, a aussi la possibilité de comprendre l'être des étants qu'il n'est pas lui-même. De plus, parce que dans la constitution ontologique de l'être de *Dasein* il y a bien déjà l'idée de l'être, l'analytique du *Dasein* dépend donc aussi de l'élaboration préalable de la question du sens de « être » en général.

<sup>1206</sup> ET [4 : 14].

<sup>1207</sup> ET [4 : 15].

„...Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum *Dasein* selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.“

par Heidegger, c'est la compréhension pré-ontologique de l'être. De là naît donc la question de l'être toujours pré-compris. Par conséquent, pour élaborer cette question, c'est le *Dasein* qui doit être en premier lieu interrogé ontologiquement.<sup>1208</sup> Comme le propose M. Zarader, poser la question de l'être, chercher à élaborer une ontologie bien comprise, ou à fonder les ontologies existantes, c'est exploiter la possibilité qui appartient au *Dasein* même.<sup>1209</sup> À partir de cela, « l'analytique existentielle est ontologie fondamentale ». On peut l'entendre ainsi : si l'on veut élaborer la question de l'être et par là fonder toutes les ontologies, le *Dasein* doit être interrogé quant à son être. Mais pour empêcher un malentendu, il faut dire qu'il n'y a pas ici de subjectivité, mais qu'il s'agit plutôt de l'interdépendance. Pour l'instant il faut dire que Heidegger pense de plus en plus le *Dasein* à partir de l'être, et l'être à travers le *Dasein*.

Il importe de préciser que la primauté ontique et ontologique du *Dasein* a un rôle prépondérant pour l'élaboration de la question du sens de l'être en général. Mais ici une difficulté fondamentale surgit : il n'y a pas de passage immédiat de la compréhension pré-ontologique à l'élaboration ontologique proprement dite. Heidegger explicite cela ainsi :

« Certes, ontiquement, le *Dasein* n'est pas seulement proche, ou même le plus proche – mais nous le sommes même nous-mêmes. Néanmoins, ou plutôt pour cette raison même, il est ontologiquement le plus lointain. »<sup>1210</sup>

« Le *Dasein* est ontiquement 'au plus près' de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant pré-ontologiquement étranger à lui-même »<sup>1211</sup>

Comment entendre ces deux citations ? Le *Dasein* nous est donné plus immédiatement que tout autre étant, puisque nous le sommes nous-mêmes. C'est pourquoi Heidegger déclare que « ontiquement », le *Dasein* est « le plus proche » ou encore « au plus près de lui-même ». De plus, le *Dasein* se caractérise par une compréhension pré-ontologique de son être, et c'est pourquoi Heidegger écrit : « sans être pré-ontologiquement étranger à lui-même ». Mais que le *Dasein* nous soit donné

---

<sup>1208</sup> ET [4 : 14].

<sup>1209</sup> M. Zarader, op. cité., p. 60.

<sup>1210</sup> ET [5 : 15].

„...Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste- wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste...“

<sup>1211</sup> ET [5 : 16].

„...Dasein ist ihm selbst ontisch ‚am nächsten‘, ontologisch am fernsten, aber vorontologisch doch nicht fremd“

et ait une compréhension pré-ontologique ne suffit pas pour accéder à son être. Donc le *Dasein* est « ontologiquement le plus lointain ». Son être lui demeure caché. Autrement dit, son être ne lui est pas donné immédiatement. Bien au contraire il se dérobe à lui. Pourquoi ? Le *Dasein* a, « conformément au mode d'être qui lui appartient », une tendance à entendre son propre être en partant des étants, en partant du « monde ». <sup>1212</sup> Heidegger ajoute la phrase suivante :

« Dans le *Dasein* lui-même, donc dans sa propre compréhension d'être, il y a ce que nous mettrons en lumière comme réflexion ontologique (*ontologische Rückstrahlung*) de la compréhension du monde sur l'explication du *Dasein* » <sup>1213</sup>

La réflexion, ce n'est pas la réflexion. Comme le dit J. Greisch, il y a une distinction entre « réflexion » et « réflexion » qui marque la différence fondamentale entre le statut du sujet chez les philosophies de la réflexion et dans l'analytique existentielle. <sup>1214</sup> Disons provisoirement que le *Dasein* est toujours déjà *hors* de lui-même, *auprès* des choses. On reviendra sur ce point plus tard. Maintenant, on a besoin d'une voie d'accès au *Dasein*. Heidegger explique cet accès ainsi :

« Bien plutôt le mode d'accès et d'explicitation doit-il être choisi de telle manière que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même. Or ce mode doit bel et bien montrer cet étant en ce qu'il est de prime abord et le plus souvent, dans sa quotidienneté moyenne. Et sur la base de celle-ci, ce ne sont pas des structures arbitraires et fortuites qui doivent être dégagées, mais des structures essentielles, qui se maintiennent, à titre de déterminations de son être, dans tout mode d'être du *Dasein* factice. C'est donc dans la perspective de la constitution fondamentale de la quotidienneté du *Dasein* qu'il convient d'entreprendre la mise en relief préparatoire de l'être de cet étant. » <sup>1215</sup>

---

<sup>1212</sup> ET [5 : 15-16].

<sup>1213</sup> Ibid.

„Im *Dasein* selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die *Daseins*auslegung aufweisen werden“

Vezin a traduit « Rückstrahlung » par la réverbération.

<sup>1214</sup> Jean Greisch, op. cité., p. 91.

<sup>1215</sup> ET [5 : 16-17].

“...Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es zunächst und zumeist ist, in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit. An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen *Daseins* sich als seinsbestimmende durchhalten. Um Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des *Daseins* erwacht dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden.“

L'accès à l'être du *Dasein* passe par l'explication de « la constitution fondamentale de sa quotidienneté ». On ne doit pas appliquer à cet être des catégories empruntées à d'autres domaines, mais le laisser se montrer à partir de lui-même tel qu'il est « de prime abord et le plus souvent (*zunächst und zumeist*) ».

Mais comment entendre cette « constitution fondamentale de la quotidienneté du *Dasein* ». On se concentrera sur ce point plus tard en analysant le monde. Mais pour l'instant disons que l'être de l'homme ne se révèle pas que dans le domaine de l'art, de la religion..., mais, en premier lieu, dans les attitudes les plus quotidiennes. D'après Heidegger, la quotidienneté moyenne a été toujours franchie d'un saut dans l'explication du *Dasein* tandis qu'elle constitue ce qu'il est ontiquement le plus souvent.<sup>1216</sup> Ici il faut s'en tenir précisément à la définition ontologique du terme « quotidienneté », parce que, selon lui, il ne s'agit pas ici d'une connotation moralisante. Il dira que la quotidienneté est un caractère phénoménal positif du *Dasein*.<sup>1217</sup> Si on voudrait analyser le *Dasein* sans lui imposer une « grille de lecture », on doit le faire à partir de ses attitudes habituelles, c'est-à-dire de sa quotidienneté. Pourtant, l'interprétation du *Dasein* dans sa quotidienneté ne s'identifie pas à la description d'un stade primitif du *Dasein* dont la connaissance peut être dispensée empiriquement par l'anthropologie ; au contraire, la quotidienneté est un mode d'être du *Dasein* qui « se meut au sens d'une culture hautement développée et différenciée ». <sup>1218</sup>

Quand on revient à la citation donnée ci-dessus, comment comprendre le « préparatoire » ? Nous pouvons l'analyser en tenant compte de ce qui est incomplète et provisoire dans le paragraphe suivant : « l'analyse du *Dasein* est non seulement incomplète, mais encore et avant tout *provisoire* ». <sup>1219</sup> Incomplète, car il ne s'agit pas ici d'une ontologie exhaustive du *Dasein* ; l'analytique existentielle ne met en lumière l'être du *Dasein* que pour autant qu'il peut éclairer le sens de l'être en général.<sup>1220</sup> Et provisoire, car elle se limite à faire avant tout émerger l'être de cet étant sans en interpréter le sens.<sup>1221</sup> C'est pourquoi son rôle est plutôt de préparer le dégagement de l'horizon en vue de l'explication de l'être plus originale. <sup>1222</sup>

---

<sup>1216</sup> ET [9 : 43].

<sup>1217</sup> Ibid.

<sup>1218</sup> ET [11 : 51].

<sup>1219</sup> ET [5 : 17].

<sup>1220</sup> Ibid.

<sup>1221</sup> Ibid.

<sup>1222</sup> Ibid.

Après ces explications sur le *Dasein*, on peut revenir maintenant sur la thèse heideggérienne selon laquelle il n'y aurait pas de *Dasein* s'il n'était pas d'emblée en rapport au monde, et il n'y aurait pas de monde s'il n'était d'emblée pour un *Dasein*. En ce sens, peut-on dire que le monde est subjectif ? Selon Heidegger, cette question est une fausse question. Bien sûr, il y a un monde commun; mais s'il est commun ou privé, chaque monde se révèle lui-même au *Dasein*. Pour cette raison, il y aura des « mondes » dont chacun se comprend en fonction de la relation que le *Dasein* entretient avec lui. Même s'il n'y a pas de monde en soi, Heidegger ne cherche pas celui-ci ni celui-là, mais *la mondanéité du monde en général*.<sup>1223</sup>

Pour clarifier la confusion résultant de la pluralité du sens du mot « monde » et la structure de sa mondanéité, Heidegger obtient les quatre sens possibles du « monde » qui se distribuent en deux groupes. Dans le premier groupe, le monde peut être défini à partir des étants intramondains. Il désigne alors la totalité de l'étant, qu'elle soit appréhendée dans l'ordre ontique : c'est-à-dire qu'on entend par monde tous les étants, ou dans l'ordre ontologique, c'est-à-dire qu'on entend par monde tous les étants d'un certain genre comme monde du mathématicien. Dans le deuxième groupe, le monde peut être défini à partir du *Dasein*.<sup>1224</sup> Comme dans le premier cas, le monde peut encore se comprendre en un sens ontique et ontologique. Appréhendé de façon ontique le monde a une signification existentielle pré-ontologique.<sup>1225</sup> Cela veut dire que le monde se définit comme lieu familier où un *Dasein* factif « vit » en tant que tel et qui s'entend comme monde privé, monde public.<sup>1226</sup> Appréhendé de façon ontologique, le mot monde signifie ici la *mondanéité*.<sup>1227</sup> Comme le dit M. Zarader, la mondanéité se comprend comme « un horizon transcendantal ». <sup>1228</sup> Exprimé en termes heideggériens :

« ...La mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des 'mondes' particuliers, mais elle implique l'*a priori* de la mondanéité en général... ».<sup>1229</sup>

---

<sup>1223</sup> ET [14 : 64].

<sup>1224</sup> ET [14 : 64-65].

<sup>1225</sup> ET [14 : 65].

<sup>1226</sup> ET [14 : 65].

<sup>1227</sup> Ibid.

<sup>1228</sup> M. Zarader, op. cité., p. 118.

<sup>1229</sup> ET [14 : 65].

„...Die Weltlichkeit selbst ist modifikabel zu dem jeweiligen Strukturorganen besonderer ‚Welten‘, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt“.

Le phénomène de la mondanéité a été manqué, selon Heidegger, par l'ontologie traditionnelle.<sup>1230</sup> À sa place, elle a cherché à interpréter le monde en partant de l'étant intramondain, et même en partant d'un certain mode sans l'être originel de l'étant intramondain.<sup>1231</sup> C'est pourquoi Heidegger s'emploiera à mettre au jour la mondanéité, mais pour faire cela il se concentrera sur le monde du *Dasein* qui montre la première signification en deuxième groupe.<sup>1232</sup> Quel est le « point de départ correct » pour faire cela ? Rappelons que l'essence du *Dasein* est l'être-au-monde. Et puisqu'il n'y a pas déjà une méthode, il va partir du monde ambiant qui est le monde plus immédiat du *Dasein*. Enfin, par conséquent, il arrivera à l'idée de la mondanéité du monde.

Heidegger part de l'être de l'étant se rencontrant dans le monde ambiant pour expliciter sa structure. La présentation phénoménologique de l'être de cet étant s'effectuera au fil directeur de l'être-au-monde quotidien.<sup>1233</sup> Heidegger l'appelle le *commerce/l'usage* (*Umgang*)<sup>1234</sup> du monde, en d'autres termes la préoccupation.<sup>1235</sup> Il faut éclairer la notion de la préoccupation puisqu'on veut mettre en lumière ce que Heidegger entend par le monde ambiant.

Tout d'abord, il faut rappeler que la préoccupation n'est pas réduite à l'activité théorique ; au contraire, la préoccupation se définit par opposition à la pure et simple connaissance, dit Heidegger.<sup>1236</sup> Quand on éclaire donc l'être de l'étant rencontré dans la préoccupation, on ne peut pas partir de la connaissance théorique, parce que cet étant n'est pas un objet de la connaissance théorique, ou contemplative. Cet étant est ce dont on se sert, qu'on produit, .... C'est pourquoi l'analyse de l'être de cet étant est pré-thématique.<sup>1237</sup> Il s'agit alors ici d'explicitier cette compréhension pré-thématique.

Heidegger indique que les étants qui s'offrent à nous dans la préoccupation, ne sont pas les choses. Il nous rappelle ici le terme *pragmata*. Les Grecs l'utilisaient pour les « choses » dans la préoccupation, pour appeler les étants en question ; mais selon lui, de ce point de vue ontologique ils les déterminaient « d'emblée » comme de «

---

<sup>1230</sup> Ibid.

<sup>1231</sup> Ibid.

<sup>1232</sup> Ibid.

<sup>1233</sup> ET [14 : 66].

<sup>1234</sup> ET [15 : 67]. Le terme *Umgang* est traduit par l'*usage* (Martineau) et par le *commerce* (Vezin).

<sup>1235</sup> Ibid.

<sup>1236</sup> ET [15 : 67].

<sup>1237</sup> Ibid.

pures et simples choses ». <sup>1238</sup> Heidegger les appelle l'outil (*Zeug*). <sup>1239</sup> Et ce qui constitue un outil comme outil c'est l'ustensilité (*Zeughaftigkeit*). <sup>1240</sup> Il faut dégager donc le mode d'être de l'outil. Quelles sont les différentes déterminations de l'être-outil ? Heidegger les explique :

« Un outil, en toute rigueur cela n'existe pas. A l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement 'quelque chose pour... ». Les diverses guises du 'pour...' comme le service, l'utilité, l'employabilité ou la maniabilité constituent une totalité d'outils. Dans la structure du 'pour...' est contenu un renvoi de quelque chose à quelque chose. ...Avant tel ou tel outil, une totalité d'outils est à chaque fois déjà découverte. » <sup>1241</sup>

À partir de cette citation, on voit d'emblée qu'il n'y a pas d'outil isolé. Il sert à quelque chose, et il est déterminé par la structure de renvoi. Un outil n'est donc que dans une totalité d'outils qui lui permettent d'être ce qu'il est. Autrement dit, tout outil s'insère dans un complexe d'outils. La totalité est nécessairement antérieure à l'élément, parce qu'il prend son sens de la totalité. Par exemple, le marteau prend son sens par rapport au clou, à la planche, ... D'ailleurs, l'outil renvoie aussi au *Dasein* pour lequel il est fait. Cependant, il ne faut pas entendre cette phrase « par essence l'outil est 'quelque chose qui est fait pour...' », comme le dit J. Greisch, dans le cadre de la compréhension « utilitariste » ou « instrumentaliste ». <sup>1242</sup>

Heidegger utilise un autre terme pour distinguer le mode d'être de l'outil de celui de la simple chose. Ce terme, c'est l'*être-à-portée-de-la-main* (*Zuhandenheit*). <sup>1243</sup> Ce que le *Dasein* rencontre donc dans la préoccupation est un étant tout à fait particulier. Il ne se donne que dans l'usage ; au contraire il ne peut pas se découvrir au regard théorique. Cependant il y a une manière de voir spécifique dans la préoccupation. Heidegger l'explique ainsi :

---

<sup>1238</sup> ET [15 : 68].

<sup>1239</sup> Ibid.

<sup>1240</sup> ET [15 : 68].

Le terme "Zeugheit" est traduit par l'*ustensilité* (Martineau) et par l'*usualité* (Vezin).

<sup>1241</sup> ET [15 : 68-69].

„Ein Zeug ‚ist‘ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft ‚etwas, um zu...‘, Die verschiedenen Weisen des ‚Um-zu‘ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur ‚Um-zu‘ liegt eine Verweisung von etwas auf etwas.....Vor diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.“

<sup>1242</sup> J. Greisch, op. cité., p. 131.

<sup>1243</sup> ET [15 : 69].

« Le regard qui n'avise les choses que 'théoriquement' est privé de la compréhension de l'être-à-portée-de-la-main. Cependant, l'usage qui se sert de... qui manie n'est pas pour autant aveugle, il possède son mode propre de vision qui guide le maniement et procure (à l'outil) sa choseité spécifique. L'usage de l'outil se soumet à la multiplicité de renvois du 'pour...'. La vue propre à cet ajointement est la *circon-spection (Umsicht)*\*.»<sup>1244</sup>

Comment comprendre l'*Umsicht* ? Heidegger dit que le comportement pratique n'est pas athéorique, mais il inclut une manière de voir spécifique. Il la nomme *Umsicht*. Comme le dit M. Zarader, « l'*Umsicht* est une vue qui se soumet à la structure du pour, à l'ensemble du système de renvois où l'outil peut fonctionner comme cet outil-là ». <sup>1245</sup> En conséquence, la préoccupation voit et « connaît » de manière spécifique. Dans la vue, l'à-portée-de-la-main ne peut pas être remarqué comme chose, il se fait oublier. Par ailleurs, la « nature » n'est aussi découverte que dans cette perspective. Pour éclairer le monde ambiant, Heidegger décrit le mode d'être de l'étant rencontré à l'intérieur de ce monde. Après avoir analysé l'être de cet étant (l'outil), il pose cette question : « y a-t-il un chemin qui conduise de l'être de l'outil à la monstration du phénomène du monde ? ». <sup>1246</sup> Et puis il ajoute :

« Le monde n'est pas lui-même un étant intramondain, et pourtant il détermine cet étant à tel point qu'il ne peut faire encontre et, en tant qu'étant découvert, se montrer en son être que pour autant qu'il 'y a' monde. Mais comment 'y a-t-il' monde ? » <sup>1247</sup>

Selon lui, un étant ne peut se montrer en son être que dans l'horizon du monde. Mais comment comprend-on qu'il y a « monde » ? Donc le problème est de savoir comment le monde lui-même peut apparaître au *Dasein*. Rappelons que l'essence du *Dasein* est constituée ontiquement par l'être-au-monde. Alors que le *Dasein* n'est pas dans le monde, il se préoccupe des étants intramondains. Dans le commerce du

---

<sup>1244</sup> Ibid.

„Das nur ‚theoretisch‘ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des ‚Um-zu‘. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.“

\**Umsicht* est traduit par la *circonspection* (Martineau) et par la *discernation* (Vezin).

<sup>1245</sup> M. Zarader, op. cite., p. 126.

<sup>1246</sup> ET [15 : 72].

<sup>1247</sup> Ibid.

„Welt ist selbst nicht ein innerweltlich Seiendes, und doch bestimmt sie dieses Seiende so sehr, daß es nur begegnen und entdecktes Seiendes in seinem Sein sich zeigen kann, sofern es Welt ‚gibt‘. Aber wie ‚gibt es‘ Welt ?“

*Dasein* avec des étants intramondains, Heidegger cherche à y trouver une possibilité de manifestation du monde. Il va la trouver dans les modes déficients de la préoccupation. Il y a, dit Heidegger, trois modes déficients de la préoccupation : l'imposition, l'insistance et la saturation.<sup>1248</sup>

Rappelons que la structure de l'être de l'à-portée-de-la-main en tant que l'outil se définit par « fait pour ». Dans la mesure où il reste donc conforme à sa fonction, il ne se fait pas remarquer. Mais un outil endommagé s'impose à l'attention. Autrement dit, découvert de la sorte inemployable, l'outil se fait remarquer. Cependant il ne devient pas un pur et simple étant-sous-la-main. Tel est le premier mode déficient de la préoccupation que Heidegger nomme l'*Auffälligkeit* (l'imposition).<sup>1249</sup> D'ailleurs, l'usage préoccupé rencontre aussi de l'outil qui fait défaut. Du même coup, les autres outils apparaissent comme importuns. En d'autres termes, l'à-portée-de-la-main devient importun, au point même de sembler perdre le caractère de l'être-à-portée-de-la-main.<sup>1250</sup> Il se révèle comme un être presque sous-la-main. Le second mode est celui de l'*Aufdringlichkeit* (l'insistance). À l'addition de deux modes déficients, le troisième est nommé par Heidegger l'*Aufsässigkeit* (la saturation). Un outil peut ici faire obstacle à l'utilisation d'un autre outil. Avec la saturation, d'une nouvelle manière, l'être-sous-la-main s'annonce sous l'à-portée-de-la-main. Ces trois modes « ont pour fonction d'amener le caractère de l'être-sous-la-main à émerger à même l'à-portée-de-la-main ». <sup>1251</sup> Mais ils ne permettent pas encore de contempler uniquement l'à-portée-de-la-main de le voir comme étant-sous-la-main. <sup>1252</sup> Heidegger cherchait à trouver un éclaircissement du phénomène du monde avec toutes les analyses de la modification de l'à-portée-de-la-main. Donc ici on doit poser cette question : quel est le rapport entre les modes déficients de la préoccupation et l'éclaircissement du phénomène du monde ?

Avec ces analyses, on reste encore, explique Heidegger, à l'être de ce qui est intérieur au monde. Grace à elles, on a quand même une possibilité de saisir le phénomène du monde. Rappelons que la structure de l'être de l'à-portée-de-la-main en tant qu'outil se définit par les renvois. Quand l'outil est impossible à employer, le renvoi est perturbé, et c'est alors qu'il peut apparaître *comme* renvoi. Autrement dit,

---

<sup>1248</sup> ET [16 : 74].

<sup>1249</sup> Ibid.

<sup>1250</sup> Ibid.

<sup>1251</sup> ET [16 : 74].

<sup>1252</sup> Ibid.

dans la perturbation du renvoi, il devient exprès. Heidegger dira qu' « il se manifeste ainsi ontiquement ». Cette manifestation, c'est le système tout entier implicitement présupposé par l'usage de l'outil. Heidegger l'explique comme suit :

« Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue dans la circon-spection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce». <sup>1253</sup>

À partir de là, nous pouvons dire que le monde n'est nullement constitué par les étants intramondains en général. On peut dire que c'est le contraire. L'étant ne se montre comme à-portée-de-la-main qu'à condition que le monde n'apparaisse pas. Inversement le monde apparaît quand l'étant cesse d'être-à-portée-de-la-main. Quoiqu'inaperçu, le monde se manifeste comme ce qui était déjà là, ou ouvert. <sup>1254</sup>

Quand l'outil n'effectue pas sa fonction qui se définit par renvoi, alors le phénomène du renvoi apparaît, comme le dit Heidegger, « de façon schématique ». Avec la manifestation du renvoi en tant que tel, on peut remarquer que le renvoi et le réseau entier de renvois deviennent, en un certain sens, constitutifs de la mondanité elle-même. Donc, en partant de l'analyse de l'étant rencontré dans la préoccupation, nous sommes parvenus à une première approche de la mondanité. <sup>1255</sup> Et ensuite, pour dégager le phénomène du monde, Heidegger continue à approfondir son analyse concernant la compréhension de l'être de l'étant intramondain. Pour faire cela, Heidegger repart de l'être de l'à-portée-de-la-main, avec l'intention cette fois de saisir de manière plus aigüe le phénomène du renvoi lui-même. <sup>1256</sup> Dans ce but, il a choisi le *signe (Zeichen)* qui est un outil déterminé, et qui est comme une modalité particulière du renvoi. <sup>1257</sup>

Un signe est, dit-il, un outil qui consiste à montrer. <sup>1258</sup> L'on peut notamment compter parmi les signes les poteaux indicateurs, les drapeaux. L'on doit donc se poser la question suivante : quelle est la différence exacte entre le renvoi qui caractérise l'outil en général et le montrer qui caractérise le signe en particulier ? Afin d'expliquer cela, Heidegger choisit un signe privilégié, servant de fil conducteur à

---

<sup>1253</sup> ET [16 : 75].

„...Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt. “

<sup>1254</sup> ET [16 : 75].

<sup>1255</sup> ET [16 : 76].

<sup>1256</sup> ET [17 : 77].

<sup>1257</sup> Ibid.

<sup>1258</sup> ET [17 : 77].

l'analyse, au lieu de partir du concept formel comme celui de la relation.<sup>1259</sup> Parmi tout ce qui peut être considéré comme signe, il choisit un type de signe ayant une valeur exemplaire pour tous les autres : l'indicateur de direction de voitures, à l'époque la flèche rouge.<sup>1260</sup> Sa position montre quelle route va emprunter la voiture. Ainsi en tant que signe, cet outil servant à montrer est constitué par un renvoi.<sup>1261</sup> Prenons un exemple pour une comparaison entre l'outil en général et le signe. Le livre est un outil : comme le dit M. Zarader, il n'est pas considéré pour lui-même.<sup>1262</sup> Il nous renvoie à la feuille, à l'encre, à l'écrivain ... et enfin il me renvoie à l'ensemble de mon monde ambiant. La flèche rouge de la voiture est un signe. Elle n'est pas non plus considérée pour elle-même. Elle renvoie par-delà elle-même en me montrant la direction dans laquelle la voiture qui me précède s'apprête à s'engager. Elle me montre la façon dont je dois me comporter. La flèche rouge comme un signe est « à-portée-de-la-main de manière intramondaine au sein du complexe total d'outils des moyens de locomotion et des règlements de circulation », explique-t-il.<sup>1263</sup> La flèche rouge de la voiture a son ustensilité bien définie. On peut donc définir la fonction générale des signes par la formule suivante : « s'orienter dans le monde ambiant ». Finalement, outil et signe sont tous deux des *renvois*. Cependant, Heidegger dit que la structure ontologique du renvoi en tant qu'ustensilité n'est pas la même que la structure ontologique du renvoi en tant que montrer.<sup>1264</sup> Exprimée en termes heideggériens :

« Le signe n'est pas une chose qui se tiendrait avec une autre chose en relation monstrative, *c'est un outil qui rend un complexe d'outils expressément manifeste pour la circon-spection, de telle manière que s'annonce du même coup la mondialité de l'à-portée-de-la-main...* Les signes montrent toujours primairement ce 'dans quoi' l'on vit ce auprès de quoi la préoccupation séjourne et de quoi il retourne alors avec lui. »<sup>1265</sup>

---

<sup>1259</sup> Ibid.

<sup>1260</sup> ET [17 : 78].

<sup>1261</sup> Ibid.

<sup>1262</sup> M. Zarader, op. cité., p. 140.

<sup>1263</sup> ET [17 : 78].

<sup>1264</sup> Ibid.

<sup>1265</sup> ET [17 : 79-80].

„Zeichen ist nicht ein Ding, das zu einem anderen Ding in zeigender Beziehung steht, sondern ein Zeug, das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt, so daß sich in eins damit die Weltmäßigkeit des Zuhandenen meldet...Die Zeichen zeigen primär immer das, ‚worin‘ man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche Bewandnis es damit hat.“

Nous voyons par là qu'un signe n'est pas simplement une chose qui en montre une autre, et il n'est même pas un outil qui renvoie à un autre outil comme le livre renvoie aux feuilles. La chose prise pour signe ne m'apparaît pas d'abord ni comme une simple chose ni comme un outil. Quand elle fonctionne comme signe, elle ne fait que montrer. Au contraire du monde de l'être des outils, la fonction du signe est de « faire remarquer » l'à-portée-de-la-main. Comme le dit J. Greisch, « le signe est d'abord un marqueur, qui veut attirer l'attention ». <sup>1266</sup> Les signes me donnent alors une « vue d'ensemble ». <sup>1267</sup> En me donnant accès au tout, ils me le montrent *comme tel*, c'est-à-dire son *être*. <sup>1268</sup> De ce fait, les signes permettent un éclaircissement du monde ambiant non plus seulement ontique mais *ontologique*. Par les modes déficients de l'outil, on a vu ontiquement le monde ambiant ; mais on le saisit en même temps ontologiquement par le signe.

Nous avons vu que, parce que le renvoi doit devenir ontologiquement le fondement du signe, il ne peut pas donc lui-même être conçu comme signe ; de plus, le renvoi n'est pas la détermination ontique de l'à-portée-de-la-main car il constitue son être-à-portée-de-la-main même. À partir de là, Heidegger se pose les questions suivantes : « en quel sens le renvoi est-il la « présupposition » ontologique de l'à-portée-de-la-main et, s'il est ce soubassement ontologique, dans quelle mesure est-il du même coup un constituant de la mondanéité en général ? » <sup>1269</sup>. Heidegger analyse le passage du monde ambiant à la mondanéité comme telle. Mais comment concevoir cette transition ?

### 1. 1. 2. Le caractère référentiel de l'ustensile et la mondanéité du monde

Jusqu'ici nous avons montré que l'à-portée-de-la-main se présente toujours à nous comme un étant au sein du monde, comme un étant qui appartient à un monde. C'est pourquoi ce qui caractérise l'à-portée-de-la-main comme tel, doit se trouver en relation avec le monde et la mondanéité. Le monde est déjà ouvert en même temps que tout à-portée-de-la-main. Et nous avons vu que les modes déficients de la préoccupation et le signe font apparaître le monde. Enfin, le monde n'est pas une

---

<sup>1266</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 138.

<sup>1267</sup> ET [17 : 79].

<sup>1268</sup> ET [17 : 82].

<sup>1269</sup> ET [17 : 83].

agglomération des étants ; il précède la découverte des étants singuliers. Or, la nouvelle question est de savoir comment penser le rapport entre le monde et l'étant qui se donne à partir de lui. En d'autres mots, comment l'étant apparaît-il à partir du monde ? Et comment expliciter le lien de l'étant au monde ? La réponse de Heidegger à cette question consiste à dire que l'étant est délivré ou libéré en son être. Heidegger formule ainsi la question et sa réponse :

« Or comment le monde peut-il laisser de l'à-portée-de-la-main faire rencontre ? Notre analyse a montré ceci : l'étant rencontré à l'intérieur du monde est libéré en son être pour la circon-spection préoccupée qui tient compte de lui. »<sup>1270</sup>

Le terme « *Fraigabe* » peut être traduit par les mots « délivrance » ou « libération ». Ici, l'idée est qu'il faut laisser l'étant apparaître comme ce qu'il est. Heidegger dit : l'étant est offert à notre préoccupation, il est délivré dans son être. Ici le monde se définirait donc comme ce à partir de quoi des étants peuvent apparaître. Le monde est ce qui les libère.

Comme nous l'avons déjà montré, la constitution de l'outil de l'à-portée-de-la-main est le renvoi. De là, Heidegger pose la question suivante: « comment le monde peut-il libérer en son être l'étant qui a un tel mode d'être, pourquoi est-ce cet étant qui fait d'abord rencontre ? »<sup>1271</sup>. Nous connaissons déjà deux modalités différentes de la référence : l'utilité pour (*Dienlichkeit*), et la destination à un emploi (employabilité) (*Verwendbarkeit*). Comme le souligne W. Biemel, la première est la référence typique de l'outil, et la deuxième est celle du matériau.<sup>1272</sup> Heidegger refuse de déterminer la nature des choses en énumérant leurs qualités. Par exemple, par l'énumération des différentes qualités du marteau, on ne peut pas décrire l'être du marteau en tant qu'outil. Le terme de qualité n'a pas pour fonction de désigner la structure ontologique d'une détermination possible des choses, écrit Heidegger. Poursuivons notre exemple ; l'être du marteau comme outil ne peut pas être défini à partir de sa longueur, de son poids, de la partie métallique, ..., mais il est défini par l'acte de « marteler ». Donc ce service -marteler- que le marteau me rend, c'est son être même. Cependant, selon Heidegger, marteler n'est pas une qualité du marteau. Comme le dit J. Greisch, de nouveau il s'agit ici de faire surgir la différence

---

<sup>1270</sup> ET [17-18 : 83].

„Wir kann Welt Zuhandenes begegnen lassen? Die bisherige Analyse Zeigte: das innerweltlich Begegnende ist für die besorgende Umsicht, das Rechnungtragen, in seinem Sein freigegeben.“

<sup>1271</sup> ET [17-18 : 83].

<sup>1272</sup> Walter Biemel, le **Concept de Monde chez Heidegger**, Paris : J. Vrin, 2005, p. 44

ontologique capitale entre deux modes d'être irréductibles : l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) et l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*).<sup>1273</sup> Au niveau de l'être-sous-la-main, les choses ont des qualités objectives ; au niveau de l'être-à-portée-de-la-main, il n'y a que des « appropriations » et des « inappropriations ». On partage ici le constat de J. Greisch : les qualités peuvent être isolées les unes des autres tandis que les appropriations renvoient les unes aux autres, elles « se relancent » pour ainsi dire : c'est la structure de renvoi.<sup>1274</sup> Ici on rencontre un nouveau terme de Heidegger : la tournure (*Bewandtnis*).<sup>1275</sup> Heidegger l'introduit pour exprimer l'effet universel du renvoi. Que veut dire exactement *Bewandtnis* ? Heidegger l'explique :

« Le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est la tournure. La tournure inclut ceci : laisser retourner de quelque chose avec quelque chose ».<sup>1276</sup>

Autrement dit, une chose est rattachée à une autre, ou elle nous tourne vers une autre. La structure de la tournure, « avec...de... » („*mit...bei...*“), est à notifier par la structure générale du renvoi.<sup>1277</sup> Heidegger prend pour exemple l'atelier, antérieur à l'outil singulier, ou la ferme, antérieure au matériel qu'elle contient.<sup>1278</sup> Comme le souligne M. Zarader, l'intérêt du concept de tournure, par rapport à ceux d'utilité ou d'usage, est de faire signe vers la totalité des renvois »<sup>1279</sup>. L'idée de la totalité était déjà impliquée dans la notion de complexe d'outils et de système de renvois. Mais ici la totalité n'est « ni une totalité-chose, ni une totalité-somme, mais une totalité entièrement fonctionnelle »<sup>1280</sup>. C'est elle qui est ici visée, et qui est présentée comme une caractérisation du monde ambiant. Heidegger souligne ici que la tournure est antérieure à tout étant singulier. En d'autres termes, il peut être « libéré » dans son être à partir de la tournure. De plus, il y a ici une chose importante soulignée par Heidegger : la totalité de la tournure ne renvoie pas elle-même en dernière instance à l'étant au sein du monde, mais à l'être-au-monde, c'est-à-dire au *Dasein*. Lisons Heidegger :

---

<sup>1273</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 140.

<sup>1274</sup> Ibid.

<sup>1275</sup> ET [18 : 84].

<sup>1276</sup> Ibid.

„Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die Bewandtnis. In Bewandtnis liegt : bewenden lassen mit etwas bei etwas. „

<sup>1277</sup> Ibid.

<sup>1278</sup> Ibid.

<sup>1279</sup> M. Zarader, op. cité., p. 153.

<sup>1280</sup> Ibid.

« Mais la totalité de tournure renvoie elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec lequel il *ne* retourne *plus* de rien –autrement dit qui n’est plus un étant sur le mode d’être de l’à-portée-de-la-main à l’intérieur d’un monde, mais un étant dont l’être est déterminé comme être-au-monde, à la constitution d’être duquel la mondanéité elle-même appartient. Ce pour-quoi primaire n’est plus un pour-cela comme « de » possible d’une tournure. Le « pour-quoi » primaire est un en-vue-de-quoi. Mais l’en-vue-de concerne toujours l’être du *DASEIN*, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être. Nous n’avons pas encore à poursuivre plus avant la connexion indiquée, conduisant de la structure de la tournure à l’être du *Dasein* en tant que en-vue-de-quoi authentique et unique... »<sup>1281</sup>

Finalement, on a remarqué ici deux structures : la structure du pour...quoi (*Wozu*) et la structure du « en vue de... quoi », ou « à dessein de ...quoi »<sup>1282</sup> (*Worum-willen*). La première concerne les étants intramondains, et exprime la façon dont ils sont. Donc c’est une catégorie. En ce qui concerne la deuxième, elle concerne le *Dasein* et exprime la façon dont il existe. C’est pourquoi la structure du en vue de ...quoi est un existential. On peut ici souligner que selon Heidegger un étant intramondain est toujours pour...un autre étant intramondain, mais le *Dasein* est en vue de son être. La structure de pour est constitutive de la tournure, c’est elle qui nous intéresse ici. Le problème se précise donc : quel est le rapport entre la totalité de tournure qui est caractéristique de l’étant intramondain, et le *Dasein* auquel cette totalité tout entière renvoie ?

Heidegger a déjà dit que l’étant est délivré à l’intérieur d’une totalité de tournure. Le thème de la délivrance est bien explicité par celui de laisser-retourner.<sup>1283</sup> Quand un étant laisse être ce qu’il est, il se manifeste dans la totalité de tournure. Autrement dit, il n’est pas une chose-simplement-donnée, mais un outil,

<sup>1281</sup> ET [18 : 84].

„Die Bewandnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem *es keine* Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandnis. Das primäre ‚Wozu‘ ist ein Worum-willen. Das ‚Umwillen‘ betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht. Der angezeigte Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen, ...“

<sup>1282</sup> Worum-willen est traduit comme « en vue de ...quoi » par Martineau, comme « à dessein de...quoi » par Vezin.

<sup>1283</sup> ET [18 : 86].

parce que son mode d'être n'est pas la subsistance mais l'être-à-portée-de-la-main. Quel rôle joue donc le *Dasein* dans le processus du laisser-être ? Heidegger l'explique comme suit :

« L'avoir-toujours-déjà-laissé-retourner qui libère ainsi l'étant à sa tournure est un *parfait apriorique* qui caractérise le mode d'être du *Dasein* lui-même. Le laisser-retourner compris ontologiquement est libération préalable de l'étant à son être-à-portée-de-la-main intérieur au monde ambiant. »<sup>1284</sup>

Dans le laisser-être il s'agit donc d'un comportement du *Dasein* à l'égard de l'étant. Mais le *Dasein* ne caractérise pas l'être de l'étant, et ne le détermine pas comme à-portée-de-la-main. L'étant lui-même est à-portée-de-la-main pour autant que le *Dasein* le laisse être ce qu'il est. C'est pourquoi souligne Heidegger, « laisser préalablement 'être' quelque chose », cela ne veut pas dire commencer par le porter et le produire à son être, mais « découvrir à chaque fois déjà de l' 'étant' dans son être à-portée-de-la-main et le laisser ainsi faire rencontre comme l'étant de cet être »<sup>1285</sup>. Heidegger ajoute que ce laisser-être est un a priori. Cela veut dire qu'il vient avant toute expérience possible de l'étant, ou « ce qui se déploie chaque fois déjà auparavant »<sup>1286</sup>. Heidegger dit qu'il ne s'agit pas « d'un passé ontique mais, au contraire, de ce qui est chaque fois antérieur »<sup>1287</sup>.

Heidegger distingue le sens ontologique du « laisser-être » de son sens ontique. Son sens ontique signifie: «laisser, à l'intérieur d'une préoccupation factice, un étant à-portée-de-la-main être *comme* il est, et *afin* qu'il soit tel »<sup>1288</sup>. En revanche, le sens ontologique du laisser-retourner désigne une structure *toujours* présente : « il concerne la libération de *tout* étant à-portée-de-la-main comme tel »<sup>1289</sup>, quelle que soit la façon dont il sera, et l'à-portée-de-la-main est préalablement libéré au monde ambiant. La distinction est bien comprise à travers le paragraphe suivant.

Il s'agit maintenant d'avancer dans le rapport entre apparition de l'étant et apparition du monde. Nous avons vu que, selon Heidegger, l'apparition d'un étant

---

<sup>1284</sup> ET [18 : 85].

„Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein apriorisches Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche zuhandenheit.“

<sup>1285</sup> Ibid.

<sup>1286</sup> ET [18 : 85 Note A].

<sup>1287</sup> Ibid.

<sup>1288</sup> ET [18 : 84-85].

<sup>1289</sup> ET [18 : 85].

singulier présuppose l'ouverture préalable du tout, – comme dans l'exemple marteau-atelier –, à l'intérieur duquel il s'inscrit.<sup>1290</sup> On rencontre ici un nouveau terme qui développera la même idée : être-découvert (*Entdecktheit*).<sup>1291</sup> L'étant, lorsqu'il est délivré, se voit *découvert*.<sup>1292</sup> Dans ce sens, la découverte de l'étant suppose aussi une ouverture préalable du monde. L'ouverture a toujours-déjà eu lieu.<sup>1293</sup> Comme le dit M. Zarader, « autant dire que tel étant m'apparaît – et en même temps que tel étant, le monde se donne aussi comme toujours-déjà ouvert ou révélé »<sup>1294</sup>. Cependant, puisque le monde est un existentiel et il n'est pas un étant, il ne peut jamais, au sens strict, être découvert, ni thématiquement saisi.

Expérimentons la même idée dans les deux paragraphes ci-dessous différemment : laisser les choses être ce qu'elles sont, c'est ontique. Mais ce laisser être ontique, comme le souligne J. Greisch, prend « un sens ontologique plus radical à partir du moment où l'on se rend compte que pour cela, les choses doivent depuis toujours déjà avoir été découvertes »<sup>1295</sup>. L'*Entdecktheit* énonce une condition de possibilité essentielle de la compréhension ontologique de l'être-au-monde. En disant cela, nous pouvons dire avec J. Greisch que, si le monde n'était pas depuis toujours déjà « découvert », jamais on ne pourrait appréhender les choses-ustensiles dans les « tournures ».<sup>1296</sup>

La nouvelle question est de savoir où le monde s'est ouvert. Si, lorsqu'un étant se manifeste, il manifeste du même coup le monde en tant que préalablement ouvert, on doit trouver où il s'est toujours-déjà révélé.<sup>1297</sup> Heidegger annonce que le monde s'est ouvert dans le *comprendre/entendre* (*Verstehen*).<sup>1298</sup> Pourquoi est-ce le comprendre ? Lisons d'abord Heidegger :

« À l'être du *Dasein* appartient la compréhension de l'être. La compréhension a son être dans un comprendre. Si le mode d'être de l'être-au-monde échoit

---

<sup>1290</sup> ET [18 : 84].

<sup>1291</sup> ET [18 : 85].

Le terme « *Entdecktheit* » est traduit par *être-découvert* (Martineau), par *être-dévoilé* (Vezin). Heidegger utilise ce terme technique pour « designer une possibilité d'être de tout étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein* ». ET [18 : 85].

<sup>1292</sup> Ibid.

<sup>1293</sup> ET [18 : 86].

<sup>1294</sup> M. Zarader, op. cité., p. 156.

<sup>1295</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 141.

<sup>1296</sup> Ibid.

<sup>1297</sup> ET [18 : 86].

<sup>1298</sup> Ibid.

essentiellement au *Dasein*, alors à la réalité essentielle de sa compréhension de l'être appartient le comprendre de l'être-au-monde. »<sup>1299</sup>

Il y a ici deux raisonnements. Le premier raisonnement consiste à dire que le *Dasein* est une compréhension de l'être (même si elle est une compréhension pré-ontologique). Le deuxième consiste à dire que le *Dasein* est l'être-au-monde. Donc il lui appartient en propre d'avoir une compréhension du monde parce que le monde est co-constitutif de l'être du *Dasein*.<sup>1300</sup> Dès lors, l'ouverture préalable à toute libération de l'étant se manifeste dans une certaine compréhension d'ensemble qui a toujours-déjà eu lieu.<sup>1301</sup> Dans cette ouverture, ou compréhension les étant peuvent se donner à nous comme tels ou tels, et le *Dasein* se comprend soi-même. Cela, Heidegger le nomme le *monde*, et les structures de ce monde sont constitutives de ce qu'il nomme la *mondanéité*. Dit en termes heideggériens :

« Ce *dans quoi* le *Dasein* se comprend préalablement sur le mode du se-renvoyer n'est pas autre chose que ce *vers quoi* il laisse préalablement de l'étant faire rencontre. Le « où » du *comprendre auto-renvoyant* comme « vers » du *faire-contre de l'étant sur le mode de la tournure*, tel est le *phénomène du monde*. Et la structure de ce vers quoi le *Dasein* se renvoie est ce qui constitue la *mondanéité* du monde. »<sup>1302</sup>

Tout d'abord, on doit dire que le monde, selon Heidegger, n'est jamais parfaitement transparent dans ses structures. Il n'est pas thématiquement saisi.<sup>1303</sup> Mais il peut se caractériser par deux traits : il est *familier* et je le *comprends*.<sup>1304</sup> Au fond, on peut dire que le monde m'est familier *parce que* je le comprends. Autrement dit, puisque le *Dasein* a en son être une compréhension (pré-ontologique) de l'être en général, il a une familiarité avec le monde. Or, Heidegger essaie d'avancer son

---

<sup>1299</sup> ET [18 : 85-86].

„Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis. Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen. Wenn dem Dasein wesentlich die Seinsart des In-der-Welt-seins zukommt, dann gehört zum wesentlichen Bestand seines Seinsverständnisses das Verstehen von In-der-Welt-sein.“

<sup>1300</sup> ET [18 : 86].

<sup>1301</sup> Ibid.

<sup>1302</sup> Ibid.

„Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt*. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die *Weltlichkeit* der Welt ausmacht.“

<sup>1303</sup> Ibid.

<sup>1304</sup> Ibid.

analyse concernant ce que sont cette familiarité et cette compréhension du monde. Il introduit donc un nouveau terme : la *significativité* (*Bedeutsamkeit*).<sup>1305</sup>

## **1. 2. La révélation du monde en tant que sens et non-significativité**

Sous cet intitulé, nous nous efforçons de mettre au jour la révélation du monde en tant que sens et non-significativité parce que Heidegger dira d'une part que le monde s'ouvre dans *comprendre* et *sens*, et d'autre part qu'il se révèle comme « non-significativité » surtout dans l'analyse de l'angoisse.

### **1. 2. 1. La révélation du monde en tant que sens**

Mais avant d'analyser ce nouveau terme, il faut faire ici une parenthèse, portant sur une dimension du problème de la structure du monde ambiant. Cette dimension représente le rapport du *Dasein* aux autres hommes. En décrivant la structure du monde ambiant à partir du mode d'être des outils, nous avons vu que le monde ambiant n'est pas composé que d'outils. Dans ce monde, il y a aussi les autres hommes. Pour Heidegger, ils font partie de la structure phénoménologique du monde.<sup>1306</sup> Quand on regarde dans l'analyse phénoménologique du « monde ambiant » de l'artisan, par exemple celui du cordonnier, on peut voir que son monde ne se réduit pas aux chaussures, à l'outil qui est sur le métier, parce que nous appréhendons les chaussures comme étant faites par quelqu'un, et destinées à être portées par quelqu'un. Comme le souligne J. Greisch, la présence d'autrui et des autres est d'emblée inscrite dans les structures de tournure, de renvoie et de significativité qui caractérisent le monde ambiant.<sup>1307</sup>

Mais il faut souligner ici que l'ordre d'exposition adopté par Heidegger n'implique aucun ordre de priorité hiérarchique. On ne peut pas donc dire que des choses apparaissent d'abord, et ensuite des hommes, parce que dans le monde ambiant se rencontrent choses et personnes. Cependant, on peut constater qu'il y a, du point de vue méthodologique, une priorité. Mais pourquoi cette priorité

---

<sup>1305</sup> ET [18 : 87].

<sup>1306</sup> ET [25 :117 ; 26 : 118].

<sup>1307</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 160.

méthodologique des outils sur le *Dasein* ? La réponse de Heidegger, c'est parce que le *Dasein* ne consiste pas seulement à être au monde, mais à être capté par son monde.<sup>1308</sup> Dans la mesure où le *Dasein* est d'abord pris par le monde, alors son rapport à lui-même et aux autres sera décalqué de son rapport aux étants intramondains.

Maintenant, le problème est de savoir comment les autres me sont donnés. Autrement dit, il faut analyser leur mode d'être à l'intérieur du monde ambiant. Le mode d'être des autres n'est ni à-portée-de-la-main (*Zuhanden*), ni sous-la-main (*Vorhanden*) ; mais il est là exactement de la même manière que le *Dasein*. Dit en termes heideggériennes :

« ...Cet étant n'est ni sous-la-main ni à-portée-de-la-main, mais *comme* est le *Dasein* même qui le libère – lui aussi est *Là* et *Là-avec*. Si l'on voulait identifier en général le monde avec l'étant intramondain, l'on serait forcé de dire que 'le monde' est aussi *Dasein* »<sup>1309</sup>

Le monde présente donc un autre « visage » : le « monde » est aussi *Dasein*, c'est-à-dire qu'il est qualifié comme « monde commun ou partagé » (*Mitwelt*).<sup>1310</sup> C'est pourquoi, comme l'indique S. Muhlall, « le monde est intrinsèquement social et commun ». <sup>1311</sup> Heidegger introduit alors ici un nouveau vocabulaire : en allemand *Mitdasein* (être-là-avec) et *Mitsein* (être-avec).<sup>1312</sup> Expliquons ce qu'ils signifient.

Il faut ici, dans un premier temps, souligner qu'ils ne sont pas interchangeables. Le *Mitdasein* désigne que les autres sont pour moi de façon intramondaine. Les autres se donnent, pour Heidegger, non pas à partir d'une différence avec moi, mais à partir du monde où je me tiens. Autrement dit, le *Dasein* ne peut se rencontrer qu'à partir du monde ambiant.<sup>1313</sup> Par ailleurs, à partir du monde, il peut découvrir des outils, des autres *Dasein*, et moi-même. Il ne se découvre donc pas primairement comme sujet de ses propres vécus, mais il se découvre primairement à même le monde. C'est pour cela que, pour Heidegger, l'autre n'est pas donné primairement comme une pure

---

<sup>1308</sup> ET [24 : 113].

<sup>1309</sup> ET [26 : 118].

„Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist so, wie das freigebende Dasein selbst – es ist auch und mit da. Wollte man denn schon Welt überhaupt mit dem innerweltlich Seienden identifizieren, dann müsste man sagen, 'Welt' ist auch Dasein. “

<sup>1310</sup> Ibid.

<sup>1311</sup> Stephen Muhlall, op. cité., p.61

<sup>1312</sup> ET [24 : 14].

<sup>1313</sup> ET [26 : 119].

personne, mais toujours lié à une fonction, à un projet, ... Par exemple, je rencontre un professeur, un étudiant, etc. D'abord ils se sont donnés à moi dans un contexte. Ensuite, il est possible qu'ils deviennent pour moi des personnes uniques, non réductibles à leur fonction.

Nous avons donc constaté donc que le *Dasein* peut rencontrer facticement d'autres *Dasein* de manière intramondaine. Mais comment cela peut-il être possible? Pour Heidegger, c'est d'abord parce que le *Dasein* est intrinsèquement être-avec. Dit en termes heideggériens :

« ...Le *Dasein* est en lui-même essentiellement être-avec. L'énoncé phénoménologique : le *Dasein* est essentiellement être-avec a un sens ontologico- existentiel ». <sup>1314</sup>

*Dasein* n'existe donc jamais isolément des autres *Daseins*, mais au contraire toujours en lien avec eux. Autrement dit, le *Da-sein* (être-là) est toujours d'ores et déjà être-avec (*Mitsein*) ; il est existantialement structuré comme être-avec.<sup>1315</sup> Dans cette mesure, l'absence de l'autre est précisément une modalité de sa présence. L'autre ne peut manquer que pour un être structuré comme être-avec. Heidegger dira que « l'être-seul est mode déficient de l'être-avec ». <sup>1316</sup> Cela veut dire que le *Dasein* peut être seul, il se sent seul, il en souffre, mais cela peut être existentiellement. Sur la base de cette analyse, il est impossible de continuer à penser que le moi est primairement donné à lui-même avant de se tourner vers autrui.

Il faut ajouter ici que le comportement du *Dasein* à l'égard des autres est différent de son comportement à l'égard des étants intramondains disponibles. Dans l'un et l'autre cas, il a un souci ; mais, appliqué aux deuxièmes, le souci apparaît comme préoccupation (*Besorgen*). Pour les autres le *Dasein* a la sollicitude (*Fürsorge*). <sup>1317</sup> La sollicitude, traduite littéralement, c'est le souci pour l'autre. Heidegger dit que celle-ci, au même titre que la préoccupation, est un existentiel parce que la sollicitude énonce un comportement essentiel du *Dasein*, qui se fonde

---

<sup>1314</sup> ET [26 : 120].

„...Das Dasein wesentlich an ihm selbst Mitsein ist. Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesentlich Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. ...”

<sup>1315</sup> ET [26 : 120].

<sup>1316</sup> Ibid.

<sup>1317</sup> ET [26 : 121].

dans sa constitution comme *Mitsein* (être-avec).<sup>1318</sup> Ainsi, l'être-avec s'exprime à travers la sollicitude.<sup>1319</sup>

La mondanéité a été interprétée comme la totalité de renvois de la significativité. Dans le complexe de renvois, les étants renvoient, en dernière instance, au *Dasein*, mais qu'il est en vue de...lui-même. Maintenant, en vertu de la présente analyse, il apparaît que « le *Dasein* est aussi essentiellement en vue d'autrui »<sup>1320</sup>.

« Dans l'être-avec en tant qu'en-vue-des-autres existentiel, ceux-ci sont déjà ouverts en leur *Dasein*. Cette ouverture des autres, d'emblée constituée avec l'être-avec, contribue donc à la constitution de la significativité, c'est-à-dire de la mondanéité où celle-ci est ancrée dans le en-vue-de existentiel.»<sup>1321</sup>

Maintenant on peut revenir sur le terme « significativité » et poser cette question : qu'est-ce que veut dire exactement, selon Heidegger, la significativité ? Comme l'explique M. Zarader, « le mot de significativité vise à désigner un phénomène très général de signifiance ou de faire-sens, antérieur à la signification à proprement parler (*Bedeuten*) »<sup>1322</sup>. Et comme le souligne J. Greisch, « il importe de reconnaître clairement la priorité du sens existentiel du terme sur le sens sémantique-linguistique ».<sup>1323</sup> Avant toute signification, *ce faire-sens*, écrit Heidegger, est « la structure même du monde ». Ainsi, quand on dit que le *Dasein* a une familiarité avec le monde, ou que le monde se donne au *Dasein* au travers d'une compréhension, on affirme en même temps que le *Dasein* est d'emblée *dans le sens*. Cependant, que le sens soit inséparable du *Dasein* ne veut pas dire que ce sens est produit par lui. En effet, avant toute saisie explicite de ce sens par le *Dasein*, le sens circule à même les choses. Il y a toujours-déjà ce sens circulant à même les choses. Selon Heidegger le

---

<sup>1318</sup> Ibid.

<sup>1319</sup> Heidegger dit que la différence entre préoccupation et sollicitude peut s'exprimer autrement. Dans notre rapport aux étant intramondains, notre gestion requiert de la « circonspection » (*Vorsicht*), mais dans notre rapport à autrui, nous avons besoin d'autre chose : *Rücksich* (le respect, l'égard pour autrui) et *Nachsicht* (indulgence). ET [26 : 123].

<sup>1320</sup> Ibid.

<sup>1321</sup> Ibid.

„In Mitsein als dem existenzialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen. Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht demnach auch die Bedeutsamkeit, d.h. die Weltlichkeit mit aus, als welche sie im existenzialen Worum-willen festgemacht ist. ...“

Aux yeux de Heidegger, le problème de la connaissance d'autrui est aussi mal posé que l'est celui de la connaissance du monde externe.

<sup>1322</sup> M. Zarader, op. cité., p. 157.

<sup>1323</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p.141.

rapport entre ce sens (qui circulait toujours-déjà à même les choses) et le sens habituel du terme, c'est que le premier fonde le deuxième. Autrement dit, la significativité fonde l'être de la langue. Dans ce sens, la proposition énonciative<sup>1324</sup> articule un sens qui la précède. Ici on doit ajouter que, comme le souligne M. Zarader, puisque la structure même du monde est comprise comme *Bedeutsamkeit* (significativité), son élucidation expresse est « la tâche d'une phénoménologie *herméneutique* »<sup>1325</sup>.

Pour bien entendre ce que le monde signifie chez Heidegger, il faut s'arrêter en détail sur ces deux concepts « comprendre » et « sens » que nous avons expliqué en général dans le dernier paragraphe parce que le monde s'est ouvert dans *comprendre et sens*. Heidegger lui-même réexamine aux paragraphes 31 à 34 de *Sein und Zeit* ces termes qu'il a déjà expliqué en général au paragraphe 18. Heidegger indique qu'il n'y a pas de compréhension sans affection, et pas d'affection sans compréhension. Selon lui, l'affection et la compréhension sont posées comme réciproques et presque semblable : elles se recouvrent l'une l'autre.

« L'affection a à chaque fois sa compréhension, (...). Le comprendre est toujours in-toné. »<sup>1326</sup>

L'affection est toujours compréhensive et la compréhension est toujours affective. Dans ce cas, pour analyser en détail le comprendre, il faut expliquer ce que Heidegger pense à propos de l'affection<sup>1327</sup>. Et aussi l'analyse de l'affection nous permet de saisir le sol sur lequel des outils se montrent, et de comprendre pourquoi l'essence de *Dasein* est « être-au-monde ».

Nous avons déjà vu qu'il n'y a pas de *Dasein* isolé. Maintenant on trouve un autre terme chez Heidegger : l'être-jeté. Le *Dasein*, en tant qu'il est au monde, y est

---

<sup>1324</sup> La proposition énonciative n'est qu'un mode dérivé d'explicitation, une spécialisation de celle-ci. Comme l'explique Zarader, « dérivé, chez Heidegger, signifie toujours, non pas seulement second, mais modifié, au sens où la modalité originaire subit une *dérive* en passant à une autre modalité (M. Zarader, op. cité., p. 257). Comme on va voir plus tard, l'explicitation se fait par son rapport à la compréhension.

<sup>1325</sup> M. Zarader, op. cité., p.157.

<sup>1326</sup> ET [31 : 143].

„Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, (...). Verstehen ist immer gestimmtes.“

Nous pouvons clairement voir que compréhension et affection ne renvoient pas à l'opposition de deux facultés comme la sensibilité et l'entendement chez Kant. Les deux existentiels fondamentaux (comprendre et affection) constituent de manière également originaire l'ouverture essentielle du « là » (Da) du Da-sein (l'être-le-là). A l'opposition de deux facultés différentes de Kant, il y a déjà de la compréhension dans l'affection et il y a toujours de l'affection dans la compréhension.

<sup>1327</sup> La *Befindlichkeit*, De Waelhens la traduisait par “sentiment de la situation”, Vezin par “disposabilité”, Martineau par l'affection.

jeté.<sup>1328</sup> Il n'est donc pas la cause et la raison du monde. Au contraire, il y est d'emblée « disposé » (affectivement), il est toujours-déjà en dépendance du monde. C'est ainsi que le *Dasein* est d'abord présence mondaine. « L'expression d'être-jeté doit suggérer la facticité de la *remise* »<sup>1329</sup>, dit-il. De ce fait, il distingue la facticité du *Dasein* de la catégorie de factualité qui est le caractère de sous-la-main (*Vorhanden*).<sup>1330</sup>

La première définition, général, de la facticité est donnée au paragraphe 12 de *Sein und Zeit*. Elle y apparaît comme le fait, pour le *Dasein*, d'être *là*. Elle indique le fait que le *Dasein* soit un *là* sans cesse renouvelé. Ce *là* est un fait qui lui est imposé et auquel il ne peut échapper. La facticité désigne alors un caractère inhérent à l'existence de *Dasein*. La définition de la facticité se fait plus précise aux paragraphes 29 et 31 de *Sein und Zeit*. Elle y est en effet associée à l'être-jeté (*Geworfenheit*). La facticité du *Dasein* consiste à être *là* sans ne savoir pourquoi, sans l'avoir choisi, et à devoir pourtant assumer ce *là*, le prendre en charge. La facticité est donc renvoyée à un existentiel déterminé (l'affection). Ainsi peut-on dire qu'en comparant les deux analyses, la première signifie que le *Dasein* est « *là* », et que la deuxième signifie que le *Dasein* est assigné à ce *Là*, littéralement jeté en lui.

La *Befindlichkeit* (affection) est la révélation de la facticité, déclare-t-il. La *Befindlichkeit* est un caractère ontologique fondamental du *Là* (Da) de Da-sein (l'être-le-là). Elle vient du verbe « *sich befinden* » en allemand. Ce verbe a un double sens. Il signifie d'une part que je me trouve ici ou *là* et que je me sens bien ou mal. La *Befindlichkeit* chez Heidegger désigne alors le fait de se trouver ou de se sentir dans telle ou telle affection. Elle n'a donc pas un statut ontique-empirique, elle n'est donc pas de l'ordre du « vécu », mais elle a avant tout un statut ontologique.<sup>1331</sup> Ainsi, l'affection n'est pas à comprendre comme un état purement intérieur ou extérieur, mais comme une façon de faire l'expérience du monde.<sup>1332</sup> C'est pourquoi l'affection ouvre la dimension mondiale en totalité. Dit en termes heideggériens :

---

<sup>1328</sup> ET [29 : 135].

<sup>1329</sup> ET [29 : 135].

<sup>1330</sup> Ibid.

<sup>1331</sup> ET [28-29 : 134].

<sup>1332</sup> ET [29 : 136-137].

« La tonalité (*Stimmung*) a à chaque foi déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers.... ».1333

Qu'est-ce à dire exactement ? On doit ici rappeler que chez Heidegger, l'affection est l'équivalent ontologique d'un phénomène le mieux connu et le plus quotidien ontiquement: « la tonalité (*die Stimmung*), le fait d'être disposé (*das Gestimmtsein*) ».1334 A partir de là, on peut dire que l'affection ouvre à chaque fois l'être-au-monde total. Et d'ailleurs, « l'affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté » écrit-il.1335 Le *Dasein* ne peut donc jamais être sans tonalité. Il est toujours déjà disposé de telle ou telle façon. Autrement dit, il est à chaque fois toujours déjà intonné (*gestimmt*).1336 Au fond, quand on dit « l'affection ouvre 'l'être-au-monde total' », on montre en même temps qu'elle ouvre ensemble le *Dasein*, le monde et autrui, parce que l'être-au-monde est une unité composée de trois pôles.

A côté de ces deux déterminations essentielles de l'affection explicitée –elle ouvre l'être-jeté, elle ouvre chaque fois l'être-au-monde–, Heidegger dit qu'il y en a une *troisième* qui nous aidera à comprendre et à mieux pénétrer la mondanéité du monde.1337 La troisième concerne le problème qui est déjà expliqué au paragraphe 18 de *Sein und Zeit*. Heidegger y dit que « c'est le monde préalablement ouvert qui laisse de l'intramondain faire rencontre ».1338 Autrement dit, l'étant intramondain suppose le monde toujours-déjà ouvert. Maintenant, on constate que cela ne peut être que par l'affection. Cette ouverture préalable du monde est co-constituée par la *Befindlichkeit* (avec *Verstehen* et *Rede*).1339 Sans cette ouverture préalable, toujours-déjà accomplie, il n'y aurait aucune rencontre des étants. C'est pourquoi Eliane Escoubas dit que « l'affection a la structure de la mondialité (la mondanéité selon les terminologies de notre texte). On doit pouvoir dire réciproquement. L'affection est monde, le monde est affection »1340

---

1333 ET [29 : 137].

„Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf...allererst möglich.“

1334 ET [28-29 : 134].

1335 ET [29 : 136].

1336 ET [29 : 135-136].

1337 ET [29 : 137].

1338 Ibid.

1339 Ibid.

1340 Eliane Escoubas, **Questions Heideggériennes : Stimmung, Logos, Traduction, Poésie**, Paris : Hermann Le Bel Aujourd'hui, 2010, p. 45.

Après avoir expliqué l'affection chez Heidegger à l'égard du monde, maintenant on peut revenir sur l'autre terme co-constitutif de l'ouverture préalable du monde : comprendre. On a constaté au paragraphe 18 de *Sein und Zeit* que le monde est déjà ouvert ou révélé, et que cette ouverture s'effectue dans le comprendre, ou comme comprendre, et que le monde m'est familier parce que je le comprends. Mais Heidegger ne s'y est pas arrêté davantage. Qu'est-ce qui est donc compris, dans cette compréhension du monde ? Il avait avancé le concept de la significativité (*Bedeutsamkeit*). Il nous rappelle encore au paragraphe 32 de *Sein und Zeit* que « la significativité est ce vers quoi le monde est comme tel ouvert », et qu'elle est ouverte dans le *Dasein*.<sup>1341</sup> Cela veut dire que le *Dasein* est un étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de celui-ci même.

Dans le même paragraphe, Heidegger indique que l'être du *Dasein* est principalement un pouvoir-être (*Sein-können*).<sup>1342</sup> Il n'existe qu'en se projetant vers des possibles. Pour le *Dasein*, il y va donc toujours de, il s'agit toujours de. Il n'y a aucun autre moyen pour *Dasein* de se comprendre que de se comprendre comme possibilité. Pour le dire autrement, se comprendre, ce n'est rien d'autre que comprendre la possibilité dans laquelle le *Dasein* est engagé. Quand on dit donc que le *Dasein* se comprend, on veut dire qu'il « sait » des possibilités. Voici le rapport entre les possibilités dans lesquelles le *Dasein* est toujours-déjà engagé et le comprendre entendu comme compréhension de soi. Le « savoir » des possibilités n'est pas alors un résultat d'un « auto-perception immanente ». <sup>1343</sup> En d'autres termes, le comprendre n'est pas nécessairement conscient de lui-même. Nous pouvons alors introduire la définition technique du comprendre :

*« Le comprendre est l'être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même 'où' il en est avec lui-même.*

» <sup>1344</sup>

Nous voyons que le « comprendre » chez Heidegger doit donc être compris comme un « pouvoir-être ». Dans ce cas, il faut se demander : quel est le rapport entre le comprendre heideggérienne, c'est-à-dire le comprendre existentiel/originaire et le

---

<sup>1341</sup> ET [31 : 143].

<sup>1342</sup> Ibid.

<sup>1343</sup> ET [31 : 144].

<sup>1344</sup> Ibid.

„Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.“

comprendre au sens courant ? Le comprendre originaire dont Heidegger s'emploiera à décrire les structures, c'est un mode d'être du *Dasein* ; mais le comprendre au sens courant est un mode du connaître, et donc selon lui, le comprendre au sens courant est alors un mode dérivé du comprendre originaire.<sup>1345</sup>

Le *Dasein*, en tant qu'existant, se comprend de telle ou telle façon. Cela veut dire qu'il se comprend d'une façon déterminée par des possibilités. Mais il faut souligner que chez Heidegger, l'être-possible ne désigne pas une simple possibilité « logique » (opposée au réel, au nécessaire, ...), ontologiquement inférieure à la réalité effective (*Wirklichkeit*).<sup>1346</sup> Ici il s'agit d'une possibilité ontologique, c'est-à-dire d'une possibilité qui appartient à l'être du *Dasein* et le définit.<sup>1347</sup> C'est pourquoi le *Dasein* (l'être-là) n'est pas ceci ou cela, il est un être-possible.

D'ailleurs, le comprendre, en tant qu'ouvrir, « concerne toujours la constitution fondamentale totale de l'être-au-monde ». <sup>1348</sup> Le comprendre ouvre donc l'être-au-monde. Il ouvre constamment des possibilités du monde ou de moi-même. Cela signifie qu'il ouvre le *Dasein* à lui-même, mais aussi qu'il ouvre le monde comme significativité, qu'il ouvre les étants intramondains en tant qu'utilité, employabilité, importunité, et qu'il ouvre l'unité de la nature comme une autre possibilité de l'intramondain.<sup>1349</sup> Maintenant il faut poser cette question : comment le comprendre doit-il être structuré, pour qu'il puisse ouvrir ou éclairer des possibilités ? Si le comprendre peut ouvrir sur des possibles, Heidegger dira que la structure existentielle de la compréhension est projet. Dit en termes heideggériens :

« Pourquoi le comprendre, selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut être ouvert en lui, perce-t-il toujours jusqu'aux possibilités ? Parce que le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous appelons le *projet*. Il projette l'être du *Dasein* vers son en-vue-de-quoi tout aussi originairement que vers la significativité en tant que mondanéité de ce qui lui est à chaque fois monde. Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là comme Là d'un pouvoir-être. Le projet

---

<sup>1345</sup> ET [31 : 143].

<sup>1346</sup> ET [31 : 144].

<sup>1347</sup> Ibid.

<sup>1348</sup> Ibid.

<sup>1349</sup> Ibid.

est la constitution existentielle d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice. »<sup>1350</sup>

Ce qui nous importe ici, c'est que la compréhension anticipe les possibilités du *Dasein* et les projette comme la signification du monde. Et la compréhension ne se projette pas dans le vide, mais dans le monde. C'est pourquoi le projet n'est pas arbitraire : il est toujours-déjà jeté, affecté par ses possibilités. Comment s'articulent l'être-jeté et projet, autrement dit les deux existentiels de l'être du Là/Da de Da-sein (affection et comprendre) ? Voici la réponse de Heidegger :

« Et en tant que jeté, le *Dasein* est jeté dans le mode d'être du projeter. Le projeter n'a rien à voir avec l'observation d'un plan conçu conformément auquel le *Dasein* aménagerait son être : au contraire, en tant que *Dasein*, il s'est à chaque fois déjà projeté et, aussi longtemps qu'il est, il est projetant. Le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, à partir de possibilités. »<sup>1351</sup>

Comment faut-il entendre la phrase qui vient d'être citée ? Comme l'analyse M. Zarader, d'une part, le projet est toujours-déjà jeté. En ce qui concerne les possibilités elles ne se déploient pas devant le *Dasein* « en éventail », elles s'éclairent plutôt rétrospectivement comme ce dans quoi il est déjà engagée ; d'autre part, l'être-jeté n'est pas un destin clos et irrémédiable.<sup>1352</sup> Le *Dasein* est jeté au monde, mais comme projet. Nous venons de montrer que l'être-jeté est éprouvé dans l'affection, maintenant nous voyons que le projet est esquissé dans le comprendre. Donc dans l'affection, le *Da-sein* (l'être-le-là) éprouve son là en sa facticité ; dans le comprendre, il découvre toute la dimension de possibilité qui se joue en cette facticité même.

---

<sup>1350</sup> ET [31 : 145].

„Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens.“

<sup>1351</sup> Ibid.

„Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend. Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten.“

<sup>1352</sup> M. Zarader, op. cité., p. 233.

Dans le cadre de l'analyse du comprendre, Heidegger examine aussi un autre terme : « sens ». Au paragraphe 18, Heidegger l'a expliqué à propos de la significativité du monde. Le monde ambiant était dit sensé. Heidegger précise à présent que le sens n'est rien d'autre que ce qui saisi par la compréhension et qui est articulé par l'explication. Il l'explique comme suit :

« Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. Ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif, nous l'appelons le sens. Le *concept* de sens embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule. » <sup>1353</sup>

« Toute explicitation se fonde dans la compréhension. Ce qui est articulé dans l'explicitation et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable, c'est le sens. »<sup>1354</sup>

Pour bien entendre ces deux extraits, il faut mettre en lumière ce que veut dire l'explicitation chez Heidegger. Le phénomène de l'explicitation est ici étudié à propos de la compréhension du monde. Selon lui, dans l'explicitation nous ne quittons pas l'ordre de la compréhension. Au contraire, l'explicitation nous y fait entrer plus profondément. Il dira que « dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose autre, mais lui-même ».<sup>1355</sup> Elle n'est que l'« approfondissement » de la compréhension. L'explicitation est donc une « élaboration des possibilités projetées dans le comprendre »<sup>1356</sup>, en d'autres termes, une réalisation particulière du comprendre. L'explicitation elle-même n'est pas encore une thématisation. Celle-ci est l'œuvre du langage, plus précisément de l'énoncé prédicatif. L'explicitation est définie comme lieu d'articulation du *sens* (*Sinn*), de ce qui est compris. Or, on peut préciser ce que signifie le sens chez Heidegger : ce qui est projeté dans la compréhension et articulé dans l'explication, c'est le sens. Le sens ne doit être compris ni comme une propriété de l'énoncé prédicatif, ni comme produit de celui-ci. Le sens le précède. Pour ce qui est du rapport entre le sens et le monde, comme le

---

<sup>1353</sup> ET [32: 151].

„Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. *Der Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert.“

<sup>1354</sup> ET [33 : 154].

<sup>1355</sup> ET [31-32 : 148].

<sup>1356</sup> Ibid.

souligne Nancy, le monde chez Heidegger est « une possibilité de circulation du sens », et est « structuré comme sens » :

« C'est ce que Heidegger voulait dire quand il a introduit ce que l'on traduit par « être-au-monde » (*in-der-Welt-sein*) ; dire que l'existant, le *Dasein* est essentiellement dans le monde, cela veut dire simplement qu'il est nécessairement engagé dans la circulation de sens qui est ce qui fait un monde. Heidegger lui-même définit le monde comme totalité de significabilité<sup>1357</sup>. Le monde est une possibilité de circulation du sens et nous avons à faire un monde, à refaire un monde. »<sup>1358</sup>

« Ainsi, *monde* n'est pas seulement corrélatif de sens, il est structuré comme *sens*, et réciproquement, *sens* est structuré comme *monde*. En définitive, « le sens du monde » est une expression tautologique. »<sup>1359</sup>

Le sens s'exprime dans le parler <sup>1360</sup>. Heidegger dit que « le parler est l'articulation de la compréhension. Il est donc déjà fondamental à l'explicitation et à l'énoncé. Ce qui est articulable dans l'explicitation, donc déjà plus originairement dans le parler, nous l'appelons le sens. Ce qui est comme tel articulé dans l'articulation proprement parlante, nous l'appelons le tout de signification. »<sup>1361</sup> Dans ce cas, si c'est le parler qui fonde la langue et ses vocables, et si le sens précède le parler, alors il faut préciser qu'il n'y a pas d'abord des mots, auxquels seraient attachées des significations. Il y a d'abord du sens, qui se déploie en significations, lesquelles viennent à la parole. De ces analyses, comme le dit Nancy, ressort donc cela :

« Le monde *n'a plus de sens*, mais il *est* le sens. » <sup>1362</sup>

Par ailleurs, Heidegger dira que le monde est non-significatif. Mais comment faut-il entendre ce « non-significatif » ? Et comment le monde comme « sens » et le monde comme « non-significativité » peuvent-ils s'articuler ? Nous avons déjà expliqué le monde comme « sens ». C'est dans l'analyse de Heidegger sur l'angoisse

---

<sup>1357</sup> La « significativité » selon les terminologies de notre texte.

<sup>1358</sup> Jean-Luc Nancy, *La Possibilité d'un Monde, Dialogue avec Pierre-Philippe Jandin*, Paris : Les Dialogues des petits Platons, 2013, p. 31.

<sup>1359</sup> Jean-Luc Nancy, *Le Sens du Monde*, Paris : Galilée, 2001, p. 18.

<sup>1360</sup> Rede, A. Schnell le traduit par le discours, Vezin par la parole, Martineau, par le parler.

Le parler (*Rede*), le comprendre (*Verstehen*) et l'affection (*Befindlichkeit*), ils sont les existentiels constitutifs de l'ouverture (*Erschlossenheit*) de *Dasein*. SUZ, p. 213 ; ET, p. 138.

<sup>1361</sup> ET [34 : 161].

<sup>1362</sup> J.-L. Nancy, op. cité., 2001 p. 19.

qu'on rencontre la révélation du monde comme « non-significativité ». C'est pourquoi pour bien comprendre le monde comme « non-significativité », il faut à présent s'arrêter sur l'analyse de l'angoisse, eu égard au monde.

### 1. 2. 2. L'angoisse et le monde comme non-significativité

Heidegger souligne que le monde se déploie comme « non-significative » dans l'angoisse.<sup>1363</sup> En ce qui concerne le terme « angoisse », Heidegger l'analyse en cherchant une réponse à cette question : est-ce qu'il y a un accès à l'unité de la constitution ontologique du *Dasein*, autrement dit est-ce qu'il y a un phénomène par lequel l'être du *Dasein* se révèle comme totalité (*Ganzheit*)? Selon Heidegger, c'est l'angoisse qui révèle trois caractères ontologiques fondamentaux du *Dasein* : l'existentialité, la facticité et l'échéance. Ce sont ces trois caractères qui constituent la totalité structurale de l'être du *Dasein*, parce que le *Dasein* est, dit Heidegger, un existant factice auprès du « monde ». D'ailleurs, pour lui, l'analyse de l'unité d'être du *Dasein* signifie son analyse à la fois inauthentique et authentique. A partir de l'être quotidien du *Dasein*, nous avons examiné son comportement inauthentique. Mais, puisque nous l'avons déjà abordé, nous allons plutôt nous concentrer sur le mode authentique de l'être du *Dasein*. Cependant pour bien comprendre ce mode authentique, nous détaillerons l'analyse du mode inauthentique. Par l'analyse de l'angoisse, dit Heidegger, il sera possible d'examiner le comportement authentique du *Dasein*. En analysant l'angoisse, notre objectif sera de mettre en évidence la façon dont le monde se révèle dans le comportement authentique du *Dasein*.

Heidegger exprime que le phénomène de l'angoisse se trouve être le révélateur des caractéristiques décisives du *Dasein*.

« Le phénomène plein de l'angoisse manifeste le *Dasein* comme être-au-monde existant facticement. Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont : l'existentialité, la facticité et l'être-échu. »<sup>1364</sup>

Il faut tout de suite souligner que les trois caractères constituent la totalité du

---

<sup>1363</sup> ET [40 : 187].

<sup>1364</sup> ET [40-41 : 191].

„Das volle Phänomen der Angst demnach zeigt das Dasein als faktisch existierendes In-der-Welt-sein. Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Verfallensein.“

*Dasein*. Ils se dévoilent dans l'angoisse, et Heidegger appelle l'unité de ces trois par le terme de « souci ».<sup>1365</sup> Le « souci » ne désigne pas, au sens heideggérien, un certain état d'esprit, mais la structure même de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire celle de l'existentialité, de la facticité, de l'échéance. Par l'analyse du *Dasein*, le souci est mis en lumière parce que, dit Heidegger, l'angoisse a servi de voie d'accès au souci. Dans cette analyse, rappelons que notre objectif est de préciser la manière du monde. Comme nous avons déjà examiné l'existentialité et la facticité du *Dasein*, il suffira de rappeler que l'existentialité signifie le fait que le *Dasein* se dépasse toujours vers son pouvoir-être, que la facticité signifie l'être-jeté, le fait d'« être-déjà-dans ». Mais il faut s'arrêter plutôt sur l'échéance pour bien comprendre la différence entre les comportements authentiques et inauthentiques du *Dasein* parce que l'échéance chez Heidegger est le sol sur lequel le mode inauthentique de l'être du *Dasein* se développe. Mais un peu plus tard, nous reviendrons à la conception heideggérienne de l'échéance. Pour l'instant il faut expliquer le phénomène de l'angoisse.

L'angoisse est, dit Heidegger, une affection. Mais elle est l'affection fondamentale. En d'autres termes, elle est origine des autres affections. C'est ainsi qu'elle permet de dévoiler la totalité de la structure du *Dasein*. Pourquoi l'angoisse a-t-elle ce caractère ? Quand on avancera l'analyse de l'angoisse, on verra que les trois caractères que chaque affection a, selon Heidegger, y sont identiques.

En mettant au jour l'affection chez Heidegger, on a souligné que « l'affection ouvre l'être au-monde total ».<sup>1366</sup> On peut dire que ce constat vise simplement l'affection fondamentale par rapport aux autres affections. Dans *Sein und Zeit*, avant d'analyser l'angoisse, la peur est examinée. En cela Heidegger montre qu'il y a deux sortes de « peurs » : la peur (*Furcht*) et l'angoisse (*Angst*), et qu'il ne faut pas confondre la peur avec l'angoisse. De plus, Heidegger donne la peur comme une affection exemplaire pour chaque affection. À partir de l'analyse de la peur, il précise les trois caractères qui sont valables pour chaque affection : le « devant quoi » de la peur (*Wovor*), l'avoir-peur lui-même (*das Fürchten*) et le « pour quoi » de la peur (*Worum*). Heidegger souligne que ces trois moments s'appliquent à chacune des affections.

« Le phénomène de la peur peut être considéré de trois points de vue : nous

---

<sup>1365</sup> ET [41 : 192].

<sup>1366</sup> ET [29 : 137].

analyserons le devant-quoi de la peur, l'avoir-peur et le pour-quoi de la peur. Ces points de vue possibles et solidaires n'ont rien de fortuit. Avec eux, c'est la structure de l'affection en général qui vient au paraître. »<sup>1367</sup>

Heidegger, en examinant la structure de la peur, prépare donc l'analyse ultérieure de l'angoisse. Dès qu'on précise la différence entre la peur et l'angoisse, on peut voir la façon dont le monde se déploie dans l'angoisse.

Dans la peur comme mode de l'affection, le *Dasein* a peur de quelque chose, c'est-à-dire devant un objet stricto sensu comme ce chien, cette catastrophe naturelle.<sup>1368</sup> Le « devant de quoi » de la peur correspond au pôle « objet » de la peur. Rappelons que le *Dasein* a une structure « être-avec » (*Mitsein*). Il ne redoute donc pas seulement quelque chose, mais il craint pour quelqu'un.<sup>1369</sup> Et l'avoir-peur lui-même correspond, d'une certaine façon, au pôle « sujet » du vécu intentionnel.<sup>1370</sup>

Par rapport à la peur, l'objet de l'angoisse est indéterminé. Cela veut dire qu'il n'y a pas d'objet stricto sensu. Ce qui provoque l'angoisse, selon Heidegger, c'est *l'être-au-monde en tant que tel*.<sup>1371</sup> En d'autres termes, rien d'intramondain ne se présente comme « objet » de l'angoisse. Celui-ci est « nulle part ». <sup>1372</sup>

« C'est pourquoi l'angoisse ne 'voit' pas non plus d' 'ici' et de 'là-bas' déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant ne soit *nulle part*, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. Celle-ci ne 'sait pas' ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse »<sup>1373</sup>

Le devant-quoi n'est aucun étant intramondain. Ce qui alors s' « effondre » dans l'angoisse, c'est le monde lui-même, entendu comme ambiant. Le menaçant (le devant-quoi) n'est ni 'ici', ni 'là-bas', mais il est partout et nulle part. Que signifie « nulle part » ?

---

<sup>1367</sup> ET [29-30 : 140].

„Das Phänomen der Furcht läßt sich nach drei Hinsichten betrachten; wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht. Diese möglichen und zusammengehörigen Hinblicke sind nicht zufällig. Mit ihnen kommt die Struktur der Befindlichkeit überhaupt zum Vorschein.“

<sup>1368</sup> Ibid.

<sup>1369</sup> Ibid.

<sup>1370</sup> ET [40 : 185].

<sup>1371</sup> ET [40 : 186].

<sup>1372</sup> Ibid.

<sup>1373</sup> ET [40 : 186].

„Sieht' die Angst auch nicht ein bestimmtes ‚Hier' und ‚Dort', aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese ‚weise nicht', was es ist, davor sie sich ängstet.“

« ‘Nulle part’ ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l’ouverture d’un monde en général pour l’être-à essentiellement spatial. »<sup>1374</sup>

Ce « nulle part » est porteur d’une révélation du monde. En ce nulle part se dévoile la contrée qui restait recouverte tant que le *Dasein* était en commerce avec des étants situés ici ou là-bas. Rappelons que c’était sa significativité qui faisait toute la « tournure » du monde ambiant. Dans l’angoisse, l’étant intramondain en même temps que la spatialité ambiante ont cessé d’être « pertinents ». De ce fait, tout l’intramondain devient « non-significatif ». La questionne à se poser ici est : cela signifie-t-il « l’absence du monde » ? Heidegger y répond :

« La complète non-significativité qui s’annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l’absence de monde, elle veut dire que l’étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l’intramondain, *il n’y a plus que le monde en sa mondanéité pour s’imposer* (souligné par nous) ».<sup>1375</sup>

À partir de cet extrait, nous constatons que dans l’angoisse le monde ambiant cesse de fonctionner parce qu’il est régi par la structure de significativité. Donc ce qui se dévoile dans l’écroulement du monde ambiant, du monde de la tournure et du monde de la significativité, ce n’est pas « l’absence du monde », mais bien « le monde comme tel », ou encore « le monde en sa mondanéité ». A cela s’ajoute que le « rien » devient manifeste.

« *Le rien d’être-à-portée-de-la-main se fonde dans le ‘quelque chose’ le plus originel, dans le monde.* »<sup>1376</sup>

Et,

« Si par conséquent c’est le rien, c’est-à-dire le monde comme tel, qui se dégage comme le devant-quoi de l’angoisse, cela veut dire que *ce devant-quoi*

---

<sup>1374</sup> Ibid.

„,Nirgends’ aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt, für das wesentlich räumliche In-Sein.“

De plus, nous comprenons que l’angoisse n’est pas inscrite dans la spatialité ambiante ; au contraire le monde spatial s’ouvre dans l’angoisse (nous l’examinerons dans la deuxième chapitre).

<sup>1375</sup> ET [40 : 187].

„Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.“

<sup>1376</sup> ET [40 : 187].

„Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten ‚Etwas‘, in der Welt.“

*l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même ».*<sup>1377</sup>

Nous remarquons que, dans le premier extrait, le « rien » se fonde dans le monde, et que, dans le deuxième extrait, il y a un passage du rien au monde comme tel, et celui-ci et l'être-au-monde sont employés presque indifféremment l'un pour l'autre. Comme le dit M. Zarader, le monde comme tel s'articule comme l'être-au-monde. C'est pourquoi dans l'angoisse le *Dasein* s'angoisse pour « l'être-au-monde lui-même ». L'angoisse révèle au *Dasein* son être comme être-au-monde, mais cet être-au-monde est régi par le rien. Avant d'analyser comment l'angoisse révèle au *Dasein* son être comme être-au-monde, Il faut à présent ici expliquer l'échéance parce que l'angoisse ne révèle au *Dasein* son être comme être-au monde qu'en interrompant l'échéance. Par conséquent, la possibilité d'être pris-par-le-monde et de s'identifier au On se voit brutalement interrompue, et « l'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du 'monde' et de l'être-explicité public »<sup>1378</sup>.

Tout d'abord, il faut souligner que, chez Heidegger, l'affection est considérée sous son double visage. D'une part, elle ouvre ou révèle le *Dasein* en son être-jeté, en même temps qu'elle ouvre ou révèle le monde au *Dasein*. C'est le visage existentiel authentique de l'affection. D'autre part elle fait que le *Dasein* se perd dans le « monde », de sorte qu'il recule devant lui-même. C'est le visage existentiel inauthentique de l'affection. L'échéance, c'est son visage existentiel inauthentique.

Comme nous l'avons déjà vu, écrit Heidegger, « le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, n'est pas lui-même »<sup>1379</sup>. Au contraire, le *Dasein* est, de prime abord et le plus souvent, *auprès* du « monde » dont il se préoccupe. Autrement dit, le *Dasein* est au monde sur le mode de l'être-pris-par-le-monde. Etre *auprès* du monde est caractérisé comme échéance dans *Sein und Zeit*. Le *Dasein* reste pris dans son monde ambiant et préoccupé par lui. Le rapport du *Dasein* aux étants a été déterminé par préoccupation, et la préoccupation est guidée par la circonspection qui est la « vue » spécifique à la préoccupation. Mais dans le rapport à autrui, le *Dasein* a besoin d'autre chose : le respect et l'indulgence. Nous avons déjà expliqué le rapport du *Dasein* aux

---

<sup>1377</sup> Ibid.

„Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das : *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*“

<sup>1378</sup> Ibid.

<sup>1379</sup> ET [24 : 114].

choses qui l'entourent.

Être *auprès* du monde ou être-pris-par-le-monde ne signifie pas que le *Dasein* est réduit au simple étant-sous-la-main (*Vorhandenheit*), mais que le *Dasein* « perd son pouvoir-être-soi ». Le *Dasein* perd son pouvoir-être-soi au profit du On.

«...Le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, s'identifie au On et en suit la domination »<sup>1380</sup>

Le On est le sujet de la quotidienneté, dit Heidegger. Le On se caractérise par la neutralité, le nivellement parce que chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le *Dasein* est dilué dans le mode d'être des autres. C'est ainsi que le On a pour caractère d'être-dans-la-moyenne. Heidegger précise que « le Soi-même du *Dasein* quotidien est le *On-même* que nous distinguons du *Soi-même authentique* ».<sup>1381</sup> En tant que On-même, chaque *Dasein* est dispersé dans le On. Cependant le On est un existentiel et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein*.

En plus des caractéristiques de la compréhension et de l'affection, le *Dasein* est en général aux prises avec les événements inauthentiques de l'existence. C'est le sens d'*être-échue*. Comme nous avons déjà vu, la *compréhension* révèle l'être du *Dasein* en tant qu'*existence* c'est-à-dire son caractère d'*existentialité* ; l'affection révèle le *Dasein* en tant qu'être-jeté, c'est-à-dire son caractère de *facticité*. Le *Dasein* en tant qu'*être-échu*, c'est-à-dire son caractère d'*échéance* est révélé par le langage.<sup>1382</sup>

L'échéance comme mode de la révélation quotidienne de l'être du *Dasein* est caractérisée par le bavardage, la curiosité et l'équivoque. Heidegger écrit donc :

« Bavardage, curiosité et équivoque caractérisent la guise en laquelle le *Dasein* est quotidiennement son « Là », c'est-à-dire l'ouverture de l'être-au-monde. Ces caractères, en tant que déterminés existentiels, ne sont pas sous-la-main dans le *Dasein*, mais co-constituent son être. En eux et en leur connexion ontologique se dévoile un mode fondamental de l'être de la quotidienneté, que

---

<sup>1380</sup> ET [34 : 167].

„...daß das Dasein zunächst und zumeist im Man aufgeht und von ihm gemeistert wird.“

<sup>1381</sup> ET [27 : 129].

<sup>1382</sup> Heidegger dira que ces trois moments (l'existentialité, la facticité et l'échéance) correspondent aux trois ekstases du temps :

« Le dépassement est enraciné dans l'avenir. L'être-déjà-dans...manifeste le passé-présent. L'être-auprès-de...est rendu possible par la présentation ».

Dans le troisième chapitre, nous nous pencherons sur ces trois ekstases à l'égard de l'historicité du monde.

nous appelons l'échéance du *Dasein*. » 1383

Le parler en mode quotidien se présente comme bavardage. Celui-ci ne révèle rien, mais cache tout. Le *Dasein* se tenant dans le bavardage se trouve coupé de ses relations ontologiques primaires et originelles au monde. Le comprendre en mode quotidien se présente comme curiosité. Le *Dasein* curieux est sans demeure, sans séjour. Il est partout et nulle part. L'affection en mode quotidien se présente comme équivoque. Sans avoir à choisir, le *Dasein* est dans l'équivoque. Celle-ci lui cache toute signification décisive.

Il faut souligner que les trois phénomènes ci-dessus ne sont pas à entendre comme des caractères ontiques du *Dasein*, mais sont des modalités de son être. Ils constituent la manière existentielle, mais inauthentique du *Dasein*. C'est pourquoi ils révèlent un mode d'être fondamental de la quotidienneté que Heidegger nomme l'échéance (*Verfallen*). Le bavardage, la curiosité et l'équivoque se fondent sur ce mode. Autrement dit, c'est l'échéance qui fonde ontologiquement les trois modalités. L'échéance a été définie comme un être-échu toujours recommencée du propre dans l'impropre. Dans l'échéance, le *Dasein* fuit devant le *pouvoir-être-soi-même* vers le On et le monde. Le *Dasein* qui a échu « au » monde est dans une familiarité et tranquillité rassurantes. C'est ainsi que le *Dasein* se détourne de son pouvoir-être, il n'est pas soi-même et il s'est perdu. L'échéance ne serait rien d'autre qu'une manifestation ou une concrétisation de la familiarité propre à l'être-à. Mais du même coup, c'est considérer que cette familiarité était déjà de l'échéance, et c'est donc placer la constitution fondamentale du *Dasein* sur le seul versant de l'inaauthenticité. Toute l'analyse de l'échéance montre qu'elle plonge ses racines dans ce qu'elle fuit.

L'échéance trouve sa condition de possibilité dans l'angoisse. Heidegger écrit qu'« il faut se garder de confondre la caractérisation ontico-existentielle avec l'interprétation ontologico-existentielle »<sup>1384</sup>. Ce qui est ontiquement une fuite peut s'avérer ontologiquement une voie d'accès. L'idée de base est donc la suivante : fuir devant quelque chose, c'est, quoique de manière négative, attester de la *présence* de ce quelque chose. De ce fait, ce n'est que « grâce à » l'angoisse comme mode

---

<sup>1383</sup> ET [37 : 174].

„Gerede, Neugier und Zweideutigkeit charakterisieren die Weise, in der das Dasein alltäglich sein ‚Da‘, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins ist. Diese Charaktere sind als existenziale Bestimmtheiten am Dasein nicht vorhanden, sie machen dessen Sein mit aus. In Ihnen und in ihrem seinsmäßigen Zusammenhang enthüllt sich eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das *Verfallen* des Daseins nennen.“

<sup>1384</sup> ET [39-40 : 184].

fondamental d'affection que nous découvrons *le monde en tant que monde*. L'étant intramondain a cessé d'être « pertinent ». Tout l'intramondain devient « non significatif ».

« Le 'monde' ne peut plus rien offrir ».<sup>1385</sup> Si le monde est devenu insignifiant, mes activités quotidiennes, avec ce qu'elles représentent comme possibilités d'investissement du monde ambiant, « ne me disent plus rien ». L'angoisse met à nu les racines mêmes de l'être du *Dasein*. Donc, « le *Dasein* est transporté par son propre être devant lui-même ». En d'autres termes, le *Dasein* est ramené à Soi-même. De ce fait, « l'angoisse singularise le *Dasein* vers ce pour quoi il s'angoisse qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. La notion ontologique qui correspond au phénomène de l'angoisse est l'être-possible d'un soi singulier.<sup>1386</sup> Le vécu de l'angoisse implique un sentiment d'inquiétante étrangeté. Heidegger souligne que le pouvoir de singularisation de l'angoisse est si fort qu'il s'agit d'un véritable « solipsisme existentiel ».<sup>1387</sup> Mais à la différence du solipsisme ordinaire, le solipsisme existentiel ramène le *Dasein* radicalement à lui-même, en même temps qu'il l'expose radicalement au monde.<sup>1388</sup>

L'angoisse rejette le *Dasein* vers pouvoir-être-au-monde propre. De ce fait, elle isole le *Dasein* et celui-ci ne peut parvenir à lui-même, à son authenticité, qu'à condition d'avoir été arraché au monde à autrui pour se retrouver isolé. Le *Dasein* ne peut accéder à son pouvoir-être authentique qu'« à partir de lui-même, seul, dans l'isolement ». En libérant le *Dasein* à son être le plus propre comme possibilité, comme pouvoir être, l'angoisse *singularise* donc le *Dasein* sur son être-au-monde.

« L'angoisse au contraire ramène le *Dasein* de son identification échéante au 'monde'. La familiarité quotidienne se brise. Le *Dasein* est isolé, mais *comme* être-au-monde. »<sup>1389</sup>

L'être-au-monde apparaît dans l'angoisse comme un « être-hors-de-chez-soi ». C'est pour celui-ci que Heidegger exprime le terme d'*Unheimlichkeit*.<sup>1390</sup> Cela

---

<sup>1385</sup> ET [40 : 187].

<sup>1386</sup> Et c'est ici justement que nous rencontrons le phénomène de la liberté, entendue comme capacité de se choisir radicalement soi-même. Sans angoisse, pas de liberté, et réciproquement.

<sup>1387</sup> ET [40 : 188].

<sup>1388</sup> Ibid.

<sup>1389</sup> ET [40 : 189].

„Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt‘ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein.“

<sup>1390</sup> Ibid.

signifie que par l'angoisse un autre visage, plus originaire, de l'être au monde se révèle. C'est pourquoi, à l'opposition de l'échéance (qui nous promet la sécurité), l'angoisse ne rassure pas, mais inquiète, et nous plonge dans une insécurité originaire.

Ce qui angoisse, l'en vue de quoi de l'angoisse, et aussi son devant quoi sont identiques. Comme nous l'avons déjà dit, « le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel » et « le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel ». Le « pour » de l'angoisse revient exactement au même : « le pour-quoi de l'angoisse s'angoisse, c'est l'être-au-monde lui-même ».

*« L'identité existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, et l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation ».* 1391

Que veut dire exactement cet extrait ? Que signifie l'identité existentielle de l'ouvert avec l'ouvrir ? Il s'agit là d'exprimer le « même » du devant-quoi et du pourquoi de l'angoisse. Concrètement, le *Dasein* se sent menacé *par* son être-au-monde, qui s'ouvre alors à lui dans sa nudité, et il se sent menacé *pour* cet être-au-monde lui-même, c'est-à-dire dans la totalité de son être. En raison de l'identité de ses trois moments structurels, elle donne accès à l'unité de l'être-au-monde, en tant que celui-ci comme l'être même du *Dasein*.

Jusqu'ici nous avons montré ce que signifie le monde chez Heidegger. Mais dans notre analyse, nous n'avons pas examiné la spatialité et l'espace. Leur analyse manque dans notre examen à propos de la conception heideggérienne du monde. Mais pour bien saisir la compréhension du monde chez Heidegger, l'analyse de ces deux est très importante. C'est pourquoi, maintenant, il faut mettre au jour ce qu'il pense de la spatialité de l'être-a-portée-de-la-main, de l'être-au-monde et de *Dasein*, et l'espace. Heidegger réfléchit sur la spatialité et l'espace dans le cadre d'un dialogue avec Descartes. Donc en analysant la pensée heideggérienne au sujet de la spatialité et l'espace dans la philosophie cartésienne, nous allons passer à l'examen de ce qu'ils signifient dans la pensée heideggérienne.

---

1391 ET [40 : 188].

„Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, dass mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.“

## Conclusion

Pour étudier l'« historicité du monde » chez Heidegger, nous nous sommes concentrés sur son livre *Sein und Zeit*. Nous avons vu que dans ce livre le problème du monde et celui de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) coïncident avec l'analyse du *Dasein*, parce que Heidegger détermine l'essence du *Dasein* comme l'*être-au-monde* (*in-der-Welt-sein*). Celui-ci n'est pas une propriété contingente du *Dasein*, mais de ce qui le constitue comme *Dasein*. Selon Heidegger, il n'y aurait pas de *Dasein* s'il n'était pas d'emblée en rapport au monde, et il n'y aurait pas de monde s'il n'était pas d'emblée pour un *Dasein*. Cela ne veut pas dire que le monde est subjectif, mais que le monde commun ou privé se révèle lui-même au *Dasein*.

Dans ce chapitre, nous avons d'abord analysé le monde ambiant, et nous sommes ainsi parvenus au phénomène du monde. Nous avons ensuite mis en lumière la mondanéité du monde en général. Enfin, nous avons examiné la « révélation du monde » chez Heidegger en tant que *sens* et *non-significativité*. Ce faisant, les questions auxquelles nous cherchons à répondre ici sont les suivantes. Que désignons-nous lorsque nous parlons du « monde » ? Est-ce un synonyme d'univers ? Comment cet étant que l'on nomme « monde » est-il possible ? Quel genre d'étant est le monde ?

Pour clarifier la confusion résultant de la pluralité de sens du terme « monde » et la structure de sa mondanéité, Heidegger obtient quatre sens possibles du terme « monde », qui se distribuent en deux groupes. Dans le premier groupe, *le monde peut être défini à partir des étants intramondains*. Il désigne *la totalité de l'étant*. Cette totalité peut se comprendre dans l'ordre *ontique*, c'est-à-dire qu'on entend par monde tous les étants. Cette totalité peut aussi être appréhendée dans l'ordre *ontologique*, à savoir qu'on entend par monde tous les étants d'un certain genre comme le monde du mathématicien. Dans le second groupe, *le monde peut être défini à partir du Dasein*. Comme dans le premier groupe, le monde peut se comprendre en un sens *ontique* et *ontologique*. Appréhendé de façon *ontique* le monde a une signification *existentielle pré-ontologique*. Cela veut dire que le monde se définit comme « lieu familier » où un *Dasein factif* « vit » en tant que tel, et qui s'entend comme monde privé, monde public. Appréhendé de façon *ontologique*, le mot « monde » signifie ici la « mondanéité ». Selon Heidegger, le phénomène de la mondanéité a été manqué par l'ontologie traditionnelle. À la place du phénomène de la mondanéité, elle a

cherché à interpréter le monde en partant de l'étant intramondain, et même en partant d'un certain mode dénué de l'être originel de l'étant intramondain. Dès lors, Heidegger met en évidence la mondanéité en se concentrant sur le monde du *Dasein* qui montre la première signification du second groupe, c'est-à-dire sur le monde qui se définit comme « lieu familier », autrement dit sur le « monde ambiant ». Pour éclairer le monde ambiant, Heidegger décrit le mode d'être de l'étant rencontré à l'intérieur de ce monde.

Nous avons vu que selon Heidegger les étants intramondains, qui s'offrent à nous dans la *préoccupation* (*Besorgen*) qui est le rapport du *Dasein* au monde, ne sont pas les choses, mais les outils (*Zeug*). Ce qui constitue un outil comme outil, c'est l'ustensilité (*Zeughaftigkeit*). Heidegger utilise un autre terme pour distinguer le mode d'être de l'outil du mode de la simple chose : l'*être-à-portée-de-la-main* (*Zuhandenheit*). L'outil est déterminé par la structure du renvoi. Selon Heidegger, tout outil s'insère dans un complexe d'outils, et la totalité est nécessairement antérieure à l'élément (par exemple, le marteau prend son sens par rapport au clou, à la planche). Nous voyons qu'avec toutes les analyses de la modification de l'*être-à-portée-de-la-main*, Heidegger cherche à expliciter le phénomène du monde. Selon lui, si l'outil n'a pas effectué sa fonction qui se définit par le renvoi, le phénomène du renvoi est apparu comme le phénomène du monde. Dès lors, nous remarquons que selon Heidegger l'étant ne se montre comme *à-portée-de-la-main* qu'à condition que le monde n'apparaisse pas. Et inversement, le monde apparaît quand l'étant cesse d'*être-à-portée-de-la-main*. Quoique non visible, le monde se manifeste comme ce qui était déjà là. Ainsi, Heidegger a une possibilité de saisir le phénomène du monde. Pour lui, avec la manifestation du renvoi en tant que tel, le renvoi et le réseau entier de renvois deviennent, en un certain sens, constitutifs de la mondanéité elle-même.

En partant de l'analyse de l'étant rencontré dans la préoccupation, nous sommes parvenus à une première approche de la mondanéité. Selon Heidegger, par les modes défectifs de l'outil, nous voyons *ontiquement* le monde *ambiant*. Pour dégager le phénomène du monde, Heidegger continue d'approfondir son analyse de la compréhension de l'être de l'étant intramondain. Il a choisi le *signe* (*Zeichen*), qui est un outil déterminé et qui est comme une modalité particulière du renvoi. Au contraire du monde de l'être des outils, les signes nous donnent une « vue d'ensemble ». En nous donnant accès au tout, ils nous le montrent comme *tel*, c'est-à-dire en son *être*. De ce fait, les signes permettent un éclaircissement du monde *ambiant*

non plus seulement ontique mais aussi *ontologique*. Avec cette analyse de l'outil et du signe, Heidegger montre que l'*à-portée-de-la-main* se présente toujours à nous comme un étant au sein du monde, comme un étant qui appartient à un monde. Ainsi, ce qui caractérise l'*à-portée-de-la-main* comme tel, doit se trouver en relation avec le monde et la mondanéité. Le monde est déjà ouvert en même temps que tout *à-portée-de-la-main*. Dès lors, nous voyons que les modes déficients des outils et le signe font apparaître le monde.

En examinant l'étude heideggérienne des outils et des signes, nous avons vu que le monde chez Heidegger n'est pas une agglomération des étants, mais que le monde précède la découverte des étants singuliers. Selon Heidegger, le monde est ce qui libère des étants. Les étants peuvent être « libérés » dans leur être à partir de la *tournure* (*Bewandtnis*). La structure de la *tournure* est notifiée par la structure générale du renvoi (par exemple l'atelier antérieur à l'outil singulier). Il s'agit ici de l'idée de la totalité qui était déjà impliquée dans la notion de complexe d'outils et de système de renvois. Mais ici la totalité n'est ni une « totalité-chose », ni une « totalité-somme », mais une « totalité entièrement fonctionnelle ». C'est elle qui est visée ici, et qui est présentée comme une caractérisation du monde *ambient*. Cependant, l'apparition d'un étant singulier présuppose l'ouverture préalable du tout (comme dans l'exemple marteau-atelier) à l'intérieur duquel il s'inscrit.

Nous avons vu qu'en se manifestant, un étant manifeste du même coup le monde en tant que préalablement ouvert. L'ouverture a toujours-déjà eu lieu. La question ici est de savoir où le monde s'est ouvert. Selon Heidegger, le monde s'est ouvert dans le *comprendre/l'entendre* (*Verstehen*). L'ouverture préalable à toute libération de l'étant se manifeste dans une certaine compréhension d'ensemble qui a toujours-déjà eu lieu. Dans cette ouverture, ou cette compréhension, les étants peuvent se donner à nous comme tels ou tels, et le *Dasein* se comprend lui-même. Cela, Heidegger le nomme le *monde*, et les structures de ce monde sont constitutives de ce qu'il nomme la *mondanéité*. Enfin, nous voyons que le monde peut se caractériser par deux traits : il est *familier* et le *Dasein* le *comprend*. C'est-à-dire qu'il n'est pas saisi thématiquement. Étant donné que le *Dasein* a en son être une compréhension (pré-ontologique) de l'être en général, il a une familiarité avec le monde.

Heidegger élabore plus avant son analyse du monde. Selon lui, le monde s'ouvre d'une part dans la compréhension et le *sens*, et d'autre part il se révèle comme « non-significativité » dans l'angoisse. Que le *Dasein* ait une *familiarité* avec le monde et que le monde se donne au *Dasein* à travers une *compréhension*, signifient que le *Dasein* est d'emblée dans le *sens*. Celui-ci ne produit pas par le *Dasein*, mais il y a toujours-déjà du *sens* circulant à même les choses. Le monde s'est ouvert dans la *compréhension* et dans le *sens*. Nous constatons que selon Heidegger il n'y a pas de *compréhension* sans *affection* et pas d'*affection* sans *compréhension*. L'*affection* est toujours *compréhensive* et la *compréhension* est toujours *affective*. Selon Heidegger, c'est l'*affection* qui donne le cadre dans lequel les outils se montrent.

L'*affection* est révélation de la facticité qui signifie l'*être-jeté* du *Dasein*. C'est-à-dire que le *Dasein* est d'emblée disposé (affectivement) au monde. Selon Heidegger, l'*affection* est un caractère ontologique fondamental du Là (Da) du *Dasein* (l'être-le-là). L'*affection* désigne le fait de se trouver ou de se sentir dans telle ou telle *affection*. Ainsi, pour Heidegger, l'*affection* est une façon de faire l'expérience du monde. Elle ouvre la dimension mondiale en totalité. Elle ouvre à chaque fois l'*être-au-monde total*. À côté de ces deux déterminations essentielles de l'*affection* explicitée – elle ouvre l'être-jeté, elle ouvre chaque fois l'être-au-monde – nous voyons que selon Heidegger il y a une troisième détermination qui nous aide à comprendre la mondanéité du monde. C'est « le monde probablement ouvert qui laisse de l'intramondain faire rencontre ». Autrement dit, l'étant intramondain suppose *le monde toujours-déjà ouvert*. Selon Heidegger, l'*affection* a la structure de la mondanéité. L'*affection* est monde, et le monde est *affection*.

Après avoir analysé le rapport de l'*affection* au monde et à la mondanéité, nous avons vu que Heidegger continue d'examiner l'être du *Dasein*. Selon lui, l'être du *Dasein* est principalement pouvoir-être (*Sein-können*). Il n'existe qu'en se projetant vers des possibles. Nous constatons que le « comprendre » chez Heidegger doit être compris comme un « pouvoir-être ». Le *Dasein*, en tant qu'existant, se comprend de telle ou telle façon. Cela veut dire qu'il se comprend d'une façon déterminée par ses possibilités. Ainsi le comprendre ouvre l'*être-au-monde*. Il ouvre constamment des possibilités du monde ou de soi-même. Cela signifie qu'il ouvre le *Dasein* à lui-même, mais aussi qu'il ouvre le monde comme significativité. Selon Heidegger, la *compréhension* anticipe les possibilités du *Dasein* et les projette comme la signifiante du monde. Et la *compréhension* ne se projette pas dans le vide, mais dans le monde.

C'est pourquoi le projet n'est pas arbitraire : il est toujours-déjà jeté, affecté par ses possibilités. Le *Dasein* est jeté au monde, mais comme projet. Parce que l'*être-jeté* est éprouvé dans l'affection, et que le projet est esquissé dans le comprendre, l'*être-le-là* (*Da-sein*) éprouve son là en sa facticité dans l'affection, dans le comprendre il découvre toute la dimension de possibilité qui se joue en cette facticité même. Selon Heidegger, ce qui est projeté dans la *compréhension* et articulé dans l'*explicitation*, c'est le *sens*. L'*explicitation* est définie comme lieu d'articulation du *sens*, de ce qui est compris. Le monde chez Heidegger est « une possibilité de circulation du sens », est « structuré comme sens ». Dès lors, nous constatons que le monde *n'a plus de sens*, mais qu'il est le sens.

Pour Heidegger, le monde est aussi non-significatif. Le monde se déploie comme « non-significatif » dans l'angoisse. Selon Heidegger, c'est dans l'angoisse que le *Dasein* se révèle comme totalité (*Ganzheit*). L'angoisse est une affection fondamentale. Elle est à l'origine des autres affections. Ainsi, elle permet de dévoiler la totalité de la structure du *Dasein* parce que les trois caractères de chaque affection y sont identiques. En analysant la structure de la peur, Heidegger montre ces trois caractères : le « devant quoi » de la peur (*Wovor*), l'avoir-peur lui-même (*das Fürchten*) et le « pour quoi » de la peur (*Warum*). Le *Dasein* a peur devant un objet stricto sensu, alors que l'objet de l'angoisse est indéterminé. Ce qui provoque l'angoisse, c'est l'*être-au-monde en tant que tel*. En d'autres termes, rien d'intramondain ne se présente comme « objet » de l'angoisse. Cet objet est « nulle part ». Selon Heidegger, ce « nulle part » est porteur d'une révélation du monde. Dans l'angoisse, l'étant intramondain en même temps que la spatialité ambiante cessent d'être « pertinents ». De ce fait, tout l'intramondain devient « non-significatif » dans l'angoisse. Le monde ambiant cesse de fonctionner parce qu'il est régi par la structure de significativité. Cependant, ce qui se dévoile dans l'écroulement du monde *ambiant*, du monde de la *tournure* et du monde de la *significativité*, ce n'est pas « l'absence du monde », mais bien « le monde comme tel », ou encore « le monde en sa mondanéité » parce que dans l'angoisse le *Dasein s'angoisse pour* « l'*être-au-monde lui-même* ». L'angoisse révèle au *Dasein* son être comme *être-au-monde*. Mais cet *être-au-monde* est régi par le rien.

Dans ce chapitre, nous avons montré ce que signifie le monde et la mondanéité chez Heidegger. Mais dans notre analyse, nous n'avons pas encore abordé sa conception de la spatialité et de l'espace. Pour bien saisir la compréhension du monde

chez Heidegger, cette conception est très importante parce que le *Dasein* a aussi un corps. C'est pourquoi, dans le chapitre suivant, il nous faut mettre en évidence ce que Heidegger pense de l'espace et de la spatialité de l'*être-a-portée-de-main*, de l'*être-au-monde* et du *Dasein*.



## **CHAPITRE 2 : LA SPATIALITÉ DU MONDE**

### **Introduction**

Dans ce chapitre, nous examinerons le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde. Pour faire cela, il faut tout d'abord expliquer la compréhension cartésienne du concept de monde, parce que Heidegger introduit le problème de la spatialité du monde à partir d'une lecture de Descartes. C'est pourquoi nous donnerons les explications de Heidegger concernant la compréhension cartésienne. Enfin nous examinerons le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde.

### **2. 1. Le problème du monde chez Descartes**

Heidegger prend la théorie cartésienne du monde comme l'exemple extrême d'une conception du monde qui se laisse, Comme le dit J. Greisch, « guider par des catégories ontologiques inadéquates puisées dans une idée déterminée de la nature, au lieu d'être tirées du phénomène de l'être-au-monde »<sup>1392</sup>. Pourquoi choisit-il la conception cartésienne du monde ? Parce que, selon Heidegger, elle a une influence importante sur toute la philosophie moderne. C'est pourquoi il ne donne pas simplement un bref exposé des traits fondamentaux de l'ontologie cartésienne du « monde », mais tente de s'enquérir de ses présuppositions.<sup>1393</sup> Ensuite Heidegger essaie de les caractériser à partir des conclusions qu'il en tire concernant le phénomène du monde. Et il pourra aussi découvrir les « soubassements »

---

<sup>1392</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 143.

<sup>1393</sup> ET [18 : 89].

ontologiques des interprétations du monde postérieures à Descartes. Ces soubassements sont restés, selon Heidegger, radicalement non-critiques.<sup>1394</sup>

« Descartes aperçoit », écrit Heidegger, « la détermination ontologique fondamentale du monde dans l'*extensio* ». <sup>1395</sup> Et il identifie l'*extensio* à la spatialité ; la spatialité devient donc un élément co-constituant du monde.<sup>1396</sup> Lorsque Heidegger élucide l'ontologie cartésienne du « monde », il planifie de trouver un point d'appui – même s'il est négatif – pour écarter les fausses conceptions de la spatialité du monde ambiant et du *Dasein* lui-même.<sup>1397</sup> L'analyse que Heidegger fait de la conception cartésienne, est menée successivement en trois problèmes : 1. La détermination du monde comme *res extensa* ; 2. Les fondements de la détermination ontologique du monde ; 3. La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde ». <sup>1398</sup>

## **2. 1. 1. La détermination du monde comme « chose étendue » (*res extensa*)**

D'abord, Heidegger souligne la distinction capitale établie par Descartes : l'« *ego cogito* » en tant que substance *pensante* (*res cogitans*) et la chose *étendue* (*res corporea*).<sup>1399</sup> Il ajoute que Descartes transmet à toute la philosophie postérieure cette distinction. Par exemple c'est la distinction qui détermine ontologiquement celle de la « nature et de l'esprit (*Natur* et *Geist*) » pour l'avenir. <sup>1400</sup> Cependant, les soubassements ontologiques de cette distinction sont marqués d'une ambiguïté persistante. <sup>1401</sup> Cette ambiguïté naît du terme *substantia* lui-même parce que l'expression veut tantôt dire l'*être* d'un étant comme substance, la substantialité, et tantôt l'étant lui-même, une substance.<sup>1402</sup> Alors que dans ce dernier sens, on utilise le terme *substantia* comme pluriel, des substances, on n'emploie jamais le terme substantialité au pluriel parce que la substantialité se retrouve identique aux différentes substances.

---

<sup>1394</sup> Ibid.

<sup>1395</sup> Ibid.

<sup>1396</sup> Ibid.

<sup>1397</sup> ET [18 : 89].

<sup>1398</sup> Ibid.

<sup>1399</sup> ET [19 : 90].

<sup>1400</sup> Ibid.

<sup>1401</sup> Ibid.

<sup>1402</sup> Ibid.

La substantialité de la chose pensante est le *je pense (ego cogito)*, mais celle de la chose corporelle est l'*étendue*. En d'autres termes, la substantialité de la *res corporea* est l'*étendue*, c'est-à-dire la longueur, la largeur et la profondeur.<sup>1403</sup> Chez Descartes, les substances sont connues à partir de leurs attributs.<sup>1404</sup> Il prétend que l'*étendue* est ce qui est « attribué » en premier à la chose corporelle, et que tous les autres attributs en dérivent ; cela veut dire que l'*étendue* rend possible les attributs comme la division, la figure et le mouvement. Descartes essaie de montrer comment la forme, le mouvement et les autres attributs qui présupposent toujours l'*étendu*.<sup>1405</sup>

La *res corporea* peut se modifier, se transformer selon tous les modes de la divisibilité, de la plasticité et du mouvement. À travers toutes les transformations possibles, l'*étendue* garantit la permanence constante de la chose corporelle.<sup>1406</sup> Comme le dit J. Greisch, c'est l'*étendue* seule qui est « garante de la mêmeté de la chose ». <sup>1407</sup> Mais pourquoi la chose corporelle est-elle ainsi déterminée par la seule *étendue* ?

## 2. 1. 2. Les fondements de la détermination ontologique du monde

La définition de la chose corporelle par l'*étendue* est sous-tendue par une idée déterminée de l'être, dit Heidegger. Dans ce sens, l'être, c'est la substantialité.<sup>1408</sup> Que veut dire Descartes par la substantialité ? Il l'explique comme suit :

« 'Par substance nous ne pouvons rien comprendre d'autre qu'un étant qui est ainsi que, pour être, il n'a besoin d'aucun autre étant'. L'être d'une 'substance' est caractérisé par une absence de besoin... »<sup>1409</sup>

A quels étants s'applique cette définition ? Selon Descartes elle s'applique d'abord à Dieu.<sup>1410</sup> Il est l'*ens perfectissimum*.<sup>1411</sup> Tout étant qui n'est pas Dieu, a

---

<sup>1403</sup> Ibid.

<sup>1404</sup> Ibid.

<sup>1405</sup> ET [19 : 90-91].

<sup>1406</sup> ET [19 : 92].

<sup>1407</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 143.

<sup>1408</sup> ET [19-20 : 92].

<sup>1409</sup> Ibid.

„Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so ist, daß es, um zu sein, keines anderen Seienden bedarf. Das Sein einer ‚Substanz‘ ist durch eine Unbedürftigkeit charakterisiert.“

<sup>1410</sup> Ibid.

<sup>1411</sup> Ibid.

besoin d'être créé. Donc « tout étant qui n'est pas Dieu est *ens creatum* ».<sup>1412</sup> Alors que la créature dépend de Dieu pour sa production et sa conservation, une fois créée, il y en a deux qui n'ont pas besoin des autres étants pour subsister : la *res cogitans* et la *res extensa*. Finalement, à côté de Dieu, il y a deux substances.<sup>1413</sup>

Il y a une différence « infinie » d'être entre *ens perfectissimum* et *ens creatum*. Cependant Heidegger dit que nous employons le mot « être » pour tous les deux. Par exemple, quand on énonce « Dieu est » et « le monde est », nous énonçons l'être. Mais dans ces énoncés, le mot « être » n'est pas utilisé dans le même sens puisqu'il y a entre Dieu et la créature une différence infinie.<sup>1414</sup> L'ontologie médiévale s'est abondamment occupée, dit Heidegger, de la signification du terme « être ». Mais la scolastique distingue l'utilisation du terme « être » dans le sens analogique de son utilisation dans le sens univoque.<sup>1415</sup> Aux yeux des scolastiques, dans le sens analogique, le mot « être » s'applique à la fois à Dieu et aux étants créés. Selon Heidegger, ni les scolastiques ni Descartes n'ont résolu cette difficulté. Descartes « laisse inélucidé le sens de l'être renfermé dans l'idée de substantialité et le caractère d' 'universalité' de cette signification » dit-Heidegger.<sup>1416</sup> Et chez Descartes, la substance comme telle (la substantialité) est elle-même inaccessible ; cela parce que l'on n'atteint que ses attributs.<sup>1417</sup> Mais ce ne sont pas « n'importe quels attributs », « ce sont au contraire « ceux qui satisfont le plus purement au sens de être et de la substantialité ».<sup>1418</sup> En choisissant les attributs, une certaine conception du sens de l'être a été implicitement sous-entendue. Elle s'éclaire dans cette qualification d'extension attribuée à la substance finie.<sup>1419</sup>

### 2. 1. 3. Discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde »

Ces explications une fois exposées, Heidegger pose une double question : l'ontologie cartésienne du « monde » s'enquiert-elle vraiment du phénomène du monde, et, sinon, détermine-t-elle à tout le moins un étant intramondain au point que

---

<sup>1412</sup> Ibid.

<sup>1413</sup> Ibid.

<sup>1414</sup> ET [19-20 : 92].

<sup>1415</sup> ET [20 : 93].

<sup>1416</sup> Ibid.

<sup>1417</sup> Ibid.

<sup>1418</sup> ET [20 : 94].

<sup>1419</sup> Ibid.

sa mondialité puisse y être rendue visible ? Heidegger prétend que dans les deux cas, la réponse doit être négative.<sup>1420</sup> Tout d'abord, l'étant que Descartes a caractérisé par l'*extensio* se manifeste, selon Heidegger, à travers l'étant intramondain, mais non pas à travers l'à-portée-de-la-main.<sup>1421</sup> Mais Descartes en néglige cet aspect. C'est pour cela que Descartes, dit-il, franchit d'un saut le phénomène du monde, et ne peut pas en découvrir la mondanéité.<sup>1422</sup> Or, il faut montrer que cette conception manque le phénomène de la mondanéité au sens de l'être-au-monde, et en expliquer la raison. C'est pourquoi, comme le dit J. Greisch, « il s'agit non d'une critique, mais d'un débat 'herméneutique' »<sup>1423</sup>.

Heidegger se réfère ici à son exposition du problème de la mondanéité qui s'est déroulé dans le paragraphe 14. Il y dit qu'il importe de préciser « l'obtention d'un accès à ce phénomène ». De là, Heidegger se demande :

« Quel mode d'être du *Dasein* Descartes fixe-t-il comme la voie d'accès adéquate à l'étant à l'être duquel (*extensio*) il identifie l'être du 'monde' ? »<sup>1424</sup>

La réponse à cette question, c'est l'*intellectio*.<sup>1425</sup> Cela veut dire que l'unique et légitime accès à cet étant est le connaître.<sup>1426</sup> Le modèle de la connaissance est, à l'époque de Descartes, la connaissance mathématique. Heidegger dit que selon Descartes, la certitude et la sureté de la connaissance mathématique lui confèrent un rôle prééminent parmi toutes les formes de connaissances.<sup>1427</sup> Or, on voit qu'il y a un lien entre le caractère de la connaissance mathématique et la conception cartésienne de la substance. La substance est ce qui se maintient toujours à travers tous les changements. « N'est proprement que ce qui constamment subsiste »,<sup>1428</sup> et « c'est la mathématique qui connaît un tel étant »<sup>1429</sup>. Autrement dit, la substance se révèle à la connaissance mathématique, et elle nous livre donc des résultats stables et certains. Selon Heidegger, à partir d'une idée déterminée de l'être et à partir de l'idée d'une

<sup>1420</sup> ET [20-21 : 95].

<sup>1421</sup> Ibid.

<sup>1422</sup> ET [20-21 : 95].

<sup>1423</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p.145

<sup>1424</sup> ET [20-21 : 95].

„Welche Seinsart des Daseins wird als die angemessene Zugangstart zu dem Seienden fixiert, mit dessen Sein als *extensio* Descartes das Sein der ‚Welt‘ gleichsetzt?“

<sup>1425</sup> Ibid.

<sup>1426</sup> Ibid.

<sup>1427</sup> ET [21 : 96].

<sup>1428</sup> Ibid.

<sup>1429</sup> Ibid.

connaissance, au « monde » est pour ainsi dire dicté son être.<sup>1430</sup> Il prétend que « Descartes accomplit philosophiquement et expressément le déplacement de l'influence de l'ontologie traditionnelle vers la physique mathématique moderne et ses fondements transcendants. » Donc, ajoute-t-il, Descartes n'a pas besoin de poser de problème de l'accès à l'étant au sein du monde.<sup>1431</sup> Pourquoi ? Heidegger en explique la raison comme suit :

« Étant donné la domination intacte de l'ontologie traditionnelle, le mode saisie de l'étant véritable est d'emblée décidé. Il consiste dans le *noein*, l'« intuition » au sens le plus large, dont le *dianoein*, la « pensée » n'est qu'une forme d'accomplissement dérivée. Et c'est à partir de cette conception ontologique prise pour principe que Descartes fait sa « critique » du moyen d'accès à l'étant encore possible par l'intuition perceptive, sa critique de la *sensatio* (*aisthesis*) par opposition à l'*intellectio*. »<sup>1432</sup>

L'idée de l'être comme être-sous-la-main en permanence, écrit Heidegger, motive une détermination extrême de l'être de l'étant intramondain et son identification avec le monde en général.<sup>1433</sup> Cette idée empêche d'ailleurs de placer les comportements du *Dasein* sous un regard ontologiquement adéquat.<sup>1434</sup> Du même coup, « tout chemin est complètement barré qui permettrait seulement d'apercevoir le caractère fondé de tout comportement sensible et intellectuel, et de le comprendre comme une possibilité de l'être-au-monde ». <sup>1435</sup> Mais Descartes sait l'être du *Dasein*, – auquel appartient la constitution fondamentale de l'être-au-monde –, de la même façon que l'être de la *res extensa*, comme substance.<sup>1436</sup> Selon Heidegger, les élucidations précédentes montrent que :

« Son orientation, dépourvue de la moindre critique positive, sur l'ontologie traditionnelle, aura interdit à Descartes la libération d'une problématique ontologique du *Dasein* et l'aura nécessairement rendu aveugle au phénomène

---

<sup>1430</sup> Ibid.

<sup>1431</sup> ET [21 : 96].

<sup>1432</sup> Ibid.

„Unter der ungebrochenen Vorherrschaft der traditionellen Ontologie ist über die echte Erfassungsart des eigentlichen Seienden entschieden. Si liegt im *noein*, der ‚Anschauung‘ im weitesten Sinne, davon das *dianoein*, das ‚Denken‘, nur eine fundierte Vollzugsform ist. Und aus dieser grundsätzlichen ontologischen Orientierung heraus gibt Descartes seine ‚Kritik‘ der noch möglichen anschauend vernehmenden Zugangsart zu Seiendem, der *sensatio* (*aisthesis*) gegenüber der *intellectio*.“

<sup>1433</sup> ET [21 : 98].

<sup>1434</sup> Ibid.

<sup>1435</sup> Ibid.

<sup>1436</sup> Ibid.

du monde, l'ontologie du 'monde' se réduisant alors à l'ontologie d'un étant intramondain déterminé. »<sup>1437</sup>

Bien que Descartes n'ait pas résolu le problème du monde, on peut se demander s'il a quand même préparé certaines bases qui mènent à la solution de ce problème. Les considérations de Heidegger sur Descartes ont pour objectif de faire apercevoir que « prendre pour point de départ (...) les choses du monde ou s'orienter sur la connaissance réputée la plus rigoureuse de l'étant ne garantit nullement la conquête du sol sur lequel sont phénoménalement rencontrables les constitutions ontologiques prochaines du monde, du *Dasein* et de l'étant intramondain »<sup>1438</sup>. Heidegger nous rappelle tout de même que « la spatialité co-constitue manifestement l'étant intramondain ». <sup>1439</sup> C'est pourquoi la détermination cartésienne de la chose par l'étendue n'est pas entièrement illégitime. Mais il faut reprendre cette détermination dans une nouvelle optique, la soumettre à de nouvelles analyses.

## 2. 2. Le monde environnant et la spatialité du *Dasein*

À partir de la longue analyse de l'ontologie cartésienne du monde, Heidegger constate que la notion cartésienne de « chose étendue » ne nous permet pas d'atteindre le phénomène du « monde ». Heidegger refuse alors d'entendre le monde comme une chose étendue dans son sens cartésien. Cependant, il trouve que le fait de l'étendue de la détermination fondamentale du monde n'est pas totalement erroné. C'est pourquoi il essaie de comprendre ce que la spatialité (*Raumlichkeit*) signifie. D'abord, on ne peut pas comprendre le monde comme réceptacle spatial.<sup>1440</sup> Selon Heidegger, un étant étendu est embrassé par les limites étendues d'un autre étant étendu ; donc l'étant intérieur et celui qui l'englobe, ils sont tous deux sous-la-main dans l'espace (*Raum*).<sup>1441</sup> Rappelons-nous d'emblée que Heidegger a refusé une telle intériorité du *Dasein* dans un réceptacle d'espace. Pourtant il dira que le *Dasein* est

---

<sup>1437</sup> ET [21 : 99].

„Daß die aller positiven Kritik entbehrende ontologische Grundorientierung an der Tradition ihm die Freilegung einer ursprünglichen ontologischen Problematik des Daseins unmöglich machte, ihm den Blick für das Phänomen der Welt verstellen mußte und die Ontologie der ‚Welt‘ in die Ontologie eines bestimmten innerweltlichen Seienden drängen konnte, sollten die vorstehenden Erörterungen erweisen.“

<sup>1438</sup> ET [21 : 101].

<sup>1439</sup> Ibid.

<sup>1440</sup> Ibid.

<sup>1441</sup> Ibid.

spatial et le monde aussi. Mais comment entendre la spatialité de ces deux phénomènes ? Et quel est le rapport exact entre spatialité et monde ? Quel est le rapport entre le *Dasein* et l'espace ? Est-ce que le monde est à penser comme étant dans l'espace, ou est-ce au contraire l'espace qui est une détermination du monde ? Autour de ces questions on examinera le rapport entre le monde, le *Dasein* et l'espace.

Dans cet objectif, notre étude s'attachera d'abord au caractère spatial des étants intramondains pour décrire la structure de « l'ambiance » (*das Umhafte*) comme telle ; à partir de là notre étude passera à la spatialité de l'être-au-monde pour envisager le *Dasein* lui-même en tant que spatial. Mais sa spatialité prend un sens existentiel. Et enfin notre étude cherchera la réponse de cette question : sous quelles conditions exactement quelque chose comme un espace pur peut-il être découvert ? Avant de l'analyse des problèmes, comme le dit J. Greisch, on annonce ici qu'« il s'agira bel et bien de penser la spatialité comme dimension constitutive du monde, mais au lieu de penser le monde en termes d'extension, il s'agira de penser la spatialité à partir de la mondanéité »<sup>1442</sup>.

## **2. 2. 1. La spatialité de l'à-portée-de-la-main**

Si l'espace appartient de quelque façon au monde, les à-portée-de-la-mains doivent aussi posséder leur spatialité parce que le monde se dévoile dans le cadre de l'à-portée-de-la-main. Heidegger indique que, en essayant de saisir précédemment de façon ontologique l'être de l'à-portée-de-la-main, on a donc dû posséder également, « implicitement du moins »<sup>1443</sup>, leur caractère spatial. Jusqu'ici la spatialité de l'à-portée-de-la-main n'a pas été explicitement saisie de manière phénoménale. Donc, il s'agit d'écrire d'abord la spatialité de l'à-portée-de-la-main. Que sait-on de cet étant ? En traitant de l'à-portée-de-la-main, on a montré qu'il est un étant qui se rencontre de prime abord au sein du monde. C'est pourquoi Heidegger dira que l'à-portée-de-la-main a un caractère de proximité. Mais que veut dire ce terme dans le lexique heideggérien ? Il l'explicite de la façon suivante :

« L'à-portée-de-la-main de l'usage quotidien a le caractère de la *proximité*.

Cette proximité de l'outil, à y regarder de plus près, est déjà suggérée dans le

---

<sup>1442</sup> J. Greisch, op. cite., 2003, p.147.

<sup>1443</sup> Walter Biemel, op. cité., p. 68.

terme même qui exprime son être : ‘être-à-portée-de-la-main’. L’étant ‘à main’ a à chaque fois une proximité différente, qui n’est point fixée par la mesure de distances. Cette proximité se règle bien plutôt à partir d’une utilisation et d’un emploi qui ne la « prennent en compte » que de manière circon-specte.»<sup>1444</sup>

Comme le dit Heidegger, l’idée de proximité est déjà suggérée par le terme de l’être-à-portée-de-la-main. On voit maintenant que la proximité n’est pas la distance objective, c’est-à-dire ne se mesure pas au centimètre et au millimètre. La proximité est déterminée par l’usage que nous faisons des outils qui nous servent dans nos travaux. Par ailleurs, il ajoute que l’être-à-portée-de-la-main est dans une proximité orientée par la circonspection de ma préoccupation.<sup>1445</sup> L’être-à-portée-de-la-main fait alors partie de mon environnement familier. Il est ce que ma main peut saisir, toucher.

L’être-à-portée-de-la-main n’est pas seulement « quelque part », en un point déterminé de l’espace, il a une « place ».<sup>1446</sup> La place est toujours le « là-bas » et le « là » déterminés de l’être-à-sa-place d’un outil.<sup>1447</sup> Le *Dasein* indique à chaque outil la place, – comme le dit W. Biemel –, « selon l’importance que l’outil lui donne dans sa vie ».<sup>1448</sup> Heidegger indique qu’avoir une place est une marque spatiale qui va de pair avec la tournure qui peut être désignée comme une contrée (*Gegend*).<sup>1449</sup> La place est donc le lieu qui est attribué à un outil dans une tournure, en fonction de son degré d’utilité éventuelle. Comme l’explique J. Greisch, « après avoir arrangé la table pour le dîner, la maîtresse de maison assigne une place à chaque convive. Ainsi de proche en proche, de renvoi en renvoi, ou de place en place, nous voyons se constituer le phénomène de la ‘contrée’ ».<sup>1450</sup> Le *Dasein* donne alors à chaque outil la place qui correspond à son utilité pratique. Un outil a donc une place déterminée par la direction, la proximité. Il s’agit ici « des notions phénoménologique qui ne doivent

---

<sup>1444</sup> ET [21-22 : 102].

„...Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der *Nähe*. Genau besehen ist diese Nähe des Zeugs in dem Terminus, der sein Sein ausdrückt, in der ‚Zuhandenheit‘, schon angedeutet. Das ‚zur Hand‘ Seiende hat je eine verschiedene Nähe, die nicht durch Ausmessen von Abständen festgelegt ist. Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig ‚berechnenden‘ Hantieren und Gebrauchen...“

<sup>1445</sup> Ibid.

<sup>1446</sup> Ibid.

<sup>1447</sup> Ibid.

<sup>1448</sup> W. Biemel, op. cité., p. 68.

<sup>1449</sup> ET [22 : 103].

Vezin traduit le terme *Gegend* par le “coin”.

<sup>1450</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 149.

pas être confondues avec leurs équivalents topologiques ou géographiques au niveau de la *Vorhandenheit* »<sup>1451</sup> .

Or, il importe de souligner que c'est la contrée qui nous distribue les places. Elle est donc la condition nécessaire de la répartition des places. Dans ce cas-là, leurs dispositions mutuelles présupposent la contrée. L'être-éloigné dont la proximité est un mode suppose aussi cette contrée. La hiérarchie des places au sein de la contrée précise le caractère du monde ambiant. Heidegger l'appelle « l'ambiance » (*das Umhafte*).<sup>1452</sup> La découverte des étants environnant suppose la contrée, et, au sein de la contrée, les relations entre les places. Mais, comme le dit W. Biemel, ces relations sont, à leur tour, fonctions de la destination de chaque outil ; elles ne peuvent pas se déduire de la distance géométrique.<sup>1453</sup> Enfin on peut dire qu'il y a une spatialité originaire de l'à-portée-de-la-main, spatialité entièrement structurée par la préoccupation. S'il y a une spatialité propre au monde ambiant, c'est parce que le *Dasein*, dit Heidegger, est spatial. Cela apparaît chez Heidegger comme suit :

« ...Le laisser-faire-encontre de l'à-portée-de-la-main dans son espace du monde ambiant n'est jamais possible ontiquement que parce que le *Dasein* est lui-même 'spatial' du point de vue de son être-au-monde. »<sup>1454</sup>

L'espace se dévoile lui-même au *Dasein* préoccupé sous la forme des places et de la contrée. Mais ce qu'il découvre, ce n'est pas « l'espace », mais les places au sein de la contrée.

### 2. 2. 2. La spatialité constitutive du *Dasein*

Si on attribue une spatialité au *Dasein*, alors maintenant on doit se tourner vers la spatialité propre au *Dasein*. En d'autres termes, il faut examiner la manière dont le *Dasein* se rapporte à l'espace. Pour ce faire, il ne faut partir ni de l'être-sous-la-main, ni de l'être-à-portée-de-la-main, mais du mode d'être du *Dasein* parce qu'il n'est pas au sein du monde comme les deux autres étants.<sup>1455</sup> Le *Dasein* est « au » monde.

---

<sup>1451</sup> Ibid.

<sup>1452</sup> ET [22 : 103].

<sup>1453</sup> W. Biemel, op. cité., p. 69.

<sup>1454</sup> ET [22 : 104].

„...Das Begegnenelassen von Zuhandenem in seinem umweltlichen Raum bleibt ontisch nur deshalb möglich, weil das Dasein selbst hinsichtlich seines Inder-Welt-seins ‚räumlich‘ ist.“

<sup>1455</sup> ET [22-23 : 104].

C'est pour cela que la spatialité du *Dasein* n'est possible que sur la fondement de cet être-au,<sup>1456</sup> déclare Heidegger. Dans cette analyse apparaissent deux nouveaux phénomènes qui ont évidemment un rapport avec le phénomène de la « proximité » : l'é-loignement (*Ent-fernung*) et l'orientation (*Ausrichtung*).<sup>1457</sup> Comment Heidegger présente-t-il ces phénomènes ? Il l'explique pour le premier :

« É-loigner veut dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné, de quelque chose – approcher. Le *Dasein* est essentiellement é-loignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité. L'é-loignement découvre l'éloignement. Celui-ci, tout comme la distance, est une détermination catégoriale de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. L'é-loignement, au contraire, doit être établi comme existentiel. C'est seulement dans la mesure où de l'étant est en général découvert pour le *Dasein* en soit être-éloigné que deviennent accessibles dans l'étant intramondain lui-même des « éloignements » et des distances par rapport à autre chose. »<sup>1458</sup>

Il peut constater que des étants sont éloignés. Cependant cet éloignement se dévoile lui-même parce que le *Dasein* est fondamentalement é-loignant. De plus, « le *Dasein* a par essence une tendance à la proximité »<sup>1459</sup>, écrit Heidegger. Comment entendre cette expression ? On peut dire avec J. Greisch qu'elle ne va nullement de soi.<sup>1460</sup> Il indique que les « illustrations ontiques » de Heidegger (accélération des vitesses des déplacements, vols intercontinentaux, télécommunications) sont sans doute suggestives ; mais elles sont, selon lui, de simples illustrations, alors il est possible d'opposer des contre-exemples.<sup>1461</sup> En ce point, on partage la réponse de M. Zareder à cette objection : si Heidegger dit que le *Dasein* se définit par la compréhension, et que le monde est pour le *Dasein* un monde de sens toujours tissé d'une significativité fondamentale, alors « l'étrangeté absolue est toujours en passe

---

<sup>1456</sup> ET [23 : 105].

<sup>1457</sup> Ibid.

Martineau traduit les termes *Ent-fernung* et *Ausrichtung* par l'é-loignement et par l'orientation.

<sup>1458</sup> Ibid.

„...Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernthet von etwas, Näherung. Dasein ist wessenhaft ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen. Ent-fernung entdeckt Entfernthet. Diese ist ebenso wie Anstand eine kategoriale Bestimmung des nicht daseinsmäßigen Seienden. Entfernung dagegen muß als Existential festgehalten werden. Nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entfernthet für das Dasein entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in bezug auf anderes ‚Entfernungen‘ und Abstände zugänglich. “

<sup>1459</sup> Ibid.

<sup>1460</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 150.

<sup>1461</sup> Ibid. p.151.

d'être résorbée par lui » ; en d'autres termes, le *Dasein*, « compte tenu du fait qu'il est un être-au-monde et qu'il a pour vocation d'habiter le monde », incline à rapprocher et à rendre ce qui pouvait se présenter lointain ou étranger.<sup>1462</sup>

« De prime abord et le plus souvent, l'éloignement est un rapprochement circon-spect »<sup>1463</sup>, indique Heidegger. Et il ajoute que « l'être-éloigné n'est jamais saisi comme écart ».<sup>1464</sup> Quand on explique la deuxième phrase, on doit tenir compte de la première. On constate par là que l'éloignement ne signifie pas l'écart objectif, parce que des éloignements et des distances différentes deviennent accessibles par la préoccupation et la circon-spection de *Dasein*. Donc si l'éloignement doit être évalué, cela ne se produit jamais que relativement aux éloignements où le *Dasein* quotidien se tient. Comme dans le propos « il y a une demi-heure d'ici à la maison », on le comprend à partir de la préoccupation circon-specte. En ce sens, une « demi-heure » ne signifie pas trente minutes. Cela veut dire que cette durée n'est pas au sens d'une extension quantitative, mais elle s'explicite chaque fois à partir des « préoccupations » quotidiennes habituelles.<sup>1465</sup> Heidegger dit alors qu'un trajet « objectivement » long peut être plus court qu'un trajet « objectivement » très court. Mais à ce niveau cela pose un problème : cette interprétation n'est-elle pas subjective ?

Heidegger affirme que cette appréhension est assurément subjective ; cependant il ajoute que cette subjectivité « découvre peut-être dans le monde une 'réalité' si réelle qu'elle n'a plus rien à voir avec un arbitraire 'subjectif' »<sup>1466</sup>. Il ne s'agit pas donc ici d'une subjectivité qui désigne un arbitraire « subjectif ». En ce point il dit :

*« Le é-loignement circon-spect de la quotidienneté du Dasein découvre l'être-en-soi dit 'vrai monde', de l'étant auprès duquel le Dasein, en tant qu'existant, est à chaque fois déjà. »*<sup>1467</sup>

Comme le dit J. Greisch, « proximité » et « distance » ne sont pas sans doute des grandeurs fixes, ou bien « objectivement » quantifiables, mais elles ne sont pas pour autant un arbitraire subjectif, car elles se plient à un « critère » très précis : la

---

<sup>1462</sup> M. Zarader, op. cité., p. 170.

<sup>1463</sup> ET [23 : 105].

<sup>1464</sup> Ibid.

<sup>1465</sup> Ibid.

<sup>1466</sup> ET [23 : 106].

<sup>1467</sup> Ibid.

préoccupation circon-specte, qui décide de ce qui doit être considéré comme proche ou comme lointain.<sup>1468</sup> De ce fait, Heidegger dira que le plus « proche » n'est plus ce qui se tient objectivement dans la plus petite distance par rapport à moi : par exemple la rue dans laquelle je marche est bien plus loin que l'ami qui, durant cette marche, vient à notre rencontre à une « distance » de vingt pas. Telle est l'analyse donnée par Heidegger de la manière dont le *Dasein* se rapporte spatialement aux étants qui l'entourent. En ce qui concerne la spatialité propre du *Dasein*, à savoir à sa manière de se situer lui-même dans l'espace, Heidegger l'explique comme suit :

« Son ici, le *Dasein* le comprend à partir du là-bas du monde ambiant. L'ici ne désigne pas le 'où' d'un sous-la-main, mais le auprès-de-quoi d'un être- auprès ...é-loignant, inséparable de cet é-loignement même. Conformément à sa spatialité propre, le *Dasein* n'est de prime abord jamais ici, mais là-bas, et c'est depuis ce là-bas qu'il revient vers son ici,...»<sup>1469</sup>

Rappelons que le rapprochement n'est pas orienté vers le je-chose lié à un corps, mais vers l'être-au-monde préoccupé, autrement dit vers ce qui s'y rencontre à chaque fois et de prime abord. C'est pourquoi Heidegger annonce que la spatialité du *Dasein* n'est pas non plus déterminée par l'indication d'un emplacement où une chose corporelle est sous-la-main.<sup>1470</sup> Sa spatialité s'éprouve à partir du monde ; elle consiste à revenir à soi à partir du monde ambiant. Enfin, le *Dasein* est « spatial selon la guise de la découverte circon-specte de l'espace ». <sup>1471</sup>

En plus du caractère de l'é-loignement du *Dasein*, en tant qu'être-au qui é-loigne, il a en même temps le caractère de l'orientation. « La préoccupation circon-specte est é-loignement orientant » <sup>1472</sup> , écrit Heidegger. Le principal moyen d'orientation dans la préoccupation, c'est-à-dire dans l'être-au-monde, ce sont les « signes ». Il assure que le signe tient les contrées ouvertes. Et c'est le signe qui nous indique les grandes directions dans lesquelles notre action va s'engager. On lit Heidegger :

---

<sup>1468</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p.151.

<sup>1469</sup> ET [23 : 108].

„Das Hier meint nicht das Wo eines Vorhandenen, sondern das Wobei eines entfernenden Seins bei... in eins mit dieser Ent-fernung. Das Dasein ist gemäß seiner Räumlichkeit zunächst nie hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt...“

<sup>1470</sup> Ibid.

<sup>1471</sup> Ibid.

<sup>1472</sup> ET [23 : 108].

« En tant qu'il est, le *Dasein* est orientant-éloignant, il a à chaque fois déjà sa contrée découverte. L'orientation aussi bien que l'éloignement, en tant que modes d'être de l'être-au-monde, sont d'emblée guidés *par la circon-spection* de la préoccupation. »<sup>1473</sup>

Heidegger explique que les directions fixes de la droite et de la gauche naissent de cette orientation, et que le *Dasein*, tout comme ses é-loignements, emporte aussi ces orientations constamment avec soi.<sup>1474</sup> Mais cela ne signifie pas qu'elles sont subjectives. Dit en termes heideggériens :

« La gauche et la droite ne sont pas quelque chose de 'subjectif', c'est-à-dire quelque chose dont le sujet aurait le sentiment, ce sont des directions de l'être-orienté dans et vers un monde à chaque fois déjà à-portée-de-la-main. »<sup>1475</sup>

On voit par là que Heidegger s'oppose à Kant qui, dans l'opuscule *qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, voyait dans la direction entre droite et gauche un « sens subjectif ». <sup>1476</sup> Selon Heidegger, « par le simple sentiment d'une différence de mes deux côtés », je ne pourrais jamais trouver mon chemin dans un monde.<sup>1477</sup> Kant part d'une compréhension de sujet isolé, dit Heidegger. Mais présupposer un sujet isolé « ne tient pas, selon lui, compte de la véritable constitution du sujet lui-même qui veut que le *Dasein* avec ce 'seul sentiment' soit et doive nécessairement chaque fois déjà être dans un monde pour pouvoir s'orienter »<sup>1478</sup>.

Or, peut-être doit-on se demander si tous « ces orientations » ou « directions » ne présupposent pas le corps propre. En d'autres termes, parce qu'on a un corps avec une main gauche et une main droite, peut-on distinguer entre droite et gauche ? Et parce qu'on a un corps avec une tête et des pieds, peut-on distinguer « en haut » et « en bas » ? Heidegger dit :

« La spatialisation du *Dasein* en sa 'corporéité', propre – phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici – est

---

<sup>1473</sup> Ibid.

„Wenn Dasein ist, hat es als ausrichtend-entfernendes je schon seine entdeckte Gegend. Die Ausrichtung ebenso wie die Ent-fernung werden als Seinsmodi des In-der-Welt-seins *vorgängig durch die Umsicht* des Besorgens geführt.“

<sup>1474</sup> Ibid.

<sup>1475</sup> ET [23 : 109].

„Links und rechts sind nicht etwas ‚Subjektives‘, dafür das Subjekt ein Gefühl hat, sondern sind Richtungen der Ausgerichtetheit in eine je schon zuhandene Welt hinein.“

<sup>1476</sup> Ibid.

<sup>1477</sup> Ibid.

<sup>1478</sup> ET [23 : 109].

conjointement prédessinée selon ces directions. C'est pourquoi l'étant-à-portée-de-la-main dont il est fait usage pour le corps par exemple le gant, qui doit accompagner les mouvements des mains – doit être orienté vers la droite et la gauche »<sup>1479</sup>

Heidegger entrevoit l'importance de la corporéité du *Dasein*, il la laisse de côté. Mais, comme le dit J. Greisch, ce problème présentera un horizon à certains philosophes comme Merleau-Ponty.<sup>1480</sup>

Nous avons vu qu'é-loignement et orientation déterminent, en tant que caractères constitutifs de l'être-à, la spatialité du *Dasein*. Heidegger déclare que « l'explication jusqu'ici donnée de la spatialité de l'étant-à-portée-de-la-main au sein du monde et de la spatialité de l'être-au-monde nous livre pour la première fois les présupposés requis pour élaborer le phénomène de la spatialité du monde et pour poser le problème ontologique de l'espace »<sup>1481</sup>.

### 2. 2. 3. La spatialité du *Dasein* et l'espace

Heidegger s'emploie maintenant à montrer le passage de la spatialité du *Dasein* à l'espace (objectif). Rappelons-nous que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde a chaque fois déjà découvert « un monde », que cette découverte est fondée dans la mondanéité du monde, et qu'elle a été caractérisée comme libération de l'étant vers une totalité de tournure. De plus on a montré que dans la découverte, le *Dasein* est guidé par la circonspection qui suppose une compréhension préalable de la significativité. D'ailleurs, nous venons de voir dans les explications précédentes les caractères permettant de définir la spatialité de l'à-portée-de-la-main et la spatialité du *Dasein*. Enfin Heidegger indique que « la significativité avec laquelle le *Dasein* est familier comme être-à-préoccupé implique conjointement l'ouverture essentiel de l'espace. »<sup>1482</sup> Mais quel est cet espace ? Est-il l'espace pur du géomètre ? Heidegger dit :

---

<sup>1479</sup> ET [23 : 108-109].

„Verräumlichung des Daseins in seiner ‚Leiblichkeit‘, die eine eigene hier nicht zu behandelnde Problematik in sich birgt, ist mit nach diesen Richtungen ausgezeichnet. Daher muß Zuhandenes und für den Leib Gebrauchtes, wie Handschuhe zum Beispiel, das die Bewegungen der Hände mitmachen soll, auf rechts und links ausgerichtet sein.“

<sup>1480</sup> J. Greisch, op. cité., p. 153.

<sup>1481</sup> ET [23 : 110].

<sup>1482</sup> ET [23-24 : 110].

« L'espace ainsi ouvert avec la mondanéité du monde n'a encore rien à voir avec la pure multiplicité des trois dimensions »<sup>1483</sup>

Donc il ne s'agit pas encore de l'espace tridimensionnel au sens géométrique du terme. Mais Heidegger dira qu'il est l'espace de la préoccupation circon-specte. L'espace est préalablement dévoilé dans le *Dasein* avec le phénomène de la contrée.

Nous avons vu que l'étant-à-portée-de-la-main au sein du monde est éloigné et orienté avec l'être factif du *Dasein*. Et Heidegger dira que « le laisser-faire-encontre de l'étant intramondain constitutif de l'être-au-monde est un 'donner-espace' ».<sup>1484</sup> Par « la donation d'espace », Heidegger comprend « la libération de l'à-portée-de-la-main vers sa spatialité » ; il l'appelle aussi par le terme « aménagement ».<sup>1485</sup> Selon lui, l'aménagement appartient, « compris comme existentiel », à l'être-au-monde du *Dasein*, parce qu'il peut, en tant que préoccupation circons-pecte pour le monde, déménager, débarrasser ou « réaménager » l'étant.<sup>1486</sup> Mais de prime abord, la spatialité comme telle n'est pas explicitement remarquée dans la préoccupation quotidienne, parce que la spatialité reste liée à l'à-portée-de-la-main.<sup>1487</sup> La spatialité est « toujours-déjà présente », à titre non thématique, dans le rapport quotidien au monde.<sup>1488</sup> C'est sur la base de la spatialité ainsi découverte que l'espace devient lui-même accessible au connaître.<sup>1489</sup> De son analyse de l'espace Heidegger conclut comme suit :

« Pas plus que l'espace n'est dans le sujet, pas plus le monde n'est dans l'espace. L'espace est bien plutôt 'dans' le monde pour autant que l'être-au-monde constitutif du *Dasein* a ouvert de l'espace. L'espace ne se trouve pas dans le sujet, et celui-ci ne considère pas davantage le monde 'comme si' celui-ci était dans un espace – c'est au contraire le 'sujet' ontologiquement bien compris, le *Dasein* qui est spatial, et c'est parce que le *Dasein* est spatial de la manière qu'on a décrite que l'espace se montre comme a priori. »<sup>1490</sup>

---

<sup>1483</sup> Ibid.

„Der so mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen...“

<sup>1484</sup> ET [24 : 111].

<sup>1485</sup> Ibid.

<sup>1486</sup> Ibid.

<sup>1487</sup> Ibid.

<sup>1488</sup> Ibid.

<sup>1489</sup> ET [24 : 111].

<sup>1490</sup> Ibid.

„Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr ‚in‘ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat. Der Raum befindet sich

Alors, nous n'avons pas en nous un espace à projeter hors de nous. Dès qu'il existe, le *Dasein* est déjà dans un monde.<sup>1491</sup> Et puisqu'il n'y a pas d'espace sans monde, il n'est pas « dans » l'espace. Mais « l'espace est plutôt 'au' monde ». Pour comprendre la dernière phrase, on doit expliciter ce que signifie « a priori ». Cela veut dire « toujours déjà présent. » Dit en termes heideggériens : l'apriorité signifie ici « la primauté de rencontre de l'espace (comme contrée) lors de chaque rencontre intramondaine de l'à-portée-de-la-main. »<sup>1492</sup> Comme le souligne W. Biemel, a priori ne signifie pas que l'espace serait un étant isolé, mais que la structure du *Dasein* fonde la découverte de l'espace ; découverte qui ne se montrera que dans la rencontre du *Dasein* avec les étants.<sup>1493</sup> Quand il dit cela, Heidegger ne soutient pas que l'espace soit subjectif. Rappelons-nous que le *Dasein* n'est pas le « moi », le « sujet » traditionnel. La structure du *Dasein* surpasse la compréhension traditionnelle du sujet.

D'ailleurs quand l'espace devient lui-même accessible au connaître, il s'est libéré de la circon-spection. Et donc le dévoilement de l'espace neutralise les contrées du monde ambiant et les ramène à de pures dimensions.<sup>1494</sup> La spatialité de ce qui est l'à-portée-de-la-main au sein du monde, perd avec lui son caractère de tournure. Enfin, le monde ambiant devient monde naturel. L'espace homogène de la nature ne se montre alors que sur la voie d'un mode de dévoilement de l'étant de rencontre. Heidegger précise alors que ce mode a « le caractère d'une *dé-mondanéisation* (*Entweltlichung*) spécifique de la mondialité de l'a-portée-de-la-main ».<sup>1495</sup>

Comme le souligne W. Biemel, Heidegger ne prétend pas ici résoudre le problème de l'espace comme tel, mais son seul but est de souligner le rôle de l'espace dans la structure du *Dasein* quotidien.<sup>1496</sup> Selon Heidegger, conformément à son être-au-monde, au *Dasein* est d'avance donné, bien que de manière non thématique, un espace chaque fois déjà dévoilé. Le *Dasein* est donc nécessairement spatialisant. De plus, puisque la constitution fondamentale du *Dasein* est l'être-au-monde, « la spatialité appartient à son essence », écrit Heidegger. Et aussi en revenant au monde,

---

nicht im Subjekt, noch betrachtet dieses die Welt, 'als ob' sie in einem Raum sei, sondern das ontologisch wohlverstandene 'Subjekt', das Dasein, ist in einem ursprünglichen Sinn räumlich. Und weil das Dasein in der beschriebenen Weise räumlich ist, zeigt sich der Raum als Apriori. “

<sup>1491</sup> W. Biemel, op. cité., p. 76.

<sup>1492</sup> ET [24 : 111].

<sup>1493</sup> W. Biemel, op. cité., p. 76.

<sup>1494</sup> ET [24 : 112].

<sup>1495</sup> ET [24 : 112].

<sup>1496</sup> W. Biemel, op. cité., p. 77.

il est possible de le concevoir. Mais cela ne révèle pas encore la nature de l'espace. Comme le note W. Biemel, « le problème de l'être de l'espace ne sera pas résolu aussi longtemps que le problème de l'Être comme tel n'aura pas été quelque peu éclairci ».1497

## Conclusion

Dans le chapitre précédent, nous avons analysé la révélation du monde chez Heidegger. Ce faisant, nous n'avons pas examiné la spatialité et l'espace chez lui. C'est pourquoi, la question à laquelle nous avons cherché à répondre dans ce chapitre, c'est le rôle de la spatialité dans la compréhension heideggérienne du monde. Heidegger commence par critiquer ce qui a été dit sur ce sujet avant lui. Comme exemple, il prend la théorie cartésienne du monde, parce que selon lui elle a une influence importante sur toute la philosophie moderne. Ainsi, il tente d'identifier les présuppositions de l'ontologie cartésienne du « monde ». Selon lui, en faisant cela, il peut découvrir les « soubassements » ontologiques des interprétations du monde postérieures à Descartes, qui sont restées radicalement non-critiques. En élucidant l'ontologie cartésienne du « monde », il cherche à trouver un point d'appui — même s'il est négatif — pour écarter les fausses conceptions de la spatialité du monde ambiant et du *Dasein* lui-même. Selon Heidegger, Descartes aperçoit la détermination ontologique fondamentale du monde dans l'*extensio*, et il identifie l'*extensio* à la spatialité. Ainsi la spatialité devient un élément co-constituant du monde chez Descartes.

Nous avons vu que selon Heidegger, la distinction capitale entre la substance *pensante* (*res cogitans*) et la chose *étendue* (*res corporea*) est transmise à toute la philosophie postérieure. La substantialité de la chose *pensante* est le *je pense* (*ego cogito*), mais celle de la chose *corporelle* est l'*étendue*. Chez Descartes, les substances sont connues à partir de leurs attributs. Il prétend que l'*étendue* est ce qui est « attribué » en premier à la chose *corporelle*, et que tous les autres attributs en dérivent. La *res corporea* peut se modifier, se transformer selon tous les modes de la divisibilité, de la plasticité et du mouvement. À travers toutes les transformations

---

1497 Ibid.

possibles, l'étendue garantit la permanence constante de la chose *corporelle*. Selon Heidegger, la définition de la chose *corporelle* par l'*étendue* est sous-tendue par une idée déterminée de l'être : l'être est la *substantialité*. Selon Descartes, cette définition s'applique d'abord à Dieu. Il est l'*ens perfectissimum*. Tout étant qui n'est pas Dieu, a besoin d'être créé. Ainsi la créature dépend de Dieu pour sa production et sa conservation. Selon Descartes, il y en a deux qui n'ont pas besoin des autres étants pour subsister : la *res cogitans* et la *res extensa*. Dès lors, nous voyons qu'à côté de Dieu, il y a deux substances. Selon Heidegger, chez Descartes la substance comme telle (la substantialité) est elle-même inaccessible, parce que l'on n'atteint que ses attributs. Mais ce ne sont pas n'importe quels attributs, ce sont ceux qui sont le plus purs au sens de l'être et de la substantialité. Selon Heidegger, en choisissant ces attributs, une certaine conception du sens de l'être a été implicitement sous-entendue. Elle s'éclaire dans la qualification d'extension attribuée à la substance finie.

Ces explications une fois exposées, Heidegger constate que l'étant que Descartes a caractérisé par l'*extensio* se manifeste à travers l'étant intramondain mais non pas à travers l'*à-portée-de-la-main*. Descartes néglige cet aspect. Ainsi, selon Heidegger, Descartes franchit d'un saut le phénomène du monde et ne peut pas en découvrir la mondanéité. Cette conception laisse de côté le phénomène de la mondanéité au sens de l'*être-au-monde*, parce que l'unique et légitime accès à cet étant intramondain est le connaître. Pour Descartes, le modèle de la connaissance est la connaissance mathématique. Selon Heidegger, chez Descartes la certitude et la sûreté de la connaissance mathématique lui confèrent un rôle prééminent parmi toutes les formes de connaissances. Ainsi, il y a un lien entre le caractère de la connaissance mathématique et la conception cartésienne de la substance. La substance est ce qui se maintient toujours à travers tous les changements. La substance se révèle à la connaissance mathématique, et elle nous livre ainsi des résultats stables et certains. Selon Heidegger, à partir d'une idée déterminée de l'être et de l'idée d'une connaissance, l'être du « monde » est dicté au monde. Heidegger prétend que Descartes accomplit philosophiquement et expressément le déplacement de l'influence de l'ontologie traditionnelle vers la physique mathématique moderne et vers ses fondements transcendants. Dès lors, nous avons constaté que selon Heidegger, Descartes n'a pas besoin de poser le problème de l'accès à l'étant au sein du monde.

Pour Heidegger, l'idée de l'être comme *être-sous-la-main* en permanence motive une détermination extrême de l'être de l'étant intramondain, et son identification avec le monde en général. Cette idée empêche d'ailleurs de placer les comportements du *Dasein* sous un regard ontologiquement adéquat. Du même coup, tout chemin, qui permettrait seulement d'apercevoir le caractère fondé de tout comportement sensible et intellectuel, et de le comprendre comme une possibilité de l'*être-au-monde*, est complètement fermé. Nous avons vu que Descartes connaît l'être du *Dasein*, de la même façon que l'être de la *res extensa*, comme substance.

À partir de l'analyse de l'ontologie cartésienne du monde, Heidegger constate que la notion cartésienne de « chose étendue » ne nous permet pas d'atteindre le phénomène du « monde ». Heidegger refuse alors d'entendre le monde comme une chose *étendue* dans son sens cartésien. Cependant, il trouve que le fait de l'étendue de la détermination fondamentale du monde n'est pas totalement erroné. Ainsi, selon Heidegger, il faut reprendre cette détermination cartésienne dans une nouvelle optique, la soumettre à de nouvelles analyses. Dès lors, Heidegger cherche à comprendre ce que la spatialité (*Räumlichkeit*) signifie. Selon Heidegger un étant étendu est embrassé par les limites étendues d'un autre étant étendu ; ainsi l'étant intérieur et celui qui l'englobe, sont tous deux *sous-la-main* dans l'espace (*Raum*). Heidegger refuse une telle intériorité du *Dasein* dans un réceptacle d'espace. Pourtant, selon lui, le *Dasein* est spatial et le monde aussi. C'est pourquoi nous avons examiné le rapport entre le monde, le *Dasein* et l'espace chez Heidegger. Notre étude s'est d'abord attaché au caractère spatial des étants intramondains pour décrire la structure de « l'ambiance » (*das Umhafte*) comme telle. Ensuite, notre étude est passée à la spatialité de l'*être-au-monde* pour envisager le *Dasein* lui-même en tant que spatial.

Comme selon Heidegger le monde se dévoile dans le cadre de l'*à-portée-de-la-main*, il analyse d'abord la spatialité de l'*à-portée-de-la-main*. Selon lui, l'*à-portée-de-la-main* a un caractère de proximité car il est un étant qui se rencontre de prime abord au sein du monde. L'idée de proximité n'est pas la distance objective, à savoir qu'elle ne se mesure pas en centimètres et en millimètres. La proximité est déterminée par l'usage des outils. Cependant, parce que l'*à-portée-de-la-main* fait partie de mon environnement familier, il est dans une proximité *orientée* par la circonspection de ma préoccupation. Ainsi, nous avons constaté que selon Heidegger l'*à-portée-de-la-main* n'est pas seulement en un point déterminé de l'espace, mais il

a une « place ». C'est le *Dasein* qui donne à chaque outil la place qui correspond à son utilité pratique. Le *Dasein* distribue les places au sein de la *contrée*. La hiérarchie des places au sein de la *contrée* précise le caractère du monde ambiant. Ainsi, nous avons vu qu'un outil a une place déterminée par une proximité *orientée* par la circonspection de ma préoccupation. Dès lors, selon Heidegger, il y a une spatialité originaire de l'*à-portée-de-la main*, spatialité entièrement structurée par la préoccupation. L'espace se dévoile lui-même au *Dasein préoccupé* sous la forme des places et de la *contrée*. Ainsi, le *Dasein* s'apporte à l'espace.

Heidegger analyse la manière dont le *Dasein* se rapporte à l'espace. La spatialité du *Dasein* n'est possible que sur le fondement de l'*être-à*. Dans cette analyse apparaissent deux nouveaux phénomènes qui ont évidemment un rapport avec le phénomène de la « proximité » : l'*é-loignement* (*Ent-fernung*) et l'*orientation* (*Ausrichtung*). Selon Heidegger l'*être-éloigné* n'est jamais saisi comme écart parce que des éloignements et des distances différentes deviennent accessibles par la préoccupation et par la circonspection du *Dasein*. Sa spatialité s'éprouve à partir du monde ; elle consiste à revenir à soi à partir du monde ambiant. En plus du caractère de l'*é-loignement* du *Dasein*, le *Dasein* a en même temps le caractère de l'*orientation*. Le principal moyen d'*orientation* dans la préoccupation, c'est-à-dire dans l'*être-au-monde*, ce sont les « signes » qui nous indiquent les grandes directions dans lesquelles notre action s'engage. Ainsi nous voyons que l'*é-loignement* et l'*orientation* déterminent, en tant que caractères constitutifs de l'*être-à*, la spatialité du *Dasein*.

Dans cette analyse, nous avons vu que Heidegger montre le passage de la spatialité du *Dasein* à l'espace objectif. Il ne s'agit pas encore ici de l'espace *tridimensionnel* au sens géométrique du terme, mais de l'espace de la préoccupation circonspecte, parce que l'espace est préalablement dévoilé dans le *Dasein* avec le phénomène de la *contrée* (*Gegend*) et est là où la spatialité est « toujours-déjà présente », à titre non thématique, dans le rapport quotidien au monde. C'est sur la base de la spatialité ainsi découverte que l'espace devient lui-même accessible au connaître. Selon Heidegger, en devenant accessible au connaître, l'espace s'est libéré de la circonspection. Et donc le dévoilement de l'espace neutralise les *contrées* du monde ambiant et les ramène à de pures dimensions. La spatialité de ce qui est l'*à-portée-de-la-main* au sein du monde, perd avec lui son caractère de tournure. Enfin, le monde ambiant devient « monde naturel ». L'espace homogène de la nature ne se montre alors que sur la voie d'un mode de dévoilement de l'étant de rencontre.

Heidegger précise que ce mode a le caractère d'une « *démondanéisation* (*Entweltlichung*) » spécifique de la mondialité de l'*à-portée-de-la-main*.



## CHAPITRE 3 : L'HISTORICITÉ DU MONDE

### Introduction

Nous avons déjà souligné que, selon Heidegger, le monde est « structuré comme sens ». C'est pourquoi contrairement à Husserl, le phénomène du monde chez Heidegger ne peut en aucun cas être mis entre parenthèses. Il est une composant essentielle de la donation de sens. Nous pouvons dire avec S. Jollivet que « ce n'est donc jamais après coup que les choses sont 'valorisées'. Elles s'inscrivent toujours déjà dans une des significations à partir desquelles elles prennent sens »<sup>1498</sup>. Tous les étants intramondains se montrent dans le monde qui s'est déjà révélé comme sens. Rappelons que le monde est ouvert par le *Dasein* qui n'est pas de l'ordre des autres étants, et qui a un existant-jeté auprès de.

En tant que jeté, le *Dasein* est dans une société et culture particulières. Dans ses développements changeants se passe l'« enchainement de la vie » du *Dasein*. Dans l'échéance, il se perd dans la culture et la société que Heidegger appelle par le mot « On » (*das Man*), et le *Dasein* perd son pouvoir-être-soi au profit du On. Mais, dans l'angoisse il s'arrache lui-même au On. Cependant, sa vie continue entre la naissance et la mort. Sa vie s'enchaîne dans les séquences des jours, des semaines, parce que le *Dasein* a une structure du souci, et que celui-ci est basé sur la temporalité.

La structure du souci est révélée par Heidegger ainsi : « être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le monde-)comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) ». <sup>1499</sup> Ce mot composé nous montre que l'unité originelle de la structure du souci réside dans la temporalité : l'« en-avant-de-soi » est fondé dans l'avenir ; l'« être-déjà-dans » est fondé dans l'« être-été » et l'« être-auprès de » est

---

<sup>1498</sup> Sevanne Jollivet, **Heidegger : Sens et Histoire (1912-1927)**, Paris : PUF, 2009, p. 82.

<sup>1499</sup> ET [41 : 192]

rendu possible dans le présentifier.<sup>1500</sup> Cependant, les moments de cette structure, dit Heidegger, ne sont pas *dans* le temps. Autrement dit, ils ne sont pas intra-temporels, comme le sont les étants-à-porté-de-la-main et les étants sous-la-main.

D'ailleurs, chacun des trois aspects du souci, à savoir l'existentialité, l'affection et l'échéance, trouve son origine dans la base ontologique de la temporalité. L'existentialité est principalement orientée vers l'avenir, celui de la facticité vers l'être-été. L'échéance est donnée dans le présentifier qui est « enfermé » dans l'avenir et l'être-été. Finalement, Heidegger affirme que le fondement ontologique de tous les existentiels est la temporalité.

Nous avons déjà précisé que le monde chez Heidegger n'est pas un étant-sous-la-main (*Vorhandenheit*) ou à-porté-de-la-main (*zuhandenheit*). La raison en est que le monde se temporalise dans la temporalité. Comme nous venons de l'expliquer, le *Dasein* aussi, dont l'être est caractérisé comme temporalité, se temporalise. Dans ce cas, il faut articuler l'être du temps et l'existence du *Dasein*. On peut dire que la temporalité est ekstatique tout comme le *Dasein* est ek-sistant. Dans la mesure où le *Dasein* se temporalise, dit Heidegger, le monde « est ». Cela ne signifie pas que le *Dasein* « produit » le monde, mais qu'ils sont co-originaux parce que l'être-au-monde en tant que l'essence du *Dasein* signifie être co-originaire. De ce fait, le monde dont le fond est la temporalité est, dit-il, transcendant. Le monde n'est pas ce qui est transcendé, mais ce qui transcende. Cette transcendance elle-même est rendue possible par la temporalité. Par conséquent, ce qui caractérise le monde, le *Dasein* et la transcendance, c'est la temporalité. A ce propos, Heidegger écrit dans *les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* :

« Le caractère ekstatique du temps est ce qui rend possible le passage au delà tel qu'il caractérise spécifiquement le *Dasein*, la transcendance, et par conséquence aussi le monde »<sup>1501</sup>

L'analyse heideggérienne de la temporalité permettra également de découvrir de nouveaux phénomènes existentiels, notamment l'historicité (*Geschichlichkeit*). Selon lui, l'homme n'existe et ne peut exister de manière historique que parce qu'il est temporel au fond même de son être. Avec H. Biraut, nous pouvons dire que ce qu'il y a de « temporaire » dans notre histoire s'explique par ce qu'il y a de

---

<sup>1500</sup> ET [65 : 327].

<sup>1501</sup> GA 24, p. 428 ; PFP, p. 362.

« temporel » dans notre être.<sup>1502</sup> Pour Heidegger, le temps est le principe et non la conséquence de l'histoire. Expliqué en termes heideggériens :

*« L'analyse de l'historicité du Dasein tente de montrer que cet étant n'est pas 'temporel' parce qu'il 'est dans l'histoire', mais au contraire qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être ».*<sup>1503</sup>

L'historicité au sens heideggérien est un aspect de la temporalité. Pour précisément le dire, l'historicité est initialement « déduite » de la temporalité originaire du *Dasein*. Puisque les modes d'être du *Dasein* sont, comme le souligne J. A. Barash, « facticiels », ils se décident toujours par rapport à un passé concret et préfigurent ses choix futurs.<sup>1504</sup> Au paragraphe 6 de *Sein und Zeit*, Heidegger développe sa pensée sur ce point comme suit :

« Le *Dasein* est à chaque fois en son être factice, comme et 'quel' il était déjà. Expressément ou non, il est son passé, et il ne l'est pas seulement en ce sens que son passé se glisserait pour ainsi dire 'derrière' lui, qu'il posséderait du passé comme une qualité encourt sous-la-main qui parfois manifesterait ses effets en lui. Le *Dasein* 'est' son passé sur le mode de son être, lequel, pour le dire grossièrement, 'provient' à chaque fois à partir de son avenir. En toute guise d'être à lui propre, donc aussi dans la compréhension d'être qui lui appartient, le *Dasein* est pris dans une interprétation traditionnelle du *Dasein*, il a grandi en elle. C'est à partir d'elle qu'il se comprend d'abord, et même en un sens constamment. Cette compréhension ouvre les possibilités de son être et les règles. Son passé propre –autant dire toujours celui de sa 'génération'– ne suit pas le *Dasein*, il le précède au contraire toujours déjà. »<sup>1505</sup>

---

<sup>1502</sup> Henri Birault, **Heidegger et l'Expérience de la Pensée**, Paris : Gallimard, 1978, p. 532.

<sup>1503</sup> ET [72 : 376].

„Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.“

<sup>1504</sup> J. A. Barash, **Heidegger et le Sens de l'Histoire**, tr. par Sylvie Taussig, Paris : Galaade Editions, 2006, p.208.

<sup>1505</sup> ET [6 : 19-20].

„Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und ‚was‘ es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam ‚hinter‘ ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein ‚ist‘ seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her ‚geschieht‘. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein – und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissen Umkreis ständig. Dieses

Le *Dasein*, en projetant son futur, est son passé. L'approche heideggérienne de l'histoire se rapporte à la manière de révéler le sens du passé. Le passé revêt une nouvelle signification. Le *Dasein* doit recouvrer son historicité, étant donné que son passé provient de l'avenir : il a à être son passé à partir de son avenir dans l'horizon de la mort. L'historicité comme rapport du *Dasein* à son histoire et à sa tradition est étroitement liée à l'analytique existentielle et à l'élucidation de la temporalité du *Dasein*. L'historicité procède de la temporalité finie. On verra que la temporalité n'est finie qu'à partir de la mort. Heidegger écrit que « *l'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est fondement retiré de l'historicité du Dasein* ».<sup>1506</sup>

Puisque la temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir, comme l'extrait dernier le montre, le passé qui est porté par cet avenir se trouve toujours, aussi bien et d'abord, 'devant' nous plutôt que 'dernière' nous. C'est pourquoi comme le dit J. M. Vaysse, l'être-au-monde, « en tant que l'essence de *Dasein* dont l'être est constitué par l'historicité »<sup>1507</sup>, n'est rien d'autre que l'advenir historial du *Dasein*.<sup>1508</sup> Le monde a le mode d'être *de l'historial parce qu'il constitue une détermination ontologique du Dasein*.<sup>1509</sup> Par ailleurs, Heidegger affirme que le caractère historial des antiquités encore conservées se fonde donc dans le 'passé' du *Dasein* au monde auquel elles appartenaient.<sup>1510</sup> L'étant, sans être à la mesure du *Dasein*, est historial sur la base de son appartenance au monde. Heidegger le nomme « *mondo-historial (Weltgeschichtliche)* ».<sup>1511</sup> Finalement, nous verrons que le *Dasein* est primairement historial, mais l'étant qui fait rencontre de manière intramondaine est secondairement historial. Dans ce cas, il faut d'abord dévoiler la temporalité au sens heideggérienne, ensuite l'historicité, et celle du *Dasein* et du monde. Commençons par analyser la temporalité.

---

Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner ‚Generation‘ – folgt dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg. “

<sup>1506</sup> ET [74 : 386].

<sup>1507</sup> ET [73-74 : 382].

<sup>1508</sup> J.M, Vaysse, « Historialité et Histoire de l'Etre », dans **les cahiers d'Histoire de la Philosophie**, sous la direction de Maxence Caron, Paris : Cerf, 2016, p. 180.

<sup>1509</sup> ET [73 : 381].

<sup>1510</sup> ET [73 : 380].

<sup>1511</sup> ET [73 : 381].

### 3. 1. La temporalité comme le fondement ontologique de tous les existentiels

Au paragraphe 5 de *Sein und Zeit*, Heidegger écrit : « c'est la temporalité qui sera mise en lumière comme le sens de l'être de l'étant que nous appelons *Dasein*. »<sup>1512</sup> Le *Dasein* comprend donc l'être à partir du temps parce que son être même est déterminé par la temporalité.<sup>1513</sup> Comme le souligne F. Dastur, nous pouvons dire que « toute l'originalité de la pensée de Heidegger tient en effet à l'élucidation du sens *temporal* de ce que la tradition occidentale dès son début (avec Parménide, Platon et Aristote) a nommé 'être' ». <sup>1514</sup> Il faut préciser qu'il ne s'agit pas ici du temps chronologique des horloges. Celui-ci, au sens heideggerien, est un aspect de la temporalité qui désigne « l'expérience vulgaire du temps ». Dans cette expérience, le temps est habituellement ce que nos horloges indiquent : une succession linéaire et infinie de séquences temporelles que nous mesurons. Nous concevons alors le temps comme un temps quantifiable dans lequel nous vivons nos activités. Selon Heidegger, c'est Aristote qui a développé cette manière de penser le temps, et cela est maintenu tout au long de l'histoire de la philosophie. Aristote démontre que le temps se mesure et se compte, et que ce qui rassemble le temps, c'est le maintenant. Celui-ci est le passage de ce qui n'est pas encore à ce qui n'est plus. De ce fait, depuis Aristote, comme le souligne Françoise Dastur, « le temps est défini comme le temps de la nature, temps du monde objectif » <sup>1515</sup> . L'analyse heideggerienne aussi s'interroge sur les modes d'être du temps étant donné que le passé n'est plus, que le futur n'est pas encore et que le présent tend par essence à passer.

Pour Heidegger, « la temporalité est essentiellement ekstasique ». Donc, on ne peut pas concevoir le temps comme une chaîne de moments isolée ou de « maintenant(s) ». Au sens heideggerien, le présent est la troisième ekstase du temps et non la première. L'avenir, pris en son sens existentiel, est ce qui définit la structure primaire de la temporalité existentielle. C'est pourquoi l'« avenir » ne désigne plus un « maintenant » qui n'est pas encore devenu « effectif », qui ne le sera qu'un jour.

---

<sup>1512</sup> ET [5 : 17].

<sup>1513</sup> Dans le cadre de *Sein und Zeit*, lorsque Heidegger analyse la temporalité, sa première tâche est montrée que le sens de l'être du *Dasein* est la temporalité ; sa seconde tâche qui constitue son but ultime, c'est montrer que le temps est le sens de l'être en général.

<sup>1514</sup> Françoise Dastur, **Heidegger et la Question du Temps**, Paris : PUF, 2011, p. 5.

<sup>1515</sup> F. Dastur, op. cit., pp. 25-26.

De ce fait, l'être-été ne désigne plus un maintenant qui n'est plus, et le présentifier ne désigne plus un « maintenant » qui ne tend pas à ne pas être.

Par ailleurs, par opposition à Husserl qui pense le temps comme quelque chose d'immanent, d'intérieur au sujet, il s'agit pour Heidegger de penser le « sujet » lui-même comme temps. Il faut donc à présent préciser que les deux termes, « temps » et « temporalité » sont distincts. Jusqu'ici on les a traités comme s'ils étaient du même champ sémantique. La différence, comme l'a expliqué M. Gelven, c'est que « le 'temps' se rapporte au monde ou à des objets dans le monde, ou même à la relation entre sujet-connaissant et objet-connu. La 'temporalité', par contre, se rapporte à l'existence du *Dasein* ».<sup>1516</sup> Le temps naturel se fonde dans le temps qui se rapporte au *Dasein*. Heidegger écrit dans *des problèmes fondamentaux de phénoménologie* qu'« il n'y a pas de temps naturel dans la mesure où le temps appartient toujours essentiellement au *Dasein* »<sup>1517</sup>. Et ceci est affirmé dans *Sein und Zeit* : « il n'y pas de temps sans l'homme ». Nous pouvons donc dire que la temporalité est la base du temps plutôt que le temps n'est la base de la temporalité.

Finalement, sous l'intitulé la « temporalité », le but consiste à livrer une interprétation de l'analyse de la temporalité surtout dans *Sein und Zeit*. Il s'agit en particulier de dévoiler ses différents niveaux. Elle est la mise en évidence de trois « modes » temporels fondamentaux : la temporalité comme temps originaire, la temporalité comme temps préoccupé et la temporalité comme temps vulgaire. Comme nous le verrons, la première concerne le *Dasein* authentique, les deux derniers modes fondent le caractère inauthentique du *Dasein* – c'est-à-dire le deuxième est à l'origine d'être-à-portée-de-la-main, et le dernier nivelle le *Dasein* comme simple étant-sous-la-main. Il nous faut donc tout d'abord mettre en lumière le « phénomène originaire de la temporalité » qui fonde la compréhension préoccupée et vulgaire du temps.

---

<sup>1516</sup> M. Gelven, op. cité., p. 233.

<sup>1517</sup> GA 24, p. 370 ; PFP, p. 315.

### 3. 1. 1. La temporalité comme temps originaire

Le temps originaire n'est pas un étant qui serait le composé des parties présentes, passées et futures. Il n'est pas, mais il *se temporalise*. Heidegger nomme ce caractère du temps originaire l'ekstaticité. Les ekstases de la temporalité sont l'avenir, l'être-été et le présent. L'essence de la temporalité est la temporalisation dans l'unité des ekstases. Autrement dit, la temporalité se temporalise dans la co-originarité de toutes ces ekstases. Cependant, l'une d'entre elles, l'avenir, a un primat. C'est l'avenir qui est le phénomène primordial du temps originaire. À partir de cela, Heidegger aboutit à la thèse de la finitude du temps originaire qui s'oppose à celle de l'infinitude du temps vulgaire qui nivellera le caractère ekstatique du temps originaire. Donc la temporalité ekstatique et existentielle caractérise le temps originaire comme fini par opposition à la compréhension vulgaire du temps comme suite infinie de maintenant. Le souci en tant que structure du *Dasein* se fonde dans le temps originaire.

Heidegger, pour placer en évidence la constitution temporelle concrète du souci, développe une interprétation temporelle de ses divers moments structurels, - c'est-à-dire « le comprendre, l'affection, l'échéance et le parler ».<sup>1518</sup> Il faut avant tout se rappeler que « tout comprendre a sa tonalité. Toute affection est compréhensive. Le comprendre affecté a le caractère de l'échéance. Le comprendre intonné de manière échéante s'articule quant à sa compréhensivité dans le parler. »<sup>1519</sup> Et puis Heidegger déclare que « la constitution temporelle des phénomènes cités reconduit à chaque fois à cette unique temporalité qui permet de garantir l'unité structurelle possible du comprendre, de l'affection, de l'échéance et du parler. »<sup>1520</sup> Nous montrons à présent l'analyse heideggérienne de ces phénomènes eu égard à leur statut temporel. Cela permet également d'identifier les modes inauthentiques du temps.

Le comprendre, au sens originairement existentiel, ouvre le pouvoir-être propre parce qu'à la base du comprendre se tient l'avenir en tant qu'ekstase temporelle.<sup>1521</sup> Selon Heidegger, il y a six modes différents de compréhension en raison de la

---

<sup>1518</sup> ET [67 : 335].

<sup>1519</sup> ET [67-68 : 335].

<sup>1520</sup> Ibid.

<sup>1521</sup> ET [68 : 336].

distinction authentique-inauthentique, qui a lieu dans chacune des ekstases. La temporalité du comprendre dévoile le mode authentique de l'avenir comme le « devancement », mais son mode inauthentique comme le « s'attendre ».<sup>1522</sup> Comme ceci est illustré par M. Gelven, la compréhension authentique réside en ce que le *Dasein* va vers l'avenir alors que la compréhension inauthentique réside en ce que *c'est l'avenir qui vient vers le Dasein*.<sup>1523</sup> Dans le devancement, le *Dasein* se ramène et se reconduit devant le pouvoir-être le plus propre. Mais l'attendre est « un mode dérivé, fondé dans le s'attendre, de l'avenir, qui se temporalise authentiquement comme devancement ».<sup>1524</sup>

Le comprendre existant dans le pouvoir-être-projeté est *primairement* a-venant. Mais Heidegger dira que, s'il n'était pas déterminé co-originellement par l'être-été et le présent, le comprendre ne se temporaliserait pas.<sup>1525</sup> Concernant le rapport au *présent*, le présent authentique est le présent de la *résolution*, rattaché à une *situation* qui implique nécessairement un rapport à l'avenir et l'être-été. Heidegger le nomme l'instant.<sup>1526</sup> Par contre, le présent inauthentique est le présent de l'irrésolution qui manque toujours l'instant de la décision. Heidegger le nomme le présentifier.<sup>1527</sup> En ce qui concerne le rapport à l'être-été, il dit que l'être-été inauthentique est caractérisé par l'oubli, et que c'est la « répétition (*Widerholung*) » que désigne l'être-été authentique.<sup>1528</sup> Dans la « répétition », « le *Dasein* se ramène et se reconduit devant le pouvoir-être le plus propre ».<sup>1529</sup>

Nous avons vu que le comprendre a toujours sa tonalité. Heidegger écrit alors que « l'être-intoné transporte le *Dasein* devant son être-jeté ». De ce fait, la tonalité se temporalise. Autrement dit, son ekstase spécifique appartient à un avenir et à un présent, mais de telle manière que c'est « l'être-été qui modifie les ekstases cooriginaires ».<sup>1530</sup> Heidegger soutient donc que, tandis que la compréhension est fondée de façon primordiale dans l'avenir, l'affection prend son départ avec l'être-été. Il écrit :

---

<sup>1522</sup> ET [68 : 337].

<sup>1523</sup> M. Gelven, op. cité., p. 204.

<sup>1524</sup> ET [68 : 337].

<sup>1525</sup> Ibid.

<sup>1526</sup> ET [68 : 338].

<sup>1527</sup> Heidegger précise que, « formellement compris, tout présent est présentifiant, mais non 'instantané' ». ET [68 : 338].

<sup>1528</sup> ET [68 : 339].

<sup>1529</sup> Ibid.

<sup>1530</sup> ET [68 : 340].

« Le comprendre se fonde primordialement dans l'avenir, l'*affection*, au contraire, se temporalise *primordialement* dans l'être-été »<sup>1531</sup>

L'ekstase de l'être-été rend possible, pour Heidegger, le fait à la fois de trouver son « être », sa « personnalité » et de se trouver dans un lieu. Et c'est l'affection qui, à chaque fois, manifeste à l'analyse existentielle un mode de l'être-été. Or, c'est pour démontrer que l'humeur n'est possible que sur le fondement de la temporalité que Heidegger livre l'interprétation temporelle des phénomènes de la peur et de l'angoisse qui ont déjà été analysés de manière préparatoire.

La peur et l'angoisse sont effectivement fondées dans les modes temporels du passé. La peur a été caractérisée comme une affection inauthentique. Lorsque j'ai peur, je prends la situation de mon existence d'avant. Le sens existentialo-temporel de la peur est donc constitué dans l'oubli qui est le mode temporel inauthentique du passé.<sup>1532</sup> Mais le futur me menace. La menace du futur est ce à quoi la sécurité du passé s'oppose. Ce qui est menacé par le futur, c'est cela qui est comme ayant-été. La temporalité de la peur est « un oubli attentif-présentifiant ». <sup>1533</sup> Par contre, Heidegger a appelé l'angoisse une affection fondamentale. L'angoisse ramène le *Dasein* à l'être-jeté le plus propre et dévoile l'étrange(èr)eté de l'être-au-monde quotidiennement familiarisé. La menace ne vient plus de l'étant-à-portée-de-la-main et sous-la-main, mais du monde où j'existe a sombré dans la non-significativité. L'insignifiant du monde ouvert dans l'angoisse dévoile la nullité de l'étant de la préoccupation, c'est-à-dire l'impossibilité de se projeter vers un pouvoir-être de l'existence. Donc l'angoisse n'est pas constituée par un avenir. L'angoisse re-porte à l'être-jeté comme être-jeté répétable possible. De ce fait, Heidegger dit que « l'angoisse dévoile conjointement la possibilité d'un pouvoir-être-authentique qui, dans la répétition, doit revenir en tant qu'ad-venant vers Là jeté »<sup>1534</sup>. A partir de là, il conclut que la possibilité de l'angoisse doit être temporalisée par la répétabilité en tant que mode authentique du passé. Cette « répétition » ouvre une possibilité qui arrache le *Dasein* à un rapport inauthentique à lui-même.

---

<sup>1531</sup> Ibid.

„Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die Befindlichkeit dagegen zeitigt sich primär in der Gewesenheit.“

<sup>1532</sup> ET [68 : 342].

<sup>1533</sup> Ibid.

<sup>1534</sup> ET [68 : 343].

Quant à l'échéance, pour Heidegger, de même que c'est l'avenir qui possibilise principalement le comprendre, et l'être-été la tonalité, « de même le troisième moment constitutif du souci, l'échéance, a son sens existentiel dans le *présent* (*Gegenwart*) ». <sup>1535</sup> Heidegger le montre à partir de l'analyse temporelle de la curiosité (*Neugier*). Nous avons vu qu'avec le bavardage et l'ambiguïté, la curiosité faisait partie des moments structurels de l'échéance. Heidegger restreint la temporalité spécifique de l'échéance à une considération de la curiosité. Si la curiosité présentifie le sous-la-main, « ce n'est pas », dit Heidegger, « pour le *comprendre* en séjournant auprès de lui, mais c'est en cherchant à voir *seulement* pour voir et pour avoir vu ». <sup>1536</sup> C'est pourquoi la curiosité ne séjourne pas dans ce qu'elle « voit », mais elle a essentiellement la tendance à sauter d'une « chose » à une autre. La curiosité est alors constituée par un présentifier sans retenue.

Le quatrième et dernier moment structurel du souci est le parler (*Rede*). Le parler est en lui-même temporel dans la mesure où tout parler sur..., de..., et à... est fondé dans l'unité ekstatique de la temporalité. C'est pourquoi le parler ne se temporalise pas principalement à partir d'une ekstase déterminée. Cependant, Heidegger soutient que le *présentifier* a « une fonction constitutive privilégiée » dans le parler. <sup>1537</sup>

Bien qu'il y ait à chaque fois un mode temporel primordial pour les quatre existentiels précédents, Heidegger souligne que la temporalité se temporalise *entièrement* dans chacun d'eux :

*« La temporalité se temporalise dans chaque ekstase de manière totale, c'est-à-dire que c'est dans l'unité ekstatique de la temporalisation à chaque fois pleine de la temporalité que se fonde la totalité du tout structurel de l'existence, de la facticité et de l'échéance, autrement dit l'unité de la structure du souci. »* <sup>1538</sup>

L'unité de la structure du souci est fondée dans l'unité ekstatique de la temporalisation de la temporalité étant donné qu'elle met en œuvre toutes les

---

<sup>1535</sup> ET [68 : 346].

<sup>1536</sup> Ibid.

<sup>1537</sup> ET [68 : 349].

<sup>1538</sup> ET [68 : 350].

„Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen vollen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, das ist die Einheit der Sorgestruktur.“

ekstases. En d'autres termes, l'avenir n'est pas postérieur à l'être-été, et celui-ci n'est pas antérieur au présent ; de ce fait, la temporalisation ne signifie pas une « succession » des ekstases, mais la temporalité se temporalise comme « avenir étant-été-présentifiant » (*gewesende-gegenwartigende zukunft*).<sup>1539</sup>

Après avoir traité du premier aspect du temps originaire, nous pouvons maintenant aborder son deuxième aspect : l'horizontalité. Celle-ci est placée en évidence à travers l'analyse de la temporalité de l'être-au-monde. L'horizontalité permet en même temps à Heidegger de résoudre le problème de la transcendance du monde. Cette analyse est complétée sous le fil conducteur des questions directrices suivantes : quelle est la temporalité de la préoccupation circonspecte ? Comment passer de celle-ci à la connaissance théorique ? Et en quel sens le monde peut-il être dit « transcendant » ?

Nous avons déjà vu le « commerce/l'usage (*Umgang*) avec le monde ambiant comme un trait tout à fait fondamental de l'être-au-monde. Ce mode d'être du *Dasein* a été nommé par Heidegger comme « préoccupation » qui est guidée par la circonspection. Dans la préoccupation circonspecte, le *Dasein* ne s'arrête pas à l'ustensile isolé, mais il prend en considération un « complexe d'ustensile ». Le *Dasein* se préoccupe donc de la totalité des ustensiles. Ce faisant, nous rencontrons un réseau ou un monde qui est appelé par Heidegger comme la « tournure » inséparable de la significativité. La condition de la tournure est cherchée dans le mode de temporalisation de la temporalité : la compréhension de « de » de la tournure (*Wobei der Bewandtnis*) a la structure temporelle de l'attente, le « avec-quoi de la tournure celle du « conserver (*Behalten*) ».<sup>1540</sup> Et donc Heidegger écrit :

« Le *s'attendre au 'de' (Wobei)*, inséparable du conserver de l'avec-quoi (*Womit*) de la tournure voilà ce qui possibilise, en son unité ekstatique, la présentification spécifiquement maniante de l'outil.»<sup>1541</sup>

Alors, le s'occuper de... « authentique », totalement adonné à..., n'est ni seulement auprès de l'ouvrage, ni seulement auprès de l'outil de travail, ni auprès des deux « ensemble ». Mais, « le laisser-retourner fondé dans la temporalité a déjà fondé

---

<sup>1539</sup> ET [68 : 350].

<sup>1540</sup> ET [69 : 353].

<sup>1541</sup> Ibid.

„Das *Gewärtigen* des *Wobei* in eins mit dem *Behalten* des *Womit* der *Bewandtnis* ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende *Gegenwärtigen* des Zeugs.“

l'unité des rapports où la préoccupation se 'meut' circon-spectivement. »<sup>1542</sup> Avec cette analyse, Heidegger a montré comment le monde de l'inquiétude circonspecte, c'est-à-dire le monde qui est vu comme ensemble d'étants prêts à être utilisés, trouve dans la temporalité son fondement ontologique.

D'un autre côté, il y a une autre manière de voir le monde, pour laquelle les entités ne sont plus vues en termes d'ustensilité, mais simplement « comme choses » – c'est-à-dire comme étant-sous-la main. Ce mode se montre lorsqu'on réfléchit au sujet des propriétés des étants utilisant. Pour Heidegger, ce mode est un mode dérivé parce qu'il ne peut avoir lieu que si la préoccupation s'abstient de tout maniement. Dans ce second mode, donc, nous isolons un étant utilisant de son réseau ou monde. Mais le premier mode, dit-il, se montre lorsque nous pouvons utiliser un étant comme outil. Heidegger appelle les deux modes « théorie et praxis ». L'attitude théorique ne se laisse pas expliquer par une simple mise entre parenthèses de l'attitude *pratique* telle qu'elle caractérise le comportement préoccupé. Autrement dit, les deux attitudes ne doivent pas être considérées comme totalement indépendantes l'une de l'autre. La praxis implique toujours quelque théorie, et la théorie a toujours sa praxis.<sup>1543</sup> Pour que nous ayons déjà expliqué le sens temporel de l'attitude pratique, maintenant il faut mettre en lumière le sens temporel de l'attitude théorique.

Dans l'attitude théorique, la réflexion a pour fin une libération de l'étant se rencontrant dans le monde telle qu'il puisse « se jeter au-devant » d'un pur dévoilement, c'est-à-dire devenir objet. L'être de l'étant « thématise », « objectivé », dans l'attitude théorique, a le caractère d'une « présentification privilégiée (*ausgezeichnete Gegenwartigung*) ». Il se distingue donc logiquement de l'être du *Dasein authentique* qui se fonde dans *l'avenir*. Pour que la thématisation du sous-la-main devienne possible, « le *Dasein* doit nécessairement transcender l'étant thématisé ».<sup>1544</sup> Ce qui rend possible en fin de compte l'attitude théorique elle-même, c'est l'« acte » de transcendance par lequel le *Dasein* transcende l'étant thématisé. Cette transcendance ne consiste pas dans l'objectivation, c'est celle-ci qui présuppose celle-là.<sup>1545</sup> Heidegger conclut de cela : « si la thématisation du sous-la-main intramondain est un virage de la préoccupation circonspectivement découvrant, alors il faut qu'une transcendance du *Dasein* se trouve déjà au fondement de l'être

---

<sup>1542</sup> ET [69 : 354].

<sup>1543</sup> ET [69 : 357].

<sup>1544</sup> ET [69 : 363].

<sup>1545</sup> ET [69 : 363].

‘pratique’ auprès de l’à-portée-de-la-main ». <sup>1546</sup> La transcendance du *Dasein* se fonde dans la temporalité. À partir de là, nous pouvons traiter du problème temporel de la transcendance du monde.

Avec la question du fondement temporel de la transcendance du monde, comme le souligne A. Schnell, nous entrons encore au cœur de ce que nous avons déjà placé en évidence comme étant une des thèses fondamentales de *Sein und Zeit* : « le *Dasein* est être-au-monde non pas simplement au sens où le ‘soi’ du *Dasein* n’est jamais isolé, ‘privé de monde’, mais justement jeté au monde ; ce qui fait la teneur essentielle de cette affirmation, c’est avant tout l’idée de l’unité – ontologique – du *Dasein* et du monde » <sup>1547</sup>. Cette idée devient possible parce que la transcendance se fonde sur la temporalité. Heidegger dit dans *la Metaphysische Anfangsgründe der Logik* » :

« La possibilité interne de la transcendance, c’est ce que j’affirme, c’est le temps comme temporalité originaire ». <sup>1548</sup>

C’est donc la temporalité qui permet de saisir le sens de l’unité ontologique du *Dasein* et du monde. Mais, comment ? Nous avons déjà vu que la temporalité se temporalise dans une unité de ses ekstases. Or, Heidegger introduit son autre thèse centrale :

« La condition existencialo-temporelle de la possibilité du monde réside dans le fait que la temporalité, en tant qu’unité ekstatique, a quelque chose comme un horizon ». <sup>1549</sup>

L’important dans cette thèse est l’association étroite entre la notion d’ekstase et d’horizon. La notion d’ekstase connote déjà un mouvement de transcendance comme sortie de soi (ek-statis). Heidegger ici précise que « les ekstases ne sont pas seulement des échappées vers... », mais comportent un « vers-où », c’est-à-dire un « schème horizontal ». On constate ici aussi une unité entre la notion d’*horizon* et de *schème*. C’est l’unité horizontale des schèmes qui nous permet de comprendre le

---

<sup>1546</sup> ET [69 : 363-364].

<sup>1547</sup> A. Schnell, op. cité., 2005, p. 112.

<sup>1548</sup> GA 26, p. 252.

„Die innere Möglichkeit der Transzendenz, so behaupte ich, ist die Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit!“

<sup>1549</sup> ET [69 : 365].

„Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat.“

rapport originaire des deux pôles constitutifs de l'être-au monde, c'est-à-dire le monde et le *Dasein*.

A partir du lien entre des notions d'« ekstase », d'« horizon » et de « schème », Heidegger dit que chaque ekstase temporelle comporte un « horizon » spécifique, qui correspond à un schème déterminé. Le schème de l'avenir, c'est l'« en vue de lui-même » ; donc le *Dasein* y va au-devant de lui-même.<sup>1550</sup> Le schème de l'être-été, c'est le « devant-quoi » de l'être-jeté dans lequel le *Dasein* est ouvert à soi en tant que toujours déjà jeté.<sup>1551</sup> Le schème de présent, c'est le « pour » ; donc, dans ce schème horizontal, le *Dasein* peut être auprès-de. Cependant, les ekstases dans leur ensemble ont leur fondement dans l'unité de la temporalité ekstatique-horizontale. De ce fait, on constate que chez Heidegger, sur le fondement de la temporalité ekstatique horizontale, le monde ouvert appartient au *Dasein*. Si le *Dasein* n'existait pas, le monde lui aussi ne « serait pas là ». Cela ne signifie évidemment pas du tout que l'existence du monde soit due au *Dasein*. Cela veut dire simplement : « se fondant dans l'unité horizontale de la temporalité ekstatique, le monde est transcendant. Le monde « doit déjà être ekstatiquement ouvert pour qu' » à partir de lui, l'étant intra-mondain puisse faire rencontre ».<sup>1552</sup>

Le lien entre la temporalité et la transcendance du monde, on peut l'expliquer ainsi : le monde n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il « se temporalise dans la temporalité » parce que le monde « est là » en tant que les ekstases se transcendent. C'est le statut *ontologique* du monde.

Nous avons déjà vu que le temps originaire réside dans la temporalité du *Dasein*. Au sens heideggérien, le *Dasein* est « vers la mort », « pour la mort ». C'est-à-dire que le *Dasein* en tant qu'existant factice auprès du « monde » s'étend, en son entièreté, entre deux extrémités, la naissance et la mort. Cela lui permet de constater que le temps originaire est fini contrairement au temps vulgaire. Il écrit : « *l'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est fondement retiré de l'historicité du Dasein* ».<sup>1553</sup> Donc l'historicité est le troisième aspect du temps originaire. Nous l'analyserons en détail sous l'intitulé de l'*historicité*.

---

<sup>1550</sup> ET [69 : 363].

<sup>1551</sup> Ibid.

<sup>1552</sup> ET [69 : 366].

<sup>1553</sup> ET [74 : 387].

### 3. 1. 2. La temporalité comme temps préoccupé

Après avoir traité de la temporalité originale, nous pouvons à présent aborder le temps « préoccupé » qui est, au sens heideggérienne, le deuxième mode temporel fondamental. En l'analysant, Heidegger dresse le pont entre la temporalité authentique et la temporalité inauthentique. Pour nous, cette analyse permet de constater si, selon Heidegger, la temporalité originale est « subjective », « objective » ou bien s'il faut lui attribuer un autre statut. Il faut tout de suite préciser que le temps préoccupé contient quatre aspects : la databilité, l'é-tendue, la publicité et la mondanéité. Heidegger l'explique :

« En tout état de cause, c'est maintenant seulement que le temps de la préoccupation se laisse complètement caractériser en sa structure : il est datable, tendu, public, et il appartient, en tant qu'ainsi structuré, au monde lui-même. »<sup>1554</sup>

Comme le souligne A. Schnell, Heidegger analyse la databilité et la publicité à la lumière de l'être-soi (*Selbstsein*) et de l'être-avec (*Mit-Sein*), et l'é-tendue et la mondanéité à la lumière de l'étirement (*Erstrecktheit*) et de la significativité.<sup>1555</sup>

Nous venons de voir que la préoccupation circonspectivement compréhensive se fonde dans la temporalité. Dans notre intérêt circonspect, nous utilisons la structure d'outil du monde en terme d'attendre, de conserver et de présentifier.<sup>1556</sup> Chacun d'eux est un mode existentiel de l'être-dans-un-monde. Comme tels, l'attendre nous donne la perspective qui est représentée par l'expression temporelle « alors » ; la conserver nous donne la perspective représentée par l'expression temporelle « autrefois » ; et le présentifier la perspective représentée par l'expression temporelle « maintenant ».<sup>1557</sup> Heidegger appelle « datation » cette structure de « maintenant », « alors » et « autrefois » qui renvoient toujours à quelque chose s'exprimant comme « maintenant que... », « alors, quand... » et « autrefois, lorsque... ». <sup>1558</sup>

L'analyse de la databilité conduit tout naturellement à un second visage du temps préoccupé, sous-jacent à des expressions telles que « pas encore maintenant »,

---

<sup>1554</sup> ET [80 : 414].

„Jedenfalls läßt sich jetzt erst die besorgte Zeit struktural vollständig charakterisieren: sie ist datierbar, gespannt, öffentlich und gehört als so strukturierte zur Welt selbst“.

<sup>1555</sup> A. Schnell, op. cité., 2005, p.128.

<sup>1556</sup> ET [78-79 : 406].

<sup>1557</sup> ET [78-79 : 406].

<sup>1558</sup> Ibid.

« tandis que », « pendant que », entre-temps ». Ici le temps est appréhendé comme un intervalle, comme un laps de temps possédant une certaine « durée ».<sup>1559</sup> Heidegger désigne ce second aspect du temps préoccupé par le terme *étirement* (*Erstrecktheit*).<sup>1560</sup> Le temps é-tendu est la deuxième caractéristique de la temporalité préoccupée.

Et il ajoute que « si le présentifier attentif-conservant explicite une « durant » é-tendue, c'est uniquement parce qu'il est alors ouvert à soi comme l'être-é-tendu ekstatique de la temporalité historique ». <sup>1561</sup> Nous avons vu que la temporalité originaire, en son *étirement* (*Erstrecktheit*), ne s'inscrit pas dans la série continue des « maintenant », mais présente une discontinuité « instantanée (*augenblicklich*) ».

Rappelons que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde a une structure de l'« être-avec (*Mit-Sein*) ». Le *Dasein* existe factivement selon la guise de l'« être avec » avec autrui. C'est pourquoi, dans sa préoccupation quotidienne, le *Dasein* se tient dans une compréhensivité publique. Dans la mesure où le *Dasein* se comprend à partir du monde préoccupé, ce temps avec lequel *on* calcule est à son tour tiré de la compréhensivité (*Verstandlichkeit*) publique et moyenne du monde quotidien. Heidegger l'explique :

« Parce que le *Dasein*, par essence, existe en tant que jeté de manière déchéante, il explicite son temps, en s'en préoccupant, selon mode d'un calcul du temps. En celui-ci se temporalise la 'véritable' publication du temps, de telle sorte qu'il faut dire que l'être-jeté du *Dasein* est le fondement permettant 'qu'il y ait' publiquement du temps ».<sup>1562</sup>

Cela signifie que le temps public est le temps mesuré – c'est-à-dire le temps du calcul astronomique, des calendriers, etc. Cependant le temps public n'en est pas moins fondé dans la temporalité du *Dasein* préoccupant étant donné que c'est lui qui calcule avec le temps. Heidegger affirme que « la mesure du temps c'est-à-dire en même temps la publication expresse du temps dont se préoccupe, se fonde dans la temporalité du *Dasein*, plus précisément dans une temporalisation tout à fait

---

<sup>1559</sup> ET [79 : 409].

<sup>1560</sup> Ibid.

<sup>1561</sup> Ibid.

<sup>1562</sup> ET [80 : 412].

„Weil das Dasein wesensmäßig als geworfenes verfallend existiert, legt es seine Zeit in der Weise einer Zeitrechnung besorgend aus. In ihr zeitigt sich die „eigentliche“ Veröffentlichung der Zeit, so daß gesagt werden muß: die Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, da es öffentlich Zeit ‚gibt‘.“

déterminée de celle-ci ». <sup>1563</sup> De ce fait, comme le souligne A. Schnell, ce qui caractérise la nature du temps public *dans* lequel nous rencontrons l'étant-sous-la-main et l'étant à-portée-de-la-main, c'est que la temporalité préoccupée n'est pas mesurée grâce à une « échelle » qui lui serait appliquée de l'extérieur, mais que l'étant sous-la-main dont le *Dasein* se préoccupe possède déjà *en lui-même* une dimension de mesure, c'est-à-dire un caractère d' « horloge ». <sup>1564</sup>

Nous avons vu que Heidegger a déjà défini la mondanéité du monde par les deux traits jumelés de la « tournure » et de la « significativité ». Maintenant avec ce nouveau phénomène, on a besoin d'une interprétation temporelle de tous les deux. Pour Heidegger, ce qui constitue à proprement parler la « tournure », c'est le fait de compter *sur* et *avec* quelque chose. On peut donc dire que le temps y soit impliqué. Donc la significativité aussi doit être reconnue comme un trait *temporel* fondamental de l'être-au-monde. Si la temporalité préoccupée est caractérisée par la databilité, celle-ci ne constitue pas simplement un renvoi « à vie », mais exprime un caractère approprié ou inapproprié. Le phénomène de la significativité comporte ainsi la découverte qu'il y a des temps « opportuns » et « inopportuns », « appropriés » et « inappropriés ». <sup>1565</sup> Quand je dis : « il est temps de se mettre au travail du jour », ici le temps a un caractère du « temps pour » ; mais quand je dis : « ce n'est pas le moment de faire ceci ou cela », ici le temps a un caractère de ne pas avoir le temps pour. Dans ce cas, je veux dire en réalité : faire telle ou telle chose en ce moment précis n'a pas de sens. Heidegger dit donc que, avec ce rapport « pour... », le temps publié manifeste la *significativité* (*Bedeutsamkeit*) en tant que mondanéité du monde préoccupé. <sup>1566</sup>

Dans la mesure où le temps a le caractère de la significativité définissant la mondanéité, il reste mondain, et c'est pourquoi Heidegger choisit de désigner ce trait de la significativité temporelle comme « temps du monde » (*Weltzeit*). <sup>1567</sup> Autrement dit, le « temps du monde » est en réalité le « temps de l'être-au-monde » qui comporte toujours la structure du « pour » (*um-zu*) qui caractérise la tournure et la significativité. Le temps du monde appartient au monde au sens existentiel et

---

<sup>1563</sup> ET [80 : 415].

<sup>1564</sup> A. Schnell, op. cité., 2005, p. 135.

<sup>1565</sup> ET [80 : 414].

<sup>1566</sup> ET [80 : 414].

<sup>1567</sup> Ibid.

ontologique du terme.<sup>1568</sup> En ce sens, nous pouvons dire avec J. Greisch que le « temps du monde » heideggérien est de plein droit un « temps phénoménologique ». <sup>1569</sup> Il apparaît ainsi que la mondanéité est la quatrième caractéristique fondamentale de la temporalité préoccupée.

Il reste à déterminer le statut du temps du monde qui transcende l'opposition du subjectif et de l'objectif. D'après Heidegger, d'un côté, il est « plus 'objectif' que tout objet possible », de l'autre « plus 'subjectif' que tout sujet possible ». Exprimé en termes heideggériens :

*« Le temps du monde est plus 'objectif' que tout objet possible, parce que, en tant que condition de possibilité de l'étant intramondain, il est à chaque fois déjà ekstático-horizontalement 'objété' avec l'ouverture du monde. »*<sup>1570</sup>

*« Le temps du monde est aussi plus 'subjectif' que tout sujet possible, parce que c'est lui qui – à condition d'être bien compris comme le sens du souci comme être du Soi-même facticement existant – rend tout d'abord possible, conjointement avec la temporalité, cet être même. »*<sup>1571</sup>

Comme le montre Michel Haar, la classique aporie du temps : le temps est-il objectif (la mesure du mouvement pour Aristote) ou est-il « subjectif » (une intuition du sens interne pour Kant) a toujours été résolue en effet par la réduction de l'essence du temps à l'une de ses faces, à du « psychique » ou à du « naturel ». <sup>1572</sup> Mais Heidegger soutient que « le temps n'est sous-la-main ni dans le 'sujet', ni dans 'l'objet', il n'est ni 'dedans', ni 'dehors', et il est 'plus ancien' que tout subjectivité et objectivité, parce qu'il représente la condition de possibilité même de ce 'plus ancien' ». <sup>1573</sup> Le temps du monde ne peut être expliqué convenablement que comme caractéristique existentielle de l'être-dans-un-monde qui lui-même sert de fond à toute distinction sujet-objet.

---

<sup>1568</sup> Ibid.

<sup>1569</sup> J. Greisch, op. cite., 2003, p. 399.

<sup>1570</sup> ET [80 : 419].

„Die Weltzeit ist ‚objective‘ als jedes mögliche Objekt, weil sie als Bedingung der Möglichkeit des innerweltlich Seienden mit der Erschlossenheit von Welt je schon ekstatisch-horizontale ‚objiziert‘ wird.“

<sup>1571</sup> Ibid.

„Die Weltzeit ist aber auch ‚subjectiver‘ als jedes mögliche Subjekt, weil sie im wohlverstandenen Sinne der Sorge als des Seins des faktisch existierenden Selbst dieses Sein erst mit möglich macht.“

<sup>1572</sup> Michel Haar, « **La Fracture de l'Histoire** » douze essais sur Heidegger, Grenoble : Millon, 1994, p.76.

<sup>1573</sup> Ibid.

### 3. 1. 3. La temporalité comme temps vulgaire

Heidegger s'attache ensuite à décrire l'inauthenticité essentielle de la conception ordinaire du temps. Selon son analyse, trois éléments le rendent inauthentique : 1. Il n'a pas de databilité ; 2. Il n'a pas de signification ; et 3. Il est considéré comme infini, c'est-à-dire comme une série sans fin de maintenant. Heidegger l'explique :

« Dans l'explication vulgaire du temps comme suite de maintenant fait défaut aussi bien la databilité que, aussi, la significativité ».<sup>1574</sup>

Nous avons montré que Heidegger a rapporté la databilité à la compréhension temporelle des « autrefois », « alors », et « maintenant » qui forment notre compréhension de l'être-dans-un-monde. Mais dans le temps vulgaire, concevoir le temps selon les aiguilles d'une horloge équivaut à faire perdre leur justification à ces trois modes de l'être-dans-un-monde, parce que les moments du temps vulgaire ne sont pas existentiels. D'ailleurs, le temps vulgaire n'a pas de signification puisque, comme le souligne M. Gelven, pour en avoir il faut faire partie de la structure de l'en-tant-que, ce qu'un simple moment compté ne permet pas.<sup>1575</sup> Dans le cas du temps vulgaire, la signification *s'ajoute* à un événement qui a lieu dans le temps.

Le temps vulgaire, c'est-à-dire « selon les horloges », est censé se composer d'une suite de « maintenant » où chaque instant est conçu comme point existant réellement sur une ligne de durée. Heidegger conclut par là que le temps vulgaire est considéré comme infini. L'explication du temps vulgaire manifeste le nivellement et le recouvrement du temps du monde ; c'est pourquoi le temps se donne de prime abord comme séquence ininterrompue des maintenant. Tout maintenant est déjà aussi un tout à l'heure ou encore un tout de suite. De ce fait, Heidegger constate que, « si la caractérisation du temps s'en tient primordialement et exclusivement à cette suite, alors ne se laisse fondamentalement trouver en elle aucun commencement et aucune fin. »<sup>1576</sup> Mais si le temps est infini, le monde est aussi vu comme étant infini. Le temps n'ayant pas de fin n'est pas un concept compréhensible pour le *Dasein* parce que sa fin existe.

---

<sup>1574</sup> ET [81 : 422].

„In der vulgären Auslegung der Zeit als Jetztfolge *fehlt* sowohl die Datierbarkeit als auch die Bedeutsamkeit.“

<sup>1575</sup> M. Gelven, op. cité., p. 238.

<sup>1576</sup> ET [81 : 424].

Le nivellement du temps du monde et le recouvrement de la temporalité se fondent dans l'être du *Dasein* lui-même comme souci. Cependant, le *Dasein* en tant que jeté-échéant est de prime abord et le plus souvent perdu dans ce dont il se préoccupe parce qu'il se réjouit comme on se réjouit, qu'il lit, voit et juge comme on lit, voit et juge. Heidegger dira donc que c'est le On qui guide « la temporalité inauthentique du *Dasein* échéant-quotidien ». <sup>1577</sup> Par opposition au *Dasein*, le On ne meurt jamais, parce que la mort est mienne. <sup>1578</sup> Avec la mort, le *Dasein* peut avoir sa finitude. Tant que l'on traite donc le temps vulgaire *comme s'il était infini*, on empêche le *Dasein* de concevoir nettement sa finitude et donc d'apprécier son moi comme capable-de-ne-pas-être. L'infinité du temps ne peut s'appliquer à moi. La bonne manière de réfléchir sur la nature du moi est dans « la perspective de la finitude ». La perspective de l'infini n'est pas accessible à l'homme ; toute tentative de l'utiliser détruit la vraie compréhension du moi ; le sens profond de sa mort et de sa finitude essentielle.

Au cours de notre analyse de la temporalité, surtout dans *Sein und Zeit*, nous avons constaté que, dans ce livre s'établit une hiérarchie descendante à trois degrés qui situe entre le temps ekstatique-authentique, le temps « vulgaire » nivelé, objectivé, et le niveau intermédiaire du temps préoccupé (*temps-du-monde*). Dans le dernier, ou temps des activités pratiques spécifiques, se révèle un monde *inauthentique* du *Dasein*. Le *Dasein* s'oublie en partageant son temps dans les divers temps de ses activités. Dans la préoccupation quotidienne de ses affaires, le *Dasein* « compte » en effet avec le temps, « se donne » du temps, « use » du temps. De ce fait, le temps préoccupé implique le rapport à un temps compté, daté, rendu public en fonction de préoccupations pratiques déterminées et sur la base du phénomène de l'horloge. Le temps préoccupé fonde donc le temps des horloges.

Les horloges n'indiquent jamais que le « maintenant » abstrait en tant que point de départ d'une activité intramondaine, mesurée d'un « maintenant » à un autre et partageable avec d'autres, accessible à tous, ce temps est « mondial » en tant qu'il est détaché de tout lieu particulier. L'horloge est rendue *possible* par l'oubli du temps *isolé* du *Dasein*, comme s'il n'était pas lui-même à la source de ce temps. Il s'éloigne à la fois de lui-même et de l'unité ekstatique. Le calcul objectif du temps dans la datation et le calendrier, dans la mesure scientifique et mathématique du temps

---

<sup>1577</sup> Ibid.

<sup>1578</sup> ET [81 : 425].

physique est un degré supplémentaire d'oubli et d'éloignement du temps par rapport au calcul inauthentique du *Dasein* qui détermine le temps qu'il lui faut pour accomplir telle ou telle tâche à laquelle il s' « emploie ». Par conséquent, la théorie selon laquelle le temps originaire fonde le temps préoccupé, qui fonde lui-même le temps dit objectif ou naturel, implique l'idée d'une dégradation de l'être, d'une perte, voire d'une chute.

### 3. 2. Le sens, le monde et l'historicité

La pensée de Heidegger, comme l'a expliqué J.A. Barash, subit une profonde transformation après la guerre : « il consacre ses réflexions au sens historique de l'existence humaine, sur fond de crise intellectuelle que traverse l'Allemagne, polarisée autour du problème du sens de l'histoire ». <sup>1579</sup> Dans *Sein und Zeit*, il propose une nouvelle approche du thème de l'histoire sur la base de l'ontologie fondamentale. <sup>1580</sup>

En analysant la temporalité, nous avons constaté que l'historicité est un aspect de la temporalité originaire. La temporalité elle-même a été dégagée par rapport au pouvoir-être-tout authentique du *Dasein*. Cependant, celui-ci a dévoilé la connexion originaire –enracinée dans le souci – entre mort, dette et conscience. La temporalité est issue du *Dasein*, elle est donc finie parce que le *Dasein* est vers la mort. Sa vie s'enchaîne alors entre la naissance et la mort. Aussitôt qu'il naît, il meurt, dit Heidegger. C'est pourquoi le *Dasein* est « entre-deux ». Lorsque Heidegger analyse la mort, comme le souligne S. Jollivet, l'accent ne porte plus sur son être-achevé, mais sur le caractère anticipant, purement projectif de l'existence. <sup>1581</sup> Ce qui permet à Heidegger d'inférer la primauté de l'avenir sur les autres ekstases temporelles.

---

<sup>1579</sup> J. A. Barash, op. cité., pp. 201-202.

<sup>1580</sup> Selon Heidegger, toute ontologie qui a pour thème l'étant, dont le caractère d'être n'est pas de l'ordre du *Dasein*, est fondée par et motivée dans la structure ontique du *Dasein* qui renferme en soi la détermination d'une entente pré-ontologique de l'être (eines vorontologischen Seinsverständnisses) ET [4 : 12]. Puisque la question de l'être se trouve au fondement de toute ontologie, toute ontologie est fondée par ontologie fondamentale (Ibid). Autrement dit, puisque l'ontologie fondamentale a pour objet la question du sens de l'être, elle ne désigne pas une sorte d'ontologie. Par ailleurs, puisque la question de l'être ne peut être élaborée que par une élucidation de l'être du *Dasein*, l'analytique existentielle doit se placer au fondement de toute ontologie (Ibid). Ainsi, Heidegger déclare que l'ontologie fondamentale doit être cherchée dans l'analytique *existentiale* (Ibid).

<sup>1581</sup> S. Jollivet, op. cité., p. 118.

Que le *Dasein* soit « entre-deux » pose un problème : « l'enchaînement de la vie », c'est-à-dire l'enchaînement des séquences de vécus qui est « proprement effectif » et de vécus passés et à venir qui ne sont pas encore « effectifs ». C'est en ce sens que, selon Heidegger, le *Dasein* est « temporel ».<sup>1582</sup> Dans ce changement constant des vécus, le Soi-même se maintient dans une certaine identité. Selon Heidegger, le *Dasein* s'étend lui-même. Dans ce cas, le cours et le chemin de sa vie ne sont pas remplis à travers les phases de ses effectivités momentanées, parce que son être propre est constitué comme ex-tension. « C'est *dans* l'être du *Dasein* que se trouve déjà le 'entre' de la naissance et de la mort. »<sup>1583</sup>

Entendue existentiellement, selon Heidegger, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé au sens d'un étant qui n'est plus sous-la-main, et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'être d'un « reste » non encore sous-la-main et seulement à venir. Le *Dasein* factice existe nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. Heidegger affirme que « dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la mort fugitive - ou devançante -, naissance et mort 's'enchaînent' à la mesure du *Dasein*. En tant que souci, le *Dasein* est l' 'entre-deux' ». <sup>1584</sup>

Nous avons déjà montré que la totalité constitutionnelle du souci trouve le fondement possible de son unité dans la temporalité. De cela, Heidegger tire que l'éclaircissement ontologique de l'« enchaînement de la vie », c'est-à-dire de l'extension, de la mobilité et de la permanence spécifique du *Dasein* doit recevoir son amorçage dans « l'horizon de la constitution temporelle de cet étant ».<sup>1585</sup> Puisque la mobilité de l'existence n'est donc pas le mouvement d'un être-sous-la-main, elle se détermine à partir de l'extension du *Dasein*. La mobilité spécifique du s'é-tendre é-tendu (*erstreckten Sicherstreckens*), Heidegger l'appelle « le provenir du *Dasein* ». Pour lui, la question de l'« enchaînement » du *Dasein* est le problème ontologique de son provenir ; et « la libération de la structure de provenance et de ses conditions temporalo-existenciales de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension ontologique de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) ».<sup>1586</sup>

Ainsi, Heidegger propose de reconduire l'histoire, objet de l'enquête historique, à son « origine existentielle » qu'est l'historicité du *Dasein*. Comme il le

---

<sup>1582</sup> ET [72 : 373].

<sup>1583</sup> ET [72 : 374].

<sup>1584</sup> Ibid.

<sup>1585</sup> Ibid.

<sup>1586</sup> ET [72 : 375].

montre, ce n'est pas par l'enquête historique (Historie) que l'on peut assigner un lieu au problème de l'histoire, mais seulement à partir de l'être du *Dasein*, de l'historicité et de son enracinement dans la temporalité.<sup>1587</sup> C'est pourquoi Heidegger refuse l'approche purement épistémologique de Simmel et Rickert.<sup>1588</sup> Pour Heidegger, d'un point de vue épistémologique, ce qui fait problème, c'est le statut de l'enquête historique. Ce qui est oublié, c'est le *phénomène de l'historicité* qui est antérieur à l'invention d'une enquête historique, parce que l'existence est déjà constituée de manière « historique » dans sa structure ontologique. Il pose simplement un point de départ différent : « comment l'histoire peut-elle devenir objet possible de la science de l'histoire (Historie) » ; la réponse de Heidegger à cette question ne peut être dégagée qu'à partir du mode d'être de l'historial, à partir de l'historicité et de son enracinement dans la temporalité .<sup>1589</sup>

En répondant à cette question, Heidegger constate que le *Dasein* est constitué par l'historicité, qu'il est primairement historial. Mais l'historicité des ustensiles d'un monde ambiant révolu est secondaire. Puisque nous nous comprenons à partir du monde ambiant, nous avons une compréhension vulgaire de l'histoire. Selon Heidegger, il faut avant tout l'analyser pour accéder à la constitution fondamentale de l'historicité. Après cette analyse, nous mettons en évidence ce que Heidegger signifie par les termes de « l'historicité primaire » et de « l'historicité secondaire ».

### **3. 2. 1. De la compréhension vulgaire de l'histoire à la constitution fondamentale de l'historicité**

De même que Heidegger analyse la mondanéité du monde à partir du monde ambiant, et la temporalité à partir de l'expérience quotidienne du temps, de même il met en évidence la construction existentielle de l'historicité en analysant d'abord la compréhension vulgaire de l'histoire. Avec celle-ci, il prend donc son départ. Selon Heidegger, l'analyse critique des insuffisances de cette compréhension libère donc l'accès à un questionnement ontologique plus radical. Dans ce cas, pour accéder au

---

<sup>1587</sup> Ibid.

<sup>1588</sup> Ibid.

<sup>1589</sup> Ibid.

cœur de l'analyse heideggérienne de l'historicité, il faut examiner la compréhension vulgaire de l'histoire. A cette fin, on peut lire l'extrait suivant de *Sein und Zeit* :

« La méditation commencera donc par caractériser ce qui est désigné dans l'explication vulgaire du *Dasein* par les expressions-plurivoques d'«histoire» et d'«historique». »<sup>1590</sup>

Heidegger met l'accent sur la plurivocité des termes « histoire (*Geschichte*) » et « historique (*geschichtlich*) » dans l'explication vulgaire du *Dasein*. Il y discerne quatre significations fondamentales : le passé révolu, la « provenance », la culture opposée à la nature et la « tradition ». Rendons compte d'abord, brièvement, de ces quatre significations fondamentales au sens heideggérien.

Lorsqu'on parle, dit Heidegger, de l'histoire, on pense d'abord au passé (*Vergangenes*). Le rapport au passé historique peut alors se présenter lui-même selon deux modalités distinctes. Soit celle du « passé » révolu, qu'on pense avoir laissé derrière nous, de sorte qu'il est « certes encore sous la-main, mais sans 'effet' sur le 'présent' ». <sup>1591</sup> Cette signification s'annonce dans les expressions : « ceci ou cela appartient déjà à l'histoire », « ce sont de vieilles histoires ». À la différence de cette conception du passé, lorsque nous disons qu'il est impossible d'échapper à l'histoire, celle-ci désigne ici le passé qui peut également être ce dont nous subissons encore l'influence et ses conséquences qui nous affectent soit de façon privative, soit de façon positive.<sup>1592</sup> En ce double sens, Heidegger précise que le passé est un étant passé qui se définit par rapport au *présent*, et dans ce cas, le passé appartient irréversiblement au temps antérieur.

Ensuite, l'histoire ne désigne plus tellement le « passé » au sens de ce qui est dépassé, mais la provenance à partir de lui. Ainsi, « ce qui a 'une histoire' se tient dans l'enchaînement d'un devenir ». <sup>1593</sup> Celui-ci est tantôt ascension, tantôt déclin. Cette notion vient encore renforcer l'idée d'une efficience historique qui trouve par exemple son expression dans la notion d'*époque*. Heidegger dit que « l'histoire signifie ici un 'enchaînement' d'événements et d'effets » qui passe du « passé » au

---

<sup>1590</sup> ET [73 : 378].

„Die Betrachtung beginnt daher mit einer Kennzeichnung dessen, was in der vulgären Daseinsauslegung mit den Ausdrücken ‚Geschichte‘ und ‚geschichtlich‘ gemeint ist.“

<sup>1591</sup> Ibid.

<sup>1592</sup> ET [73 : 378].

<sup>1593</sup> Ibid.

« présent » et du « présent » au « futur ».<sup>1594</sup> De cette manière, le passé perd tout primauté particulière.

En troisième lieu, lorsqu'on parle de l'histoire, celle-ci signifie le tout de l'étant qui change « dans le temps ».<sup>1595</sup> En ce sens, l'histoire désigne, à la différence de la nature qui se meut également « dans le temps », les transformations et les destinées des hommes, de groupes humains et de leur « civilisation ».<sup>1596</sup> Enfin, la notion d'histoire évoque l'idée de transmission et les idées associées de « tradition ».<sup>1597</sup> En ce sens, l'histoire signifie la tradition adoptée comme allant de soi ou une tradition qui fait l'objet d'une reconnaissance historique explicite.<sup>1598</sup>

Après avoir expliqué ces quatre significations à propos de la compréhension vulgaire de l'histoire, Heidegger les réunit en une seule, et de ce fait il obtient une première définition de ce qu'il faut entendre par « histoire » dans le présent contexte :

« L'histoire est le provenir spécifique, se produisant dans le temps, du *Dasein* existant, et cela de telle manière que le provenir qui est 'passé' dans l'être-l'un-avec-l'autre et qui en même temps se 'transmet' et continue de produire son effet vaut comme histoire dans un sens accentué. »<sup>1599</sup>

Nous voyons donc que ce qui relie les unes aux autres chacune de ces significations, c'est l'être humain en tant que « sujet » de ces événements. La thèse de Heidegger, c'est que ce qui se produit de façon « historique » n'est possible que parce que le *Dasein* est, en son être, historial, à tel point que le *Dasein* est constitué historialement.<sup>1600</sup>

Ce dernier extrait nous montre que la vraie « donnée élémentaire », c'est le « provenir » (*Geschehen*) qui constitue l'être même du *Dasein*. Nous avons déjà vu que la notion de sujet a un statut différent dans le cadre de l'analytique existentielle. C'est aussi le statut de la notion d'événement qui pose soulever un questionnement : comment le caractère de provenir des événements doit-il être déterminé ? Le provenir

---

<sup>1594</sup> ET [73 : 378-79].

<sup>1595</sup> ET [73 : 379].

<sup>1596</sup> Ibid.

<sup>1597</sup> Ibid.

<sup>1598</sup> Ibid.

<sup>1599</sup> ET [73 : 379].

„Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein ‚vergangene‘ und zugleich ‚überlieferte‘ und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.“

<sup>1600</sup> Ibid.

est-il une séquence de processus, un apparaître et un disparaître changeant de faits ? Selon quelle guise ce provenir de l'histoire appartient-il au *Dasein* ? Le *Dasein* est-il déjà d'abord factivement « sous-la-main », pour ne s'engager qu'ensuite et occasionnellement « dans une histoire » ? Le *Dasein ne devient-il* historial qu'à cause d'une intrication avec des circonstances et des événements ? Ou bien l'être du *Dasein* est-il au contraire tout d'abord constitué par le provenir ?

Avant de commencer à répondre à ces questions, il faut analyser tout d'abord l'historicité du *Dasein*. Au paragraphe 73 de *Sein und Zeit*, Heidegger nous montre la voie que nous avons besoin de prendre pour faire cette analyse. Il dit que, si l'histoire appartient à l'être du *Dasein*, et si cet être se fonde dans la temporalité, l'analyse existentielle de l'historicité doit commencer par les caractères de l'historial qui présentent manifestement un sens temporel.<sup>1601</sup> Et par suite, « il faut qu'une caractérisation plus aiguë de la remarquable primauté du 'passé' dans le concept d'histoire prépare l'exposition de la constitution fondamentale de l'historicité », ajoute-il.<sup>1602</sup>

Des ustensiles, par exemple, appartenant au temps passé peuvent exister sous la-main dans le « présent ». Mais, en quoi consiste l'historicité des ustensiles qui appartiennent à un passé révolu ? Quels sont alors les critères pour déterminer leur appartenance au passé ? Est-ce fait qu'ils sont « hors d'usage » ? Alors, qu'est-ce donc, dans l'outil, qui est passé ? Qu'est-ce qui est « passé » ? Selon Heidegger, c'est le monde ambiant, dont ces choses faisaient partie, qui n'existe plus. Cependant, ce qui est a été autrefois *intérieur à ce monde* est encore sous-la-main. En tant qu'outil appartenant à un monde, ce qui est maintenant encore sous-la-main peut néanmoins appartenir au « passé ». Dans ce cas, que signifie ce « n'être-plus du monde » ? Le monde n'est que selon la guise du *Dasein* existant, qui est *factivement* comme être-au-monde. De ce fait Heidegger précise que « le caractère historial des antiquités encore conservées se fonde donc dans le 'passé' du *Dasein* au monde duquel elles appartenaient. »<sup>1603</sup> Mais le *Dasein* n'existant plus est-il passé aussi ?

Nous avons déjà vu que le *Dasein* n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il existe. C'est pourquoi un *Dasein* n'existant plus, au sens ontologique strict, n'est point passé, mais ayant-été-Là (*dagewesen*). Heidegger conclut à partir de cela

---

<sup>1601</sup> Ibid.

<sup>1602</sup> ET [73 : 379].

<sup>1603</sup> ET [73 : 380].

que c'est le *Dasein* ayant-été-Là qui est le primairement historial.<sup>1604</sup> En revanche, des antiquités ne sont historiques que sur la base de leur appartenance au monde. Mais le monde a le mode d'être *de l'historial parce qu'il constitue une détermination ontologique du Dasein*.<sup>1605</sup>

Il faut entendre la distinction heideggérienne entre le *primairement* historial, le *Dasein*, et le *secondairement* historial, c'est-à-dire les ustensiles d'un monde ambiant révolu. De cette historicité secondaire fait également partie un certain rapport à la nature. Heidegger désigne cette historicité secondaire par le terme du « mondo-historial (*das Weltgeschichtliche*) », et selon lui, le concept vulgaire de l'« histoire du monde » provient justement de l'orientation sur cet historial secondaire. Expliqués en termes heideggériens :

« Est *primairement* historial – avons-nous affirmé – le *Dasein*. Mais est *secondairement* historial l'étant qui fait rencontre de manière intramondaine : non pas seulement l'outil à-portée-de-la-main au sens le plus large, mais aussi la nature du monde ambiant en tant que 'sol historial'. L'étant qui, sans être à la mesure du *Dasein*, est historial sur la base de son appartenance au monde, nous le nommons mondo-historial. »<sup>1606</sup>

Mais il faut souligner que, selon lui, le mondo-historial n'est pas seulement historial, par exemple, sur la base d'une objectivation historique, il l'est comme l'étant que, faisant rencontre à l'intérieur du monde, il est en lui-même.<sup>1607</sup> En adoptant ces distinctions, dit Heidegger, on peut mettre en question le primat du passé, et on peut aussi comprendre en quel sens « le *Dasein* est le 'sujet' primaire de l'histoire »<sup>1608</sup>.

Heidegger soutient que « facticement, le *Dasein* a à chaque fois son 'histoire', et s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historicité. » Comme le dit J. Greisch, cette thèse pose le problème ontologique de l'histoire comme un problème existentiel.<sup>1609</sup> Nous avons déjà constaté que l'être du *Dasein* a

---

<sup>1604</sup> Ibid.

<sup>1605</sup> ET [73 : 381].

<sup>1606</sup> ET [73 : 381].

„Primär geschichtlich –behaupten wir- ist das Dasein. Sekundär geschichtlich aber das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die Umweltnatur als ‚geschichtlicher Boden‘. Wir nennen nichtdaseinsmäßige Seiende, das auf Grund seiner Welt-zugehörigkeit geschichtlich ist, das Weltgeschichtliche.“

<sup>1607</sup> Ibid.

<sup>1608</sup> Ibid.

<sup>1609</sup> J. Greisch, op. cite., 2003, p. 364.

été délimité comme souci qui repose sur la temporalité. Heidegger, dans l'orbe de celle-ci, recherche un provenir qui détermine l'existence comme historique. C'est ainsi que l'interprétation de l'historicité du *Dasein* se révèle n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporalité. Nous avons déjà vu que Heidegger a dévoilé celle-ci en examinant la manière d'exister proprement, qu'il caractérise comme résolution devançante. Maintenant la question à laquelle il faut répondre : dans quelle mesure celle-ci implique-t-elle un provenir authentique du *Dasein* ?<sup>1610</sup>

Heidegger détermine la résolution comme le « se-projeter ré-ticent », prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette propre. Elle conquiert son authenticité en tant que résolution *devançante* (*vorlaufende Entschlossenheit*). Dans celle-ci, « le *Dasein* se comprend de telle sorte, quant à son pouvoir-être, qu'il comparait devant la mort afin d'assumer ainsi totalement l'étant qu'il est lui-même en son être-jeté. <sup>1611</sup> L'assomption résolue du « Là » propre factice signifie en même temps la décision pour la situation. Le nouveau phénomène qu'il s'agit alors de prendre en compte est celui de l'*assomption* (*Übernahme*) qui est solidaire de la notion d'héritage, un héritage fait de *possibilités* qui se *transmettent* à nous.<sup>1612</sup> Toutes ces notions se rattachent au phénomène complexe de la « transmission ». Mais il faut distinguer ici la caractérisation heideggérienne du phénomène de la transmission de la connotation « traditionaliste ». Selon lui, ce qui est transmis, ce n'est pas un « dépôt » qu'il s'agirait de garder intact pour le transmettre tel quel à la génération suivante, mais ce sont « simplement » des « possibles ».<sup>1613</sup> Cet « héritage » ne peut être véritablement assumé que dans l'attitude de la résolution, c'est-à-dire finalement dans l'affrontement du propre être-pour-la-mort.<sup>1614</sup>

C'est alors que Heidegger introduit un autre terme, qui appartient au même champ conceptuel de la transmission : le « destin » (*Schicksal*). Penser le *Dasein* comme destinal, signifie en effet, le comprendre comme légué à lui-même dans une possibilité dont il hérite et qu'en même temps, il a choisi dans sa résolution devançante. Ce qui est désigné par le « destin », c'est : « le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se remet à lui-

---

<sup>1610</sup> ET [73-74 : 382].

<sup>1611</sup> ET [73-74 : 382].

<sup>1612</sup> Ibid.

<sup>1613</sup> ET [74 : 383].

<sup>1614</sup> Ibid.

même en une possibilité héritée et néanmoins choisie ».1615 Le destin n'est alors jamais le résultat plus ou moins heureux ou malheureux d'occurrences et de circonstances aléatoires. Selon Heidegger, c'est uniquement parce qu'au fond de son être, le *Dasein* est destin qu'il peut être frappé par les « coup du destin ». C'est donc dans le rapport de soi à soi et à ses propres possibilités existentielles qu'il s'agit de découvrir la figure la plus authentique du destin.

Le destin est ainsi caractérisé comme « surpuissance impuissante », dans la mesure où en lui se noue l'existentialité du projet et la facticité propre à l'être-jeté de ce projet. Le destin existentiel comporte donc une « dialectique » spécifique de la puissance et de l'impuissance. Lorsque le *Dasein*, en avançant, laisse la mort prendre pouvoir sur soi, il se comprend, libre pour elle, dans la « sur-puissance » (*Übermacht*) propre de la liberté finie, afin d'assumer en celle-ci, qui n'« est » jamais que dans l'avoir-choisi du choix, l'im-puissance (*Ohnmacht*) de son abandon à lui-même, et de devenir clairvoyant pour les contingences de la situation ouverte.1616 Nous avons vu que le *Dasein* implique essentiellement la dimension de l'être-avec-autrui. De ce fait, dit Heidegger, son provenir est co-provenir, et le *Dasein* est donc déterminé comme co-destin.1617 Mais que signifie le terme co-destin dans l'optique heideggérienne ? Celui-ci désigne le provenir d'un groupe de la communauté, des membres d'une même génération, du peuple, etc. Le co-destin ne se compose pas donc de destins individuels ; dans l'être-l'un-avec-l'autre au sein d'un même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins ont déjà d'avance leur direction. « Le co-destin destinal du *Dasein* et avec sa 'génération' constitue le provenir plein, authentique du *Dasein*. »1618

Aux yeux de Heidegger, destin et destinée présupposent la temporalité horizontale-ekstatique. La condition ontologique du caractère destinal du *Dasein*, c'est la temporalité :

« Seul un étant qui est essentiellement *avenant* en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit, seul un étant qui, en tant qu'*avenant*, est en même temps étant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer

---

1615 Ibid.

1616 ET [74 : 384].

1617 Ibid.

1618 ET [74 : 385].

son être-jeté propre et être instantané pour 'son temps'. Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique ». <sup>1619</sup>

L'historicité en tant que mode d'être du *Dasein* est enracinée dans l'avenir. Mais ce à quoi s'intéresse l'analyse de l'historicité, c'est la possibilité *explicite* de puiser le pouvoir-être existentiel dans une compréhension transmise du *Dasein*. Ce retour explicite à des possibles renfermés dans le passé, Heidegger le désigne par le terme répétition (*Widerholung*). La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée se fonde existentiellement dans la résolution devançante. Nous pouvons dire avec J. A. Barash que, selon Heidegger, le passé, loin d'être une présence révolue ou un simple précédent des réalités actuelles, se dévoile en tant que répétition des possibilités qu'il recèle. <sup>1620</sup> Ces possibilités, projetées comme une « répétition anticipatrice », unifient les ekstases temporelles au moment décisif (*Augenblick*) où le choix authentique se projette.

Cette notion constitue la dernière étape de la constitution du concept existentiel d'historicité. La répétition consiste dans le fait que le *Dasein* « se choisit son héros » (*Held*). Mais en quoi consiste la « répétition » ?

Celle-ci ne consiste pas, selon Heidegger, simplement dans le fait de « revivre » un *Dasein* idéalisé, ni la simple réduplication mécanique de certaines formes de vie, ni le retour nostalgique à un passé révolu. Mais, il souligne que « la répétition du possible n'est ni une restitution du 'passé', ni une liaison après coup du 'présent' à ce qui est 'révolu' », au contraire, « la répétition *ren-contre-t-elle* la possibilité de l'existence ayant été là. <sup>1621</sup> C'est donc la répétition qui permet de recentrer la notion d'historicité sur l'avenir. Nous pourrions presque dire qu'elle est capable de riposte. Comme l'explique J. Greisch, cela signifie deux choses en même temps : « reprise créatrice, innovatrice, mais aussi 'révocation' (*Widerruf*). L'enjeu de cette

---

<sup>1619</sup> Ibid.

„Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ‚sein Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“

<sup>1620</sup> J. A. Barash, op. cité., p. 214.

<sup>1621</sup> ET [74 : 386].

dialectique de la reprise/révocation est clair : il s'agit d'échapper à l'alternative du traditionalisme et du progressisme. »<sup>1622</sup>

Le résultat surprenant de cette analyse est que l'historicité authentique, c'est-à-dire la reprise créatrice qui initie un destin, devra être pensée à partir du futur. Heidegger écrit :

« Si le destin constitue l'historicité originaire du *Dasein*, alors l'histoire n'a son poids essentiel ni dans le passé, ni dans l'aujourd'hui et dans son 'enchaînement' avec le passé, mais dans le provenir authentique de l'existence, lequel jaillit de l'avenir du *Dasein* ». <sup>1623</sup>

Heidegger ajoute que, pour la même raison, ayant affaire à l'être-pour-la-mort, l'historicité authentique porte la trace de la finitude : « *l'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historicité du Dasein* ». <sup>1624</sup> Ce rapport exprime une co-originalité de l'avenir et l'être-été authentique. Ainsi, le *Dasein* ne devient pas pour la première fois historial dans la répétition, mais c'est parce qu'il est historial en tant que temporel qu'il peut, en répétant, s'assumer dans son histoire. <sup>1625</sup> Pour cela, selon lui, il n'est encore besoin d'aucune science historique.

Jusqu'à maintenant, ce qu'on a caractérisé comme l'historicité d'après le provenir contenu dans la résolution devançante, Heidegger l'appelle l'historicité authentique du *Dasein*. Selon lui, cette historicité nous est apparue clairement, à partir des phénomènes-enracinés dans l'avenir – de la délivrance (tradition) et de la répétition, pourquoi le provenir de l'histoire authentique a son poids dans l'Être-été. A partir de cela, on peut dire qu'il faut que l'exister inauthentique soit lui aussi historial, parce que l'historicité appartient à l'être du *Dasein*.

---

<sup>1622</sup>J. Greisch, op. cité., 2003, p. 368.

<sup>1623</sup> ET [74 : 386].

“Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem ‘Zusammenhang’ mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der Zukunft des Daseins entspringt.”

<sup>1624</sup> ET [74 : 386].

<sup>1625</sup> Ibid.

### 3. 2. 2. De l'historicité primaire à l'historicité secondaire

Nous avons déjà vu que, selon Heidegger, le *Dasein* se comprend « de prime abord et le plus souvent » à partir de ce qui lui fait rencontre dans le monde ambiant et dont il se préoccupe circon-spectivement. Une fois encore, Heidegger nous mène au monde de la préoccupation circon-specte. Nous avons découvert progressivement que la « cohésion » spécifique de ce monde dépend des phénomènes de la significativité et de la tournure qui, l'un et l'autre, impliquent déjà la temporalité. Il faut maintenant leur ajouter un ultime trait : de cette tournure et de cette significativité élémentaire font également partie des « affaires », des entreprises, des incidents et des accidents.<sup>1626</sup> Le monde du souci est le monde dans lequel tout, ou presque tout, *arrive*, ou peut arriver. C'est un monde qui est appréhendé comme un « théâtre d'actions », où se déroulent nos faits et gestes quotidiens.<sup>1627</sup> Et c'est ce qui arrive aux choses, leurs transformations, mutilations, dégradations, qui nous donne une idée de ce qui nous arrive –ou peut arriver- à nous-mêmes.

Heidegger soutient que l'histoire n'est ni le complexe dynamique des modifications des objets, ni la séquence arbitraire des vécus des « sujets ». Le provenir de l'histoire concerne-t-il donc alors l' « enchainement » du sujet et de l'objet ? Pour Heidegger, l'essentiel est de ne pas perdre de vue le lien fondamental entre l'historicité et l'être-au-monde du *Dasein* :

« La thèse de l'historicité du *Dasein* ne dit pas que c'est le sujet sans-monde qui est historial, mais bien l'étant qui existe comme être-au-monde. *Le provenir de l'histoire est provenir de l'être-au-monde*. L'historicité du *Dasein* est essentiellement historicité du monde qui, sur la base de la temporalité ekstático-horizontale, appartient à la temporalisation de celui-ci ». <sup>1628</sup>

Nous avons vu que le rapport entre le sujet et l'objet est rendu possible par la temporalité originare. Dans le paragraphe 75 de *Sein und Zeit*, Heidegger montre que l'historicité du *Dasein* – en tant que mode insigne de cette temporalité – rend ce rapport possible. L'historicité du *Dasein* est, en vertu de l'« unité essentielle et

---

<sup>1626</sup> ET [75 : 388].

<sup>1627</sup> ET [75 : 388].

<sup>1628</sup> Ibid.

„Die These von der Geschichtlichkeit des Dasein sagt nicht, das weltlose Objekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. *Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins*. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. “

existante » du monde et du *Dasein*, celle de l'être-au-monde. Donc, le « provenir » de l'histoire doit être cherché dans l'enchaînement (*Verkettung*) entre le sujet et l'objet. C'est cet enchaînement qui (s') historialise, à proprement parler !

Nous venons de dire que c'était l'être-dans-un-monde du *Dasein* qui donnait à ce *Dasein* son historicité. Mais il semble évident que seules certaines formes d'être-dans-un-monde sont historialement significatives. Il convient de décrire la constitution de base de cette façon proprement historique d'être-dans-un-monde. Certains traits de l'historicité existentielle peuvent être délégués aux ustensiles du monde ambiant qui, par le fait même, se chargent de significations « historiques ». Ainsi, l'outil et l'ouvrage, des livres par exemple ont leur « destins », des monuments et des institutions ont leur histoire. La nature aussi peut devenir historique pour autant que les actions historiques y laissent des traces comme paysage, lieu de culte ; mais Heidegger souligne que la nature n'est pas historique lorsqu'on parle d' « histoire naturelle ». Cet étant intramondain est comme tel historial, et son histoire ne représente pas un cadre « extérieur » qui accompagnerait purement et simplement l'histoire « intérieure » de l'« âme ». <sup>1629</sup> Heidegger nomme cet étant le mondo-historial (*das Welt-Geschichtliche*).<sup>1630</sup>

Heidegger attire notre attention sur l'expression « mondo-historial », en lui donnant ici un sens ontologique « histoire du monde », parce qu'elle a deux sens. D'une part, cette expression signifie le « provenir du monde en son unité essentielle, existante avec le *Dasein* ». Mais d'autre part, « dans la mesure où avec le monde existant facticement de l'étant intramondain est à chaque fois découvert, elle désigne le « 'provenir' intramondain de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main ». <sup>1631</sup> Heidegger souligne ici que le monde historial (*Geschichtliche Welt*) n'est facticement que comme monde de l'étant intramondain. Ce qui « provient » avec l'outil et l'ouvrage comme tel, a un caractère propre de mobilité. Celui-ci, selon lui, est resté dans une obscurité totale jusqu'à maintenant. <sup>1632</sup> Heidegger prend pour exemple l'anneau, qui est transmis et porté, et qui ne subit pas simplement, dans tel être, des changements de lieu. La mobilité du provenir où quelque chose « lui arrive » ne saurait être saisie à partir du mouvement comme transport local. Heidegger soutient ainsi qu'« il en va 'des processus' et événements mondo-historaux, mais aussi en un

---

<sup>1629</sup> ET [75 : 389].

<sup>1630</sup> Ibid.

<sup>1631</sup> ET [75 : 389].

<sup>1632</sup> Ibid.

sens, des ‘catastrophes naturelles’. »<sup>1633</sup> Après ces constats, Heidegger s’arrête d’analyser la structure ontologique du provenir mondo-historial.

L’historicité du *Dasein*, c’est donc l’historicité primaire, mais l’histoire du monde c’est l’historicité secondaire. « Sur la base de la transcendance, temporellement fondée, du monde, le mondo-historial est à chaque fois déjà ‘objectivement’ là dans le provenir de l’être-au-monde, *sans être saisi* historiquement. »<sup>1634</sup> Cela veut dire que la conséquence ontologique précède la « conscience historique ». Heidegger écrit :

« Que l’enquête historique (Historie), comme toute science, est chaque fois et facticement ‘dépendante’, en tant que mode d’être du *Dasein*, de la ‘conception du monde dominante’, il n’est pas besoin d’y insister. »<sup>1635</sup>

Le seul problème qui intéresse Heidegger est, comme nous l’avons déjà évoqué, celui de « la possibilité ontologique de l’origine des sciences à partir de la constitution d’être du *Dasein* ». <sup>1636</sup> A ce propos, Heidegger écrit :

« Si l’être du *Dasein* est fondamentalement historial (*geschichtlich*), alors, manifestement, toute science factice demeure rattachée à ce provenir (*Geschehen*). Néanmoins, si la science historique a l’historicité du *Dasein* pour présupposition, c’est également d’une autre manière, spécifique et privilégiée. »<sup>1637</sup>

Comment expliquer cette spécificité ? Heidegger propose une définition encore plus radicale, qui exprime son idée de l’enquête historique : « *l’ouverture (Erschliessung) historique de l’histoire (die historische Erschließung von Geschichte) est en elle même enracinée, de par sa structure ontologique, qu’elle s’accomplisse ou non facticement, dans l’historicité du Dasein* ». <sup>1638</sup> Heidegger veut dire par là que l’activité de la recherche historique n’est possible que parce que le

---

<sup>1633</sup> Ibid.

<sup>1634</sup> ET [75 : 389].

<sup>1635</sup> ET [75-76 : 392].

„Daß die Historie wie jede Wissenschaft als eine Seinsart des Daseins faktisch und jeweils von der ‚herrschenden Weltanschauung‘ abhängig ist, bedarf keiner Erörterung.“

<sup>1636</sup> Ibid.

<sup>1637</sup> Ibid.

„Wenn das Sein des Daseins grundsätzlich geschichtlich ist, dann bleibt offenbar jede faktische Wissenschaft diesem Geschehen verhaftet. Die Historie hat aber noch in einer eigenen und vorzüglichen Weise die Geschichtlichkeit des Daseins zur Voraussetzung.“

<sup>1638</sup> ET [76 : 393].

*Dasein* possède l'historicité. Comme le souligne J. Greisch<sup>1639</sup>, cette thèse permet à Heidegger de sauter à pieds joints d'une analyse empirique du fonctionnement effectif des sciences de l'histoire dans une déduction à priori de l'idée de cette science, de « projeter ontologiquement l'idée de l'enquête historique à partir de l'historicité du *Dasein* »<sup>1640</sup>.

L'enquête historique, comme toute science, dit Heidegger, se donne pour tâche de thématiser une région déterminée de l'étant.<sup>1641</sup> En l'occurrence, il s'agit de la thématisation du passé. « La thématisation historique de l'histoire » n'est alors possible qu'à condition que le « passé » soit déjà ouvert en général.<sup>1642</sup>

Il faut donc résister à la tentation de réserver à l'historien le monopole de cet accès. Au contraire : c'est le *Dasein* ayant-été-là qui fournit l'objet d'une possible recherche historique. C'est pourquoi Heidegger dit qu'il reste encore sous-la-main, des monuments, des récits, ne peuvent former le « matériau » de base de l'historien que pour autant qu'ils sont compris et interprétés comme faisant partie d'un monde historique révolu. « Ce n'est nullement la récollection, l'examen et la mise en sûreté du matériau qui met en route le retour au 'passé' : bien plutôt présuppose-t-il déjà *l'être-historial* pour le *Dasein* ayant été là, c'est-à-dire l'historicité de l'existence de l'historien ». <sup>1643</sup>

Pour que l'enquête historique s'enracine ainsi dans l'historicité, à partir de là Heidegger détermine ce qui est « à proprement parler » *objet* de cette enquête. Il dit

---

<sup>1639</sup> J. Greisch, op. cité., 2003, p. 375.

<sup>1640</sup> ET [76 : 393].

<sup>1641</sup> « Tout de l'étant », dit Heidegger, peut, avec les différentes régions qu'il comporte, « devenir le champ d'une libération et d'une délimitation de domaines précis déterminés ». ET [3 : 9]. Ces domaines sont susceptibles d'être thématisés comme objets par des recherches scientifiques correspondantes, à savoir les sciences (Ibid). Elles n'ont pas pour objet l'étant en général, mais toujours une certaine région déterminée de l'étant ; elles se fixent pour but de l'explorer et de la connaître (Ibid). La science de l'histoire a ainsi pour champ d'investigation l'histoire, la physique, la nature, la biologie, les processus vitaux etc. ET [3 : 10]. Mais ici l'interrogation suivante est importante : une science peut-elle se donner à elle-même son fondement ? La réponse de Heidegger est qu'elle ne le peut pas. Mais les sciences se dirigent sur des objets, sans réfléchir sur ce qui fait l'unité du domaine de leurs objets. Ils ne constituent pas leur domaine, mais le présupposent (Ibid).

Comment le domaine et le fondement d'une science sont-ils délimités ? Autrement dit, une science peut-elle produire ses propres *concepts fondamentaux* qui portent sur le domaine qui inclut tous les objets possibles de cette science ? Ce qui le fait, c'est l'ontologie. Il n'y a donc des ontologies qui précèdent les sciences ontiques et les fondent. Toute ontologie a aussi besoin d'être fondée parce qu'elle se nourrit d'un sol. Les sciences et leurs ontologies se déroulent dans une compréhension de l'être. C'est pourquoi Heidegger déclare que toute ontologie, si elle ne demeure au fond aveugle, doit suffisamment clarifier le sens de l'être et commencer par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale. ET [3 : 11].

<sup>1642</sup> ET [76 : 393].

<sup>1643</sup> ET [76 : 394].

que pour déterminer le thème original des enquêtes historiques, « il faut se régler sur l'historicité propre et sur la manière particulière qu'il a de détecter le *Dasein* dans son être-été, la répétition. »<sup>1644</sup> Celle-ci prend donc le *Dasein* qui a été Là en sa possibilité authentique étant-été. Dans ce cas, selon Heidegger, la thématization première de l'objet historique projette le *Dasein* ayant-été-Là vers sa possibilité la plus propre d'existence. De cette manière, le véritable objet de l'intelligence historique, ce ne sont pas les « faits » dans leur positivité « factuelle », mais ce qu'il appelle « la force tranquille du possible ».<sup>1645</sup> Selon Heidegger, c'est celle-ci qui comprend plus simplement et concrètement l'être-été-au-monde à partir de sa possibilité et se « limite » à le présenter comme tel.<sup>1646</sup>

S'il est vrai que l'enquête historique provient de l'historicité authentique, et que celle-ci se temporalise toujours à partir du futur, l'enquête historique elle-même conserve alors quelque chose de ce rapport intrinsèque au futur. Elle ne part pas du « présent » et de ce qui n'est « reffectif » qu'aujourd'hui ; au contraire « l'ouverture historique se temporalise à partir de l'avenir ».<sup>1647</sup> C'est pourquoi selon Heidegger, le thème de l'enquête historique n'est pas ce qui n'est arrivé qu'une fois « un universel flottant au-dessus de lui, mais « la possibilité étant-été de manière facticement existante ».<sup>1648</sup> Mais, puisque celle-ci, facticement, existe toujours de manière mondo-historial, l'enquête historique peut exiger d'elle-même une orientation inexorable sur les « faits » de sorte qu'elle ne peut percer jusqu'à ce qui a-été-Là qu'en traversant l'histoire de la tradition.<sup>1649</sup> On constate, par conséquent, qu'il s'agit donc d'insister sur le possible plutôt que sur le réel. Cependant, le réel est connaissable, mais le possible est significatif. Puisque le passé n'est plus réel, pour qu'il nous soit accessible, il faut qu'il soit considéré comme un possible.

---

<sup>1644</sup> Ibid.

<sup>1645</sup> ET [76 : 394].

<sup>1646</sup> Ibid.

<sup>1647</sup> Ibid.

<sup>1648</sup> ET [76 : 395].

<sup>1649</sup> ET [76 : 396].

## Conclusion

Dans le premier chapitre de cette Partie, nous avons vu que, selon Heidegger, le monde est « structuré comme sens ». Il est une composante essentielle de la donation du sens. Les choses s'inscrivent toujours déjà dans une des significations à partir desquelles elles prennent sens. Tous les étants intramondains se montrent dans le monde qui s'est déjà révélé comme sens. Nous avons également vu qu'en tant qu'être-jeté le *Dasein* est dans une société et une culture particulières. Dans leurs développements changeants se passe l'« enchainement de la vie » du *Dasein*. Le *Dasein* se perd dans la culture et la société que Heidegger désigne par le mot « On » (*das Man*), et il y perd son pouvoir-être-soi au profit du *On*. Dans le premier chapitre, nous avons également montré que dans l'angoisse le *Dasein* s'arrache lui-même au *On*. Cependant, sa vie continue entre la naissance et la mort. Sa vie s'enchaîne dans les séquences des jours, des semaines, parce que le *Dasein* a une structure du *souci*. Dans le présent chapitre, nous avons vu que selon Heidegger la structure du *souci* est basée sur la temporalité. En montrant cela, nous sommes passés à l'étude de la temporalité. Nous avons vu que l'analyse heideggérienne de la temporalité lui permet de découvrir un nouveau phénomène existentiel, l'*historicité* (*Geschichtlichkeit*). Dès lors, nous avons examiné l'*historicité* du *Dasein* et du monde.

Selon Heidegger, la structure du *souci* est basée sur la temporalité et elle s'est révélée ainsi : « être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le monde-)comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine) ». Ce mot composé montre que l'unité originaire de la structure du *souci* réside dans la temporalité : l'« en-avant-de-soi » est fondé dans l'avenir ; l'« être-déjà-dans » est fondé dans l'« être-été », et l'« être-auprès de » est rendu possible dans le présentifier. Selon Heidegger, cependant, les moments de cette structure ne sont pas *dans* le temps, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas intra-temporels comme le sont les étants-à-porté-de-la-main et les étants sous-la-main. Chacun des trois aspects du *souci* trouve son origine dans la base ontologique de la temporalité. L'existentialité est principalement orientée vers l'avenir, la facticité vers l'être-été. L'échéance est donnée dans le présentifier qui est « enfermé » dans l'avenir et l'être-été. Enfin, nous avons vu que, selon Heidegger, le fondement ontologique de tous les existentiels est la temporalité.

Pour Heidegger, la temporalité est essentiellement « ekstatique ». Les deux termes, « temps » et « temporalité », sont distincts. La différence est que le « temps »

se rapporte au monde ou à des objets dans le monde, ou même à la relation entre sujet-connaissant et objet-connu, alors que la « temporalité » se rapporte à l'existence du *Dasein*. En analysant la temporalité, nous avons constaté qu'elle met en évidence trois « modes » temporels fondamentaux : la temporalité comme temps *originnaire*, la temporalité comme temps *préoccupé* et la temporalité comme temps *vulgaire*. Le premier mode concerne le *Dasein authentique*, les deux derniers modes fondent le caractère *inauthentique* du *Dasein*. C'est-à-dire que le deuxième est à l'origine d'*être-à-portée-de-la-main* et que le dernier nivelle le *Dasein* comme *simple étant-sous-la-main*.

Selon Heidegger, le temps *originnaire* n'est pas un étant qui se compose des parties présentes, passées et futures. Il n'est pas, mais il *se temporalise*. Heidegger nomme ce caractère du temps *originnaire* l'ekstaticité. Les ekstases de la temporalité sont l'*avenir*, l'*être-été* et le *présent*. L'essence de la temporalité est la temporalisation dans l'unité de ces ekstases, à savoir que la temporalité se temporalise dans la co-originarité de toutes ces ekstases. L'*avenir* n'est pas postérieur à l'*être-été*, et celui-ci n'est pas antérieur au *présent*. De ce fait, la temporalisation ne signifie pas une « succession » des ekstases, mais la temporalité se temporalise comme « avenir étant-été-présentifiant » (*gewesende-gegenwartigende Zukunft*). Selon Heidegger cependant, c'est l'avenir qui est le phénomène primordial du temps *originnaire*.

La notion d'ektase connote un mouvement de transcendance comme sortie de soi (ek-statis). Nous avons vu que selon lui les ekstases ne sont pas seulement des échappées vers ..., mais comportent un « vers-où », c'est-à-dire un « schème horizontal ». L'horizontalité constitue l'autre aspect du temps *originnaire*, et elle permet à Heidegger d'analyser la temporalité de l'être-au-monde et de résoudre le problème de la transcendance du monde. C'est l'unité horizontale des schèmes qui lui permet d'expliquer le rapport originnaire des deux pôles constitutifs de l'être-au-monde, c'est-à-dire du monde et du *Dasein*. Les ekstases dans leur ensemble ont leur fondement dans l'unité de la temporalité ekstatique-horizontale. Selon Heidegger, se fondant dans l'unité horizontale de la temporalité ekstatique, le monde est transcendant. Dès lors, nous avons constaté que la transcendance du *Dasein* et du monde se fonde dans la temporalité. Ainsi, le monde n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il « se temporalise dans la temporalité » parce que le monde

« est là » en tant que les ekstases se transcendent. Selon Heidegger, c'est le statut *ontologique* du monde.

Après avoir traité de la temporalité *originale*, nous abordons le temps *préoccupé* qui est, au sens heideggérien, le deuxième mode temporel fondamental. En l'analysant, Heidegger dresse le pont entre la temporalité *authentique* et la temporalité *inauthentique*. Dans la préoccupation quotidienne de ses affaires, le *Dasein* « compte » en effet avec le temps, « se donne » du temps, « use » du temps. De ce fait, le temps *préoccupé* implique le rapport à un temps *compté, daté, rendu public* en fonction de préoccupations pratiques déterminées et sur la base du phénomène de l'horloge. Le temps *préoccupé* fonde le temps des horloges. Heidegger s'attache à décrire l'inauthenticité essentielle de la conception *ordinaire* du temps. Les moments du temps *vulgaire* ne sont pas existentiels. Il s'agit ici du temps chronologique des horloges, qui, au sens heideggérien, est un aspect de la temporalité qui désigne l'expérience *vulgaire* du temps. Le temps *vulgaire* nivelle le caractère ekstatique du temps *originale* parce que le temps se donne de prime abord comme une séquence ininterrompue des maintenant. En analysant la hiérarchie descendante à trois degrés qui va du temps ekstatique-authentique au temps vulgaire nivelé-objectivé en passant le temps *préoccupé (temps-du-monde)*, nous avons vu que cette hiérarchie implique également l'idée d'une dégradation de l'être, d'une perte, voire d'une chute.

Après l'étude des trois « modes » temporels fondamentaux de la temporalité, nous sommes revenus sur un aspect du temps *originale* que nous n'avions pas analysé en même temps que ses deux autres aspects : l'ekstasité et l'horizontalité, c'est-à-dire l'*historicité*. Heidegger met en évidence la construction existentielle de l'*historicité* en analysant d'abord la compréhension *vulgaire* de l'histoire, comme il a analysé la mondanité du monde à partir du monde ambiant et la temporalité à partir de l'expérience quotidienne du temps. Ainsi, Heidegger propose de reconduire l'histoire, objet de l'enquête *historique*, à son « origine existentielle » qu'est l'*historicité* du *Dasein*. Pour lui, d'un point de vue épistémologique, ce qui fait problème, c'est le statut de l'enquête *historique*. Ce qui est oublié, c'est le *phénomène de l'historicité* qui est antérieur à l'invention d'une enquête *historique*, parce que l'existence est déjà constituée de manière « historique » dans sa structure ontologique. Il pose alors un point de départ différent : « comment l'histoire peut-elle devenir objet possible de la science de l'histoire (Histoire) ». La réponse de

Heidegger à cette question ne peut être dégagée qu'à partir de l'être du *Dasein*, de son historicité et de son enracinement dans la temporalité.

En tant que mode d'être du *Dasein*, l'enquête *historique*, comme toute science, est chaque fois et facticement « dépendante » de la « conception dominante du monde ». A savoir que l'activité de la recherche *historique* n'est possible que parce que le *Dasein* possède l'historicité. Comme toute science, l'enquête *historique* se donne pour tâche de thématiser une région déterminée de l'étant. En l'occurrence, il s'agit de la thématisation du passé. La thématisation historique de l'histoire n'est possible qu'à condition que le « passé » soit déjà ouvert en général. Ainsi c'est le *Dasein ayant-été-là* qui fournit l'objet d'une possible recherche historique. La thématisation première de l'objet *historique* projette le *Dasein ayant-été-là* vers sa possibilité la plus propre d'existence.

Il faut entendre par là la distinction heideggérienne entre le *primairement* historial, le *Dasein*, et le *secondairement* historial, c'est-à-dire les ustensiles d'un monde ambiant révolu. Selon Heidegger, le *Dasein* est constitué par l'historicité et il est *primairement* historial. Mais l'historicité des ustensiles d'un monde ambiant révolu est *secondaire*. Selon Heidegger nous avons une compréhension vulgaire de l'histoire, parce que nous nous comprenons à partir du monde ambiant. L'histoire n'est ni le complexe dynamique des modifications des objets, ni la séquence arbitraire des vécus des « sujets ». Pour Heidegger, l'essentiel est de ne pas perdre de vue le lien fondamental entre l'historicité et l'être-au-monde du *Dasein*. Ainsi, l'historicité du *Dasein*, c'est l'historicité primaire, mais l'histoire du monde, c'est l'historicité secondaire. Heidegger désigne cette historicité secondaire par le terme du « *mondo-historial* (*das Weltgeschichtliche*) », et selon lui, le concept vulgaire de l'« histoire du monde » provient justement de l'orientation sur cet historial secondaire. Sur la base de la transcendance temporellement fondée du monde, le *mondo-historial* est chaque fois déjà « objectivement » là dans le provenir de l'être-au-monde, sans être saisi historiquement. C'est-à-dire que pour Heidegger la conséquence ontologique précède la « conscience historique ».

Finalement, nous avons constaté que l'historicité appartient à l'être du *Dasein*. Ainsi l'exister inauthentique est lui aussi historial. Parce que de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend à partir de ce qui lui fait rencontre dans le monde ambiant et dont il se préoccupe circonspectivement, le *provenir de l'histoire*

(*Geschehen der Geschichte*) est « *provenir de l'être-au-monde* ». Ainsi l'historicité du *Dasein* est essentiellement historicité du monde. Avec « l'existence de l'être-au-monde historial », « l'à-portée-de-la-main » et « le sous-la-main » sont chaque fois « déjà inclus dans l'histoire du monde ». Des étants intra-temporels comme l'outil, l'ouvrage et les livres ont leurs « destins ». D'autres comme par exemple les monuments et les institutions ont leur histoire.



## CONCLUSION

Dans cette étude qui porte sur « l'historicité du monde », c'est la conception du monde développé par Hegel et Heidegger qui a été notre fil conducteur. Celle de Hegel, c'est : on confond la nature avec le monde alors que le monde est une collection de ce qui est spirituel et de ce qui est naturel. Cependant, l'aspect naturel du monde est aboli de part en part dans son aspect spirituel par le procès de l'histoire. Celle de Heidegger, c'est : puisque le *Dasein* se découvre toujours au milieu des choses, il incline à se comprendre soi-même et le monde comme une *chose*. Ainsi l'homme réduit sa relation avec le monde à *la relation sujet-objet*.

Pour expliquer l'« historicité du monde » chez Hegel, nous sommes partis de la relation de l'esprit avec le monde. Cette relation montre également les types de réalisation de la liberté de l'esprit. Autrement dit, le processus de libération de l'esprit réalise les types de sa relation avec le monde. En suivant ces types de la relation, nous avons analysé la conception hégélienne de l'« historicité du monde ». Nous avons vu que selon Hegel le premier degré de cette libération est caractérisé comme un élément consistant à « *trouver déjà là un monde comme monde présumé* ». Ce monde peut être d'une part le monde *naturel*, et d'autre part le monde *historique* dont le principe est caractérisé par un deuxième degré. Ce deuxième degré de la « manifestation » de l'esprit n'est plus de l'ordre du fait de « *trouver déjà là un monde* », mais de « *l'engendrer* ». Dans le troisième degré de la libération, l'esprit se libère *du monde* en restant *dans* ce monde. Nous avons vu que ces trois types de manifestation de la liberté de l'esprit s'effectue dans le cadre de l'esprit *subjectif*, de l'esprit *objectif*, et de l'esprit *absolu*. Selon Hegel, *le monde se développe de façon différente dans ces trois sphères de l'esprit*. Dans la Première Partie, que nous consacrons à Hegel, en suivant l'ensemble du parcours de la manifestation de l'esprit,

nous avons cherché à répondre à ces questions principales : comment passe-t-on du monde *naturel* au monde *historique* ? Comment le monde est-il *engendré* par l'esprit ? Et comment l'esprit se libère-t-il *du* monde engendré en restant dans ce monde ?

Pour répondre à la première question qui est celle du passage du monde *naturel* au monde *historique*, nous avons porté notre attention sur la conception hégélienne de la nature, c'est-à-dire sur l'aspect naturel du monde, le monde naturel. En étudiant le processus du passage du monde *naturel* au monde *historique*, nous avons remarqué qu'avec l'âme, une déhiscence apparaît dans la nature, mais la scission entre le sujet et le monde naturel commence par la *conscience*. Par l'intermédiaire de la *conscience*, de la *conscience de soi* et de la *raison*, nous passons par les étapes du monde *naturel* au monde *spirituel* ou *historique* ou *humain*. Nous constatons que le « monde » se montre, au sens propre, dans le moment de la raison, mais à ce niveau *ce monde n'est pas encore entièrement un monde engendré*, autrement dit, un monde *humain*, c'est-à-dire un monde *historico-culturel*. Par l'esprit *subjectif*, comme l'esprit est son extériorisation à partir de lui-même dans le cadre *formel* et *abstrait*, et comme l'esprit n'est pas encore rempli d'une façon vraie, *le monde qui se montre à ce niveau n'est pas encore tout à fait le monde engendré*. Après ce constat, la question à laquelle nous avons cherché à répondre est : comment le monde est-il *engendré* par l'esprit ?

Nous avons vu que selon Hegel l'esprit ne peut être pleinement conscience de soi et devenir esprit que par le monde qu'il crée. C'est l'esprit « objectif », qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée un monde dans lequel il peut se retrouver lui-même. Ce qui caractérise l'esprit *objectif*, c'est son activité *créatrice* de l'histoire humaine, c'est-à-dire la liberté, qui permet à l'esprit de prendre conscience de soi. Selon Hegel, la tâche de l'esprit *objectif* consiste à *mettre en œuvre la liberté en « engendrant » un monde*, pour que l'accomplissement de l'esprit *subjectif* lui permette de *se dégager de l'appartenance au monde naturel, à mettre à distance ce monde comme un objet pour se réconcilier avec lui et prendre conscience de sa liberté*.

Nous avons vu que selon lui le monde *engendré* est la « seconde nature » *produite* par l'esprit à partir de lui-même. Ce monde est le domaine de la liberté effectuée qui est le système du *droit*. Par là, Hegel donne au droit une signification très générale, c'est-à-dire « la liberté en tant qu'idée ». Le droit est ainsi le fondement

de l' « empire de la liberté effectivement réalisée ». Le droit est un phénomène de la volonté ; il est l' « être-là de la volonté libre ». Par elle, l'esprit s'oppose à la nature et il se veut absolument lui-même. C'est pourquoi nous sommes partis d'une étude du droit pour comprendre et expliquer l'esprit « objectif », qui, pour Hegel, signifie « engendrer un monde ». Selon Hegel, chaque degré du développement de l'idée de la liberté a son droit en propre. La liberté se développe en trois secteurs que couvre l'esprit objectif : le *droit abstrait*, la *moralité* et l'*éthicité*. Enfin, nous avons vu que sous la catégorie d'éthicité (*Sittlichkeit*), il s'agit d'élever la particularité propre de l'individu – d'abord reconnu seulement comme personne *juridique, abstraite et formelle* dans le *droit abstrait*, puis comme *subjectivité* pleinement consciente de l'infinité de sa liberté dans la *moralité* – au niveau du monde *social et historique* dans lequel l'individu vit, et du monde issu de sa pratique, du monde dans lequel la liberté de chacun doit aussi être celle de tous. Ainsi, nous avons constaté que l'esprit *objectif* est un monde de part en part *spirituel*, c'est-à-dire *historique*.

En analysant l'esprit *subjectif* et l'esprit *objectif*, nous avons vu que le monde *naturel-historique* qui est l'objet de l'esprit *subjectif*, a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une réalité *immédiate, présupposée* par lui, et que le monde *éthique* ou *historico-culturel* qui est l'objet de l'esprit *objectif*, a le défaut d'être, pour l'esprit, seulement une idéalité *médiatisée, posée* par lui. En examinant l'esprit *absolu*, nous avons remarqué qu'en achevant l'auto-mouvement de soi, l'esprit réconcilie en lui l'activité *subjective* et l'être *objectif*. Après ce constat, la question à laquelle nous avons cherché à répondre est : dans l'esprit *absolu*, l'esprit se libère-t-il du monde en transcendant le monde *historique* vers le monde *idéal* ou en restant dans le monde *historique* et en enrichissant son aspect *historique* ?

Selon Hegel, derrière toutes les formes de l'esprit *subjectif* et de l'esprit *objectif* se trouve de façon immanente l'esprit *absolu*. Ils ne sont pas en-deçà de l'esprit *absolu*, mais sont ses manifestations. Nous avons vu que l'ultime « degré » de la manifestation de l'esprit est *la libération du monde dans ce monde* qui se fait dans l'esprit *absolu*. Il s'agit ici d'un passage de l'histoire au savoir absolu, d'un passage du temporel à l'éternel. Cependant, l'éternité hégélienne n'est pas une éternité avant le temps parce que l'esprit comme esprit *absolu* ne se libère *du* monde qu'en traversant ses manifestations *historiques*. Enfin, l'analyse de l'histoire de l'esprit *absolu*, qui se manifeste dans l'art, dans la religion et dans la philosophie, nous avons vu qu'en tant qu'esprit absolu, l'esprit ne se libère pas du monde *en*

*transcendant* le monde *historique* vers le monde *idéal*, mais qu'au contraire il se libère *du monde en restant* dans le monde. Autrement dit, l'esprit ne trouve pas sa liberté dans un monde transcendent ou idéal. Mais en traversant l'histoire, en prenant consciences de ses étapes historique, l'esprit arrive chez lui, il se fait « en-et-pour-soi ». Le temps, ainsi que l'histoire, sont le destin de l'esprit. En obéissant à son destin, l'esprit se libère *du monde dans* le monde.

Pour étudier l' « historicité du monde » chez Heidegger, nous nous sommes concentrés sur son livre *Sein und Zeit*. Nous avons vu que dans ce livre le problème du monde et celui de l'historicité coïncident avec l'analyse du *Dasein*, parce que Heidegger détermine l'essence du *Dasein* comme l'*être-au-monde*. Selon lui, il n'y aurait pas de *Dasein* s'il n'était pas d'emblée en rapport au monde, et il n'y aurait pas de monde s'il n'était pas d'emblée pour un *Dasein*. Cela ne veut pas dire que le monde est subjectif, mais que le monde commun ou privé se révèle lui-même au *Dasein*. Ainsi, nous avons d'abord cherché les réponses de ces questions : que désignons-nous lorsque nous parlons du « monde » ? Est-ce un synonyme d'univers ? Comment cet étant que l'on nomme « monde » est-il possible ? Quel genre d'étant est le monde ? Nous avons vu que pour éclairer ces questions Heidegger prend son point de départ dans « le monde ambiant du *Dasein* quotidien ».

Selon Heidegger les étants intramondains, qui s'offrent à nous dans la *préoccupation* qui est le rapport du *Dasein* au monde, ne sont pas les choses, mais les *outils*. Heidegger utilise un autre terme pour distinguer le mode d'être de l'outil du mode d'être de la simple chose : l'*être-à-portée-de-la-main*. Les modes déficients des outils et le signe font apparaître le monde qui est déjà ouvert en même temps que tout *à-portée-de-la-main*. Par ces modes déficients, en se manifestant, un étant met au jour du même coup le monde en tant que préalablement ouvert. Enfin, Heidegger constate que le monde a toujours-déjà été ouvert pour le *Dasein*, avant même que le *Dasein* ne le voit, et que le *Dasein* n'en saisisse la structure. Le monde s'est ouvert dans la *compréhension*. Autrement dit, l'ouverture préalable à toute libération de l'étant se manifeste dans une certaine compréhension d'ensemble qui a toujours-déjà eu lieu. Cela, Heidegger le nomme le *monde*, et les structures de ce monde sont constitutives de ce qu'il nomme la *mondanéité*. Dans cette ouverture, ou cette compréhension, les étants peuvent se donner à nous comme tels ou tels, et le *Dasein* se comprend lui-même. Enfin, nous avons constaté que le monde peut se caractériser par deux traits : le monde est *familier* et le *Dasein* le *comprend*.

Que le *Dasein* ait une *familiarité* avec le monde et que le monde se donne au *Dasein* à travers une *compréhension*, signifient que le *Dasein* est d'emblée dans le *sens*. Le monde s'est ouvert dans la *compréhension* et dans le *sens*. Selon Heidegger il n'y a pas de *compréhension* sans *affection* et pas d'*affection* sans *compréhension*. Ainsi nous avons vu que l'*affection* a la structure de la mondanéité qui signifie que l'*affection* est *monde*, et que le *monde* est *affection*. Dans l'*affection* fondamentale, c'est-à-dire dans l'angoisse, le monde se déploie comme « non-significatif ». Ce qui provoque l'angoisse, c'est l'*être-au-monde en tant que tel*. Dans l'angoisse, l'étant intramondain en même temps que la spatialité ambiante cessent d'être « pertinents ». Ainsi, nous avons constaté que selon Heidegger le monde s'ouvre d'une part dans la *compréhension* et dans le *sens*, et d'autre part il se révèle comme « non-significativité » dans l'angoisse.

Notre analyse sur ce qui signifie le « monde » chez Heidegger nous a montré ce que sont le monde et la mondanéité chez lui. Pour que le *Dasein* ait aussi un corps, la question à laquelle nous avons dû chercher à répondre est : comment Heidegger explique-il le rapport du *Dasein* et du monde à la spatialité et à l'espace et enfin à la nature. Nous avons vu qu'en élucidant l'ontologie cartésienne du « monde », Heidegger cherche à trouver un point pour écarter les fausses conceptions de la spatialité du monde *ambiant* et du *Dasein* lui-même. Comme exemple, il prend la théorie cartésienne du monde, parce que selon lui elle a une influence importante sur toute la philosophie moderne. Selon Heidegger, Descartes aperçoit la détermination ontologique fondamentale du monde dans l'*extensio*, et il identifie l'*extensio* à la spatialité. Ainsi la spatialité devient un élément co-constituant du monde chez Descartes. Heidegger constate que l'étant que Descartes a caractérisé par l'*extensio* se manifeste à travers l'étant intramondain mais non pas à travers l'*à-portée-de-la-main*. C'est la raison pour laquelle, selon lui, Descartes franchit d'un saut le phénomène du monde et ne peut pas en découvrir la mondanéité.

Comme le monde se dévoile dans le cadre de l'*à-portée-de-la-main*, Heidegger indique que pour éclairer la spatialité du monde il faut d'abord analyser la spatialité de l'*à-portée-de-la-main*. Ainsi, nous avons constaté que selon Heidegger l'*à-portée-de-la-main* n'est pas seulement en un point déterminé de l'espace, mais qu'il a une « place ». C'est le *Dasein* qui donne à chaque outil la place qui correspond à son utilité pratique. Le *Dasein* distribue les places au sein de la *contrée*. La hiérarchie des places au sein de la *contrée* précise le caractère du monde *ambiant*. Ainsi, nous avons

vu qu'un outil a une place déterminée par une proximité *orientée* par la *circonspection* de ma *préoccupation*. Dès lors, selon Heidegger, il y a une spatialité originaire de l'*à-portée-de-la main*, spatialité entièrement structurée par la *préoccupation*. L'espace se dévoile lui-même au *Dasein préoccupé* sous la forme des places et de la *contrée*. Il ne s'agit pas encore ici de l'espace *tridimensionnel* au sens géométrique du terme, mais de l'espace de la *préoccupation circonspecte*, parce que l'espace est préalablement dévoilé dans le *Dasein* avec le phénomène de la *contrée* (*Gegend*) et est là où la spatialité est « toujours-déjà présente », à titre non thématique, dans le rapport quotidien au monde. C'est sur la base de la spatialité ainsi découverte que l'espace devient lui-même accessible au connaître. Selon Heidegger, en devenant accessible au connaître, l'espace s'est libéré de la circonspection. Et donc le dévoilement de l'espace neutralise les contrées du monde ambiant et les ramène à de pures dimensions. La spatialité de ce qui est *à-portée-de-la-main* au sein du monde, perd avec lui son caractère de tournure. Enfin, le monde ambiant devient « monde naturel ». L'espace homogène de la nature ne se montre alors que sur la voie d'un mode de dévoilement de l'étant-à-portée-de-la-main. Heidegger précise que ce mode a le caractère d'une « *dé-mondanéisation* » spécifique de la mondanéité de l'*à-portée-de-la-main*.

Après l'analyse de la spatialité du monde, nous sommes retournés sur l'analyse de la révélation du monde. Nous avons déjà vu que le phénomène plein de l'angoisse manifeste le *Dasein* comme *être-au-monde* existant facticement. Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont : l'existentialité, la facticité et l'échéance. Ces trois caractères constituent la totalité du *Dasein*. Ils se dévoilent dans l'angoisse, et Heidegger désigne l'unité de ces trois caractères par le terme de « souci ». Selon Heidegger la structure du *souci* est basée sur la temporalité. Nous avons vu que chez lui la temporalité met en évidence trois « modes » temporels fondamentaux : la temporalité comme temps *originaire*, la temporalité comme temps *préoccupé* et la temporalité comme temps *vulgaire*. Le premier mode concerne le *Dasein authentique*, les deux derniers modes fondent le caractère *inauthentique* du *Dasein*. C'est-à-dire que le deuxième est à l'origine d'*être-à-portée-de-la-main*, et le dernier nivelle le *Dasein* comme *simple étant-sous-la-main*. En analysant la hiérarchie descendante à trois degrés qui va du temps *ekstatique-authentique* au temps *vulgaire nivelé-objectivité* en passant le temps *préoccupé* (*temps-du-monde*),

nous avons vu que cette hiérarchie implique également l'idée d'une dégradation de l'être, d'une perte, voire d'une chute.

En analysant le temps *originnaire*, nous avons constaté que l'historicité est un aspect du temps *originnaire* avec ses deux autres aspects : l'ekstaticité et l'horizontalité. Heidegger met en évidence la construction existentielle de l'historicité en analysant d'abord la compréhension *vulgaire* de l'histoire. Nous avons vu que Heidegger propose de reconduire l'histoire, objet de l'enquête *historique*, à son « origine existentielle » qu'est l'*historicité* du *Dasein*, parce que l'activité de l'enquête *historique* n'est possible que dans la mesure où le *Dasein* possède l'historicité. A partir de là, Heidegger distingue le *primairement* historial, le *Dasein*, du *secondairement* historial, c'est-à-dire les ustensiles d'un monde ambiant révolu. Comme le *Dasein* est constitué par l'historicité, il est *primairement* historial. Mais l'historicité des ustensiles d'un monde ambiant révolu est *secondaire*, parce que leur historicité est basée sur l'historicité du *Dasein*. Ainsi, nous avons constaté que l'historicité appartient à l'être du *Dasein*. Parce que de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend à partir de ce qui lui fait rencontre dans le monde ambiant et dont il se préoccupe circonspectivement, le *provenir de l'histoire* (*Geschehen der Geschichte*) est « *provenir de l'être-au-monde* ». Ainsi l'historicité du *Dasein* est essentiellement historicité du monde. Avec « l'existence de l'être-au-monde historial », « l'à-portée-de-la-main » et « le sous-la-main » sont chaque fois « déjà inclus dans l'histoire du monde ».

Par notre étude sur l'historicité du monde chez Heidegger, nous avons vu que, à partir de l'analyse du monde ambiant, Heidegger explique ce en quoi consistent le phénomène du monde et la mondanéité. De plus, notre analyse nous a montré que selon lui l'historicité du monde se fonde sur le temps *originnaire*, parce que l'historicité est un aspect du temps *originnaire*. Avec notre étude sur l'historicité du monde chez Hegel, nous avons vu que le monde devient *historico-culturel* par le fait qu'en traversant l'histoire, en prenant conscience de ses étapes historiques l'esprit se constitue et se fait chez lui, c'est-à-dire « en-et-pour-soi ». Heidegger, en clarifiant la confusion résultante de la pluralité de sens du terme « monde », indique que le phénomène de la mondanéité a été manqué par l'ontologie traditionnelle.<sup>1650</sup> À sa place, elle a cherché à interpréter le monde en partant de l'étant intramondain, et

---

<sup>1650</sup> ET [14 : 65].

même en partant d'un certain mode sans l'être originel de l'étant intramondain.<sup>1651</sup> En disant cela, Heidegger met toutes les conceptions du monde qui le précèdent dans le même panier. Nous constatons que la raison qui empêche Heidegger de voir que signifie exactement le monde chez Hegel, c'est sa conception du temps *hégélien*, parce que selon lui le temps hégélien est le temps vulgaire, c'est-à-dire le temps *vulgaire nivelé-objectivité* qui nivèle le Dasein et le monde comme *simple étant-sous-la-main*. C'est pourquoi, si nous voulons comparer la conception de Hegel et de Heidegger sur l'historicité du monde, nous avons besoin d'examiner la valeur de la critique *heideggérienne* du temps *hégélien*. La critique *heideggérienne* dans *Sein und Zeit* du temps *hégélien* nous présente un point de départ pour déterminer ce que Heidegger pense du temps *hégélien* et, en examinant cette critique, ce qu'est le temps chez Hegel. Enfin, cela nous permettra de comparer leur conception de l'historicité du monde.

Au paragraphe 82 de *Sein und Zeit*, l'analyse *heideggérienne* des textes *hégéliens* se noue autour de deux problèmes centraux : la définition hégélienne du temps et sa détermination du rapport entre le temps et l'esprit. Heidegger commence par la citation de deux phrases tirée de la *Raison dans l'histoire*. Dans la première, Hegel pose simplement que « l'histoire, qui est essentiellement histoire de l'esprit, se déroule 'dans le temps' »<sup>1652</sup>. Enchaînée à cette première par un « donc », la deuxième dit : « donc 'le développement de l'histoire tombe dans le temps' »<sup>1653</sup>. Heidegger commente : « Hegel, cependant, ne se contente point de poser l'intratemporalité de l'esprit comme un fait (*Faktum*), mais il cherche à comprendre la *possibilité* que l'esprit tombe dans le temps »<sup>1654</sup>. Le temps doit pour ainsi dire « pouvoir accueillir l'esprit » dans la mesure où celui-ci, à son tour, « doit être apparenté au temps et à son essence ».<sup>1655</sup> D'où deux questions : « 1. Comment Hegel délimite-t-il l'essence du temps? 2. Qu'est-ce qui, dans l'essence de l'esprit, lui donne la possibilité 'de tomber dans le temps'? »<sup>1656</sup>. Ces deux questions font les deux parties du paragraphe 82 de *Sein und Zeit*.

---

<sup>1651</sup> Ibid.

<sup>1652</sup> ET [82 : 428].

<sup>1653</sup> Ibid.

<sup>1654</sup> Ibid.

<sup>1655</sup> Ibid.

<sup>1656</sup> Ibid.

La première concerne le lieu où Hegel traite du temps. Heidegger rappelle que « la première explication thématique traditionnelle de la compréhension vulgaire du temps se trouve dans la *Physique* d'Aristote, c'est-à-dire *dans le contexte d'une ontologie de la nature* »<sup>1657</sup>. L'analyse du temps et de l'espace par Hegel trouve sa place, en toute fidélité à la tradition, à l'intérieure de la Première section de la « Philosophie de la Nature », intitulée « Mécanique ».<sup>1658</sup> La seconde remarque de Heidegger concerne la façon dont Hegel lui-même juge son entreprise. S'appuyant en particulier sur l'*Addition* au paragraphe 257 de l'*Encyclopédie*, Heidegger dit que, « bien que Hegel associe l'espace et le temps », « il ne se borne pas pour autant à les juxtaposer de manière extérieure : l'espace 'et aussi le temps' ».<sup>1659</sup> A partir du paragraphe 254 d'*Encyclopédie*, Heidegger indique que chez Hegel l'espace « est » temps, c'est-à-dire que le temps est la « vérité » de l'espace. Il considère que Hegel ne dit pas qu'il n'y pas d'espace ou que tout est temps. C'est pourquoi selon lui, le verbe « être » dans la phrase « l'espace est temps » doit être interprété. Ainsi, Heidegger examine successivement le traitement hégélien du concept d'espace, et celui du concept de temps.

A partir de cette phrase du paragraphe 254 de l'*Encyclopédie* « l'espace est l'indifférence sans médiation de l'extériorité de la nature »<sup>1660</sup>, Heidegger indique que chez Hegel « l'espace est la pluralité abstraite des points distinctibles en lui »<sup>1661</sup>. Cependant, ajoute-il, « le point ne se dégage pas de l'espace comme un autre que l'espace. L'espace est l'extériorité sans différence de la multiplicité des points ».<sup>1662</sup> A partir de l'*Addition* du paragraphe 254, Heidegger identifie ce qu'est l'espace chez Hegel : « l'espace n'est pas pour autant point, mais 'ponctualité' ».<sup>1663</sup> Le terme « ponctualité » désigne ici justement « la multiplicité abstraite de points sans différence ».<sup>1664</sup> Selon Heidegger, tel est le fondement de la proposition où Hegel pense l'espace en sa vérité, c'est-à-dire comme temps.<sup>1665</sup>

La ponctualité est dépassée dans son simple subsister : en d'autres termes, le point est *posé pour-soi* : il ne subsiste plus, il n'est plus celui-ci, il n'est pas encore

---

<sup>1657</sup> ET [82 : 428-429].

<sup>1658</sup> ET [82 : 429].

<sup>1659</sup> Ibid.

<sup>1660</sup> Ibid.

<sup>1661</sup> Ibid.

<sup>1662</sup> ET [82 : 429].

<sup>1663</sup> Ibid.

<sup>1664</sup> Ibid.

<sup>1665</sup> Ibid.

celui-là.<sup>1666</sup> Ainsi, en échappant au calme l'un-à-côté-de-l'autre on passe au l'un-après-l'autre. Ce dépassement de la ponctualité comme indifférence signifie « un ne-plus-gésir dans le 'calme paralysé' dans l'espace »<sup>1667</sup>. « Le point 'se raidit' (*spreizt sich auf*) vis-à-vis de tous les autres points. »<sup>1668</sup> Dès lors, Heidegger précise que « cette négation de la négation comme ponctualité est, selon Hegel, le temps ». Cela veut dire : « le se-posser-pour-soi de chaque point est un ici-maintenant, un ici-maintenant, et ainsi de suite ». <sup>1669</sup> Donc, selon Heidegger, « la condition de possibilité du se-posser-pour-soi du point est le maintenant »<sup>1670</sup>. Cette condition de possibilité constitue l'être du point. La dernière phrase du commentaire le résume : « puis donc que la pensée pure de la ponctualité, c'est-à-dire de l'espace, 'pense' à chaque fois le maintenant et l'extériorité des maintenant, l'espace 'est' le temps. »<sup>1671</sup> Ainsi Heidegger a mis en évidence que le temps est « la vérité » de l'espace, c'est-à-dire son être même. En d'autres termes, c'est le temps qui rend l'espace pensable, cela à partir de l'être du *point*. A partir de là, Heidegger pose : « comment le temps est-il lui-même déterminé? ».<sup>1672</sup>

Heidegger dit que, selon Hegel, « le temps, en tant que négativité de l'extériorité, est également un purement-et-simplement abstrait, idéal ». Pour justifier cela, Heidegger, en se référant au paragraphe 258, dit que « le temps se dévoile comme le 'devenir intuitionné' »<sup>1673</sup>. Pour préciser la signification de ce dernier, Heidegger retourne à l'être abstrait du début de la *Logique* et dit : « ce dernier (le « devenir intuitionné ») signifie un passage de l'être au rien, ou du rien à l'être. Le devenir est aussi bien naître que périr. L'être – ou le non-être – 'passe' »<sup>1674</sup>. Par rapport au temps cela signifie : « l'être du temps est le maintenant, mais dans la mesure où tout maintenant n'est *plus* 'maintenant' ou n'est *pas encore* 'maintenant', il peut être également saisi comme non-être »<sup>1675</sup>. Ainsi, Heidegger pense que le temps hégélien n'est rien d'autre que le temps vulgaire, et annonce sa véritable accusation du temps hégélien : « l'expression la plus adéquate de la conception

---

<sup>1666</sup> ET [82 : 430].

<sup>1667</sup> Ibid.

<sup>1668</sup> Ibid.

<sup>1669</sup> Ibid.

<sup>1670</sup> Ibid.

<sup>1671</sup> Ibid.

<sup>1672</sup> Ibid.

<sup>1673</sup> ET [82 : 430].

<sup>1674</sup> ET [82 : 431].

<sup>1675</sup> Ibid.

hégélienne du temps réside par conséquent dans la détermination du temps comme négation de la négation (c'est-à-dire la ponctualité). Ici, la séquence des maintenant est formalisée à l'extrême et nivelée de façon insurpassable »<sup>1676</sup>.

En terminant l'analyse de la conception hégélienne du temps, Heidegger dit que « c'est seulement à partir de ce concept formel-dialectique du temps que Hegel peut établir une connexion entre temps et esprit »<sup>1677</sup>. Selon Heidegger, l'esprit tombe dans le temps dans la mesure où le temps est prêt à l'accueillir. Cela veut dire qu'il y a une communauté essentielle sur laquelle la possibilité de leur rencontre et de leur affinité s'articule. Cette communauté essentielle est ce qui détermine l'essence de l'esprit et du temps comme « négation de la négation ». Nous venons de montrer, selon Heidegger, comment le temps chez Hegel est « négation de la négation ».

Pour montrer comment Hegel peut soutenir que l'esprit est aussi « négation de la négation », Heidegger fait d'abord référence à la *Science de la Logique* où Hegel fait du Moi l'unité qui est en relation à soi-même, qui résulte de l'abstraction de toute détermination et contenu et « retourne à la liberté de l'égalité sans borne avec soi-même »<sup>1678</sup>. Heidegger passe de la *Logique* à la *Raison dans l'Histoire* où l'esprit est présenté comme « inquiétude absolue ».<sup>1679</sup> Le progrès de l'esprit se réalisant dans l'histoire contient en soi un « principe d'exclusion ». A chaque étape de son « progrès », l'esprit a à se « surmonter » soi-même comme l'obstacle véritablement hostile à sa finalité. Le but du développement de l'esprit est « d'atteindre son propre concept »<sup>1680</sup>. A partir de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Heidegger met en évidence dans le temps les aspects qui justifient cette inquiétude de l'esprit. Enfin il insiste de façon renouvelée sur le caractère formel de la structure commune au temps et à l'esprit, comme *négation de la négation* : « Hegel montre la possibilité de la réalisation historique de l'esprit 'dans le temps' en revenant vers la même chose de la structure formelle de l'esprit et du temps comme *négation de la négation* ».<sup>1681</sup> Au niveau de l'apophantique, le temps est négation de la négation ; au niveau de l'ontologique, il est identifié à l'esprit. Selon Heidegger, Hegel postule à la fois une extériorité de l'esprit et du temps et affirme leur communauté d'essence. Enfin

---

<sup>1676</sup> ET [82 : 432].

<sup>1677</sup> Ibid.

<sup>1678</sup> ET [82 : 433-434].

<sup>1679</sup> ET [82 : 434].

<sup>1680</sup> ET [82 : 434].

<sup>1681</sup> ET [82 : 435].

Heidegger souligne que « comme le temps est néanmoins simultanément conçu au sens du temps-du-monde purement et simplement nivelé, et qu'ainsi sa provenance demeure complètement dissimulée, il se borne à faire face à l'esprit comme un étant sou-la-main »<sup>1682</sup>. A partir de là, Heidegger souligne que « l'esprit *doit nécessairement tout d'abord tomber* 'dans le temps' ».<sup>1683</sup>

C. Bouton et D. S. –Dagues considèrent que le jugement de Heidegger sur le concept hégélien du temps (« l'élaboration conceptuelle la plus radicale de la compréhension vulgaire du temps »<sup>1684</sup>) inspire non seulement les commentateurs de Heidegger, mais aussi ceux de Hegel.<sup>1685</sup> Examinons maintenant la valeur de la critique *heideggérienne* qu'on vient de montrer : successivement sur le point du temps et sur la parenté de l'esprit et du temps. Nous voyons que Heidegger prête à Hegel une conception du temps qui consiste à penser le temps à partir du maintenant. A partir de là, D. Souche-Dagues et B. Mabille reprochent à Heidegger de réduire la pensée hégélienne du temps au « maintenant ».<sup>1686</sup> Selon eux ainsi que pour C. Bouton, Hegel distingue du maintenant fugitif (*Jetzt*) par l'emploi du terme *Gegenwart*.<sup>1687</sup> Lisons d'abord le texte de Hegel sur le maintenant:

« Le maintenant a son non-être à même soi-même, et devient immédiatement son autre, mais cet autre, le futur, en lequel le présent devient, est immédiatement l'autre de lui-même, car il est maintenant présent ; mais il n'est pas le premier maintenant dont on parlait [...] mais un maintenant devenu à partir du présent à travers le futur, un maintenant en lequel le futur et le présent se sont sursumés en même façon, un être qui est un non-être des deux, l'activité sursumée absolument apaisée des deux l'un par rapport à l'autre [...] et ce sursumer posé des deux est l'autrefois. »<sup>1688</sup>

---

<sup>1682</sup> Ibid.

<sup>1683</sup> Ibid.

<sup>1684</sup> ET [82 : 428].

<sup>1685</sup> Christophe Bouton, "Hegel et le problème du temps", dans **Le Temps**, sous la direction d'Alexander Schnell, Paris: J. Vrin, 2007, p. 161.

Bouton indique que l'écho de ce jugement se trouve aussi chez Ricoeur. C. Bouton, op. cité., p. 161.

D. Souche-Dagues, **Recherches Hégéliennes: Infini et Dialectique**, Paris: J. Vrin, 1994, p. 111.

<sup>1686</sup> D. Souche-Dagues, op. cité., p. 129 ; Bernard Mabille, **Hegel : l'épreuve de la contingence**, Paris : Aubier 1999, p. 281, note 48.

<sup>1687</sup> Cf. C. Bouton, op. cité., 2007, p. 166 ; D. S. –Dagues, op. cité., p. 129 ; B. Mabille, op. cité., 1999, p. 281.

<sup>1688</sup> GW7, s. 195, p. 204.

La traduction française du cet extrait est la traduction de D. S. –Dagues dans son livre "**Recherches Hégéliennes: Infini et Dialectique**", p. 127

A partir de ce texte, comme souligne D. S. –Dagues, nous constatons que pour Hegel le maintenant n'est pas le maintenant « nivelé ». <sup>1689</sup> La sursumption réciproque de la négation nous invite à penser que « le temps n'est ni maintenant, ni futur, ni autrefois, mais il est leur totalité, il est infini ». <sup>1690</sup> Mais cette infini ne désigne pas le « mauvais » infini qui fait que « le répété est indifférent à ce dont il est le répété » <sup>1691</sup>. Contrairement à la formule de Heidegger « le se-posser pour-soi de chaque point est un ici-maintenant, ici-maintenant, et ainsi de suite » <sup>1692</sup>, « la totalité de l'infini n'est pas dans sa vérité un retour au premier moment » <sup>1693</sup>.

Comme le dit D. S. –Dagues, « partir du présent et non du passé marque une rupture par rapport à la représentation commune », c'est-à-dire « passé-présent-future ». <sup>1694</sup> Nous partons de ce qui est là immédiatement, nous assistons à sa sursumption comme présent devenu passé à travers le futur. Cela nous montre que le temps est le tout de la négation et de la reproduction, et non pas simplement le « et ainsi de suite » d'une série discontinue des maintenant, parce que la reproduction est reproduction de moments niés. En d'autres termes, la restauration du présent n'est pas la restitution du même, le retour du même, mais son élévation à une autre puissance. Cela signifie que le présent restitué est la totalité des dimensions. Si on veut désigner le temps par l'une des dimensions, nous pouvons dire avec C. Bouton et D. S. –Dagues que selon Hegel le sens originel de la temporalité est le passé. <sup>1695</sup> Le passé ne doit pas être compris « comme une moment isolé du temps, mais comme totalité des trois dimensions du temps, c'est-à-dire le présent concret » <sup>1696</sup>.

Dans la distinction hégélienne de la pensée et de la représentation, nous remarquons que Heidegger voit l'opposition du temps originaire et du temps de l'étant sous-la-main, c'est-à-dire déchu. Mais la pensée dialectique annule « la différence en tant qu'opposition figée ». Comme le dit C. Malabou, « pour affirmer que Hegel porte à son accomplissement la conception du « temps vulgaire » [...], Heidegger n'en vient-il pas à pratiquer ce qu'il dénonce ? *N'est-il pas conduit à*

---

<sup>1689</sup> D. Souche –Dagues, op. cité., p. 127

<sup>1690</sup> D. Souche –Dagues, op. cité., p. 127

<sup>1691</sup> GW7, s. 196

<sup>1692</sup> ET [82 : 430].

<sup>1693</sup> GW7, s. 196.

<sup>1694</sup> D. S. –Dagues, op. cité., p. 141.

<sup>1695</sup> Cf. Christophe Bouton, op. cité., 2007, p. 170 ; D. Souche – Dagues, op. cité., p. 141.

C. Bouton souligne que selon Hegel « il est impossible de dire avec Koyré que 'la dimension' prévalente du temps est l'avenir ». op. cité., p. 170.

<sup>1696</sup> C. Bouton, op. cite, 2007, p. 170.

*niveler le temps de la dialectique pour montrer que le temps dialectique est un temps nivelé ?*»<sup>1697</sup> Nous pouvons dire avec C. Bouton que « le temps réel est la totalité dialectique des trois moments du maintenant, de l'avenir et du passé, qui ne trouvent leur être que dans leurs rapports dialectiques. Il est le processus du maintenant-dépassé-par-l'avenir-devenant-passé. Le caractère total du temps dépend exclusivement de ce que le présent passé est encore présent comme présent du passé »<sup>1698</sup>.

Maintenant examinons brièvement la valeur de la critique *heideggérienne* sur le point de « chute de l'esprit dans le temps ». Nous venons de voir que la description de la relation temps-esprit se fait chez Heidegger en termes de chute. Comme le soulignent B. Mabillet et D. S. –Dagues, la thèse de la chute évoque une séparation, une extériorité qui ne convient pas à la relation temps-esprit.<sup>1699</sup> Comme « l'esprit est le temps » (*der Geist ist Zeit*)<sup>1700</sup>, nous pouvons dire que pour Hegel l'esprit ne tombe pas « dans le temps », mais il *est* le temps. Comme le souligne C. Bouton, « tout le problème est de comprendre le sens de ce 'est' »<sup>1701</sup>. Pour Hegel, l'identité du temps et de l'esprit est dialectique. C'est-à-dire que « d'un côté, l'esprit s'oppose à la mauvaise infinité du temps naturel, de l'autre il dépasse celle-ci pour s'unir au temps dans la figure de l'histoire »<sup>1702</sup>. Par là, nous voyons que ce « est » a « le sens d'un dépassement par lequel l'esprit se rend maître du temps »<sup>1703</sup>. Si la puissance relève *de l'esprit*, non *du temps*, cela est dit à l'encontre de la représentation vulgaire. Ainsi nous pouvons dire que l'esprit ne tombe pas dans le temps, mais qu'à partir du temps l'esprit se constitue comme l'histoire, à savoir comme la disparition/la recollection de ses propres figures.

Après avoir vu la critique *heideggérienne* du temps *hégélien* et du rapport de l'esprit/temps et après avoir vu leur valeur, nous revenons sur leur conception de l'historicité du monde. Nous venons de voir que selon Hegel le sens originel de la temporalité est le passé, compris comme totalité des trois dimensions du temps. Le temps réel n'est pas donc répétition oublieuse du passé. Il est conservation et reprise

---

<sup>1697</sup> Catherine Malabou, *l'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris: J. Vrin, 2015, p. 178

<sup>1698</sup> C. Boutons, op. cité., 2007, p. 167

<sup>1699</sup> Bernard Mabillet, op. cité., 1999, p. 154 ; D. S. –Dagues, op. cité., p.133.

<sup>1700</sup> GW6, p. 4, note 1.

<sup>1701</sup> C. Bouton, op. cité., 2007, p. 161.

<sup>1702</sup> C. Bouton, op. cité., 2007, p. 172.

<sup>1703</sup> C. Bouton, op. cité., 2007, p. 178.

dialectique du passé. Contrairement à la conception hégélienne du temps, qui relève de la temporalité dialectique, pour Heidegger la temporalité est ekstatique. C'est l'avenir qui est, dans *Sein und Zeit*, le phénomène primordial de la temporalité.<sup>1704</sup> Pour Hegel, dans la totalité des trois dimensions du temps, la temporalité se temporalise comme le processus du « maintenant-dépassé-par-l'avenir-devenant-passé »<sup>1705</sup>. Pour Heidegger, dans la co-originarité de toutes ses ekstases, la temporalité se temporalise comme « avenir étant-été-présentifiant ». De même que le principe de l'historicité chez Hegel découle du temps réel, de même l'historicité chez Heidegger procède du temps ekstatique. Nous avons déjà constaté que chez Hegel l'historicité, qui découle du temps réel, commence par la conscience de soi qui n'a lieu que dans l'angoisse de la mort, parce que c'est l'angoisse de la mort qui provoque le passage du temps *naturel* au temps *historique*, et que chez Heidegger l'historicité procède de la temporalité qui constitue la structure de l'angoisse. Maintenant, en partant de l'angoisse, nous allons comparer leur conception du monde et de son historicité.

Chez Hegel le lien de l'esprit au temps est accompli par diverses puissances de la conscience qui assurent le dépassement de la négativité du temps *naturel* au temps *historique*. Ce passage au-delà de tout être-là *naturel* commence, au sens propre, par la conscience de soi qui n'a lieu pour Hegel que dans la souffrance et dans la mort. Hegel écrit :

« Cette conscience a précisément éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence car elle a ressenti la peur de la mort, *le maître absolu. Dans cette angoisse, elle a été dissoute intimement, a tremblé dans les profondeurs de soi-même, et tout ce qui était fixé a vacillé en elle* (souligné par nous). Mais un tel mouvement, pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur *être-pour-soi* est aussi pour elle, car, dans le maître, ce moment est son objet. De plus cette conscience n'est pas seulement cette dissolution universelle *en général* ; mais dans le service elle accomplit cette dissolution et la *réalise effectivement. En servant, elle supprime dans tous les*

<sup>1704</sup> Comme Michel Haar l'a montré à partir de textes de Heidegger, c'est le passé qui est le phénomène primordial de la temporalité après *Sein und Zeit*. Pour l'explication de Michel Haar, cf. **Le Chant de la Terre**, Paris : L'Herne, 1987, p. 143.

<sup>1705</sup> Nous empruntons ce terme à Christophe Bouton, op. cité., 2007, p. 167.

*moments singuliers son adhésion à l'être-là naturel et, en travaillant, l'élimine* (souligné par nous). »<sup>1706</sup>

Dans *l'angoisse*, pour Hegel, tout ce qui est de l'ordre de l'étant, du naturel et du stable, se trouve brusquement remis en jeu et voué à l'effondrement. Comme par l'angoisse l'esclave devient capable de se reconnaître soi-même comme être-pour-soi, il se trouve élevé à l'ordre de l'être-pour-soi *authentique*. C'est donc l'angoisse qui force l'esclave à élaborer les choses. Par opposition au monde *naturel* qui constituait l'objet de la conscience, avec la négation de l'esclave sur l'objet, *le monde humain émerge*. L'esclave se pose non seulement comme sujet dans l'angoisse, vis-à-vis de cette négativité absolue qui fait le fond de la conscience de soi et que Hegel appelle la mort, mais il se pose également comme négativité vis-à-vis du monde, il transforme le monde, il nie l'être-là du monde pour lui attribuer une nouvelle forme. Cependant, selon Hegel, la peur et le service ne seraient pas suffisants pour élever la conscience de soi de l'esclave à une véritable indépendance, mais c'est le *travail* qui transforme la conscience servile. Celle-ci se heurte à l'indépendance de l'être, et elle peut transformer le monde et le rendre ainsi adéquat au désir humain. Ainsi, nous voyons que l'angoisse provoque l'« émergence du monde humain ».

Pour Heidegger, c'est dans l'angoisse que la mondanéité du monde ambiant se manifeste parce que dans l'angoisse le *Dasein s'angoisse pour* « *l'être-au-monde lui-même* » qui constitue l'essence du *Dasein*. L'angoisse révèle au *Dasein* son être comme être-au-monde, mais cet être-au-monde est régi par le rien. Lisons d'abord ces phrases :

« Le détournement de l'échéance se fonde bien plutôt dans l'angoisse, qui à son tour rend tout d'abord possible la peur ». <sup>1707</sup> « Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le 'rien et nulle part'. La saturation du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel*. La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette non-significativité de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa

---

<sup>1706</sup> PhE, I, p. 164 ; W 3, p. 153.

<sup>1707</sup> ET [40 : 186].

mondanéité pour s'imposer.»<sup>1708</sup> « C'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le *monde comme monde*. »<sup>1709</sup>

A partir de ces phrases de *Sein und Zeit*, et du texte que nous venons de citer de *Phénoménologie de l'Esprit*, nous pouvons facilement voir le rôle de l'angoisse dans leur conception du monde. Cependant l'angoisse y a un rôle différent. Pour Hegel, par l'angoisse le monde *naturel* devient un monde *historique*. Autrement dit, à partir de là, le monde est engendré par l'esclave ou par la relation entre le maître et l'esclave. Pour Heidegger, le *monde engendré* de Hegel se manifeste par l'angoisse comme « non-significativité ». Le monde *ambient* cesse de fonctionner parce qu'il est régi par la structure de la significativité. Cependant, ce qui se dévoile dans l'écroulement du monde *ambient*, du monde de la *tournure* et du monde de la *significativité*, ce n'est pas « l'absence du monde », mais bien « le monde comme tel ». Bien que chez Hegel l'angoisse provoque l'émergence du monde *humain*, du monde *historico-culturel*, chez Heidegger dans l'angoisse en s'arrachant lui-même au monde historico-culturelle, le *Dasein* voit le monde comme tel.

Selon Heidegger, d'une part le monde se révèle dans l'angoisse comme « non-significativité », et d'autre part le monde s'ouvre dans la *compréhension* et dans le *sens*. Heidegger, en analysant les outils et les signes qui désignent l'*étant-à-portée-de-la-main*, indique que les modes déficients des outils et le signe font apparaître le monde qui « est déjà ouvert » en même temps que le tout *à-portée-de-la-main*. Ainsi, Heidegger constate que le monde n'est pas une *agglomération des étants*, mais que *le monde précède la découverte des étants singuliers*. En se manifestant, un étant manifeste du même coup le monde en tant que préalablement ouvert. Cela veut dire que le monde comme l'ouverture a toujours-déjà eu lieu. Selon Heidegger, quoique non-visible, le monde se manifeste comme ce qui était déjà là. Nous pensons que le monde comme « ouverture toujours-déjà ayant lieu » est le monde *engendré* pour Hegel, parce que la structure du renvoi des outils se constitue dans le monde qui est engendré, pour Hegel, à partir de la relation entre le maître et l'esclave, surtout par le travail de l'esclave. Autrement dit, le système du renvoi s'établit dans le monde engendré. Selon Heidegger l'ouverture déjà là se manifeste dans la compréhension

---

<sup>1708</sup> ET [40 : 187].

<sup>1709</sup> ET [40 : 187].

du Dasein. Ainsi le sens se dévoile à partir de cette ouverture. C'est la totalité de cette ouverture qui se révèle dans l'angoisse comme "non-significative".

Nous venons d'indiquer que le monde ambiant, qui se manifeste par l'analyse des outils et des signes, et qui les précède, est le monde *engendré* de Hegel. Pour Hegel ainsi que pour Heidegger, le monde ambiant ou le monde engendré est un monde *historial*. Pour Heidegger, l'historicité appartient à l'être du *Dasein*. Le *Dasein*, en projetant son futur, devient son passé. Le *Dasein* doit recouvrir son historicité, étant donné que son passé provient de l'avenir : il a à être son passé à partir de son avenir dans l'horizon de la mort. L'historicité du *Dasein* est, en vertu de l'« unité essentielle et existante » du monde et du *Dasein*, celle de l'être-au-monde. C'est l'être-dans-un-monde du *Dasein* qui donne à ce *Dasein* son historicité. Ainsi, pour Heidegger, le monde a le mode d'être *historial* parce qu'il constitue une *déterminité ontologique du Dasein*. Pour lui l'historicité du *Dasein* est l'historicité *primaire*, mais l'histoire du monde est l'historicité *secondaire*. Pour Hegel le monde *engendré* est la « seconde nature » *produite* par l'esprit à partir de lui-même. Le monde est *engendré* par l'activité *créatrice* de l'histoire humaine qui permet à l'esprit de prendre conscience de soi. Ainsi, l'histoire découle de l'historicité de l'homme parce qu'il n'accepte plus son union abstraite avec le monde des choses, mais qu'il cherche à réaliser et réalise nécessairement une de ses « formes » humaines. Ces formes historiques d'apparition évoluent par conséquent et constituent ainsi l'histoire réelle.

Lorsque Heidegger clarifiait la confusion résultant de la pluralité de sens du terme « monde », il a obtenu quatre sens possibles du terme « monde », qui se distribuent en deux groupes. Dans le premier groupe, *le monde peut être défini à partir des étants intramondains*. Il désigne *la totalité de l'étant*. Dans le second groupe, *le monde peut être défini à partir du Dasein*. Comme dans le premier groupe, le monde peut se comprendre en un sens *ontique* et *ontologique*. Appréhendé de façon *ontique* le monde a une signification *existentielle pré-ontologique*. Cela veut dire que le monde se définit comme « lieu familier » où un *Dasein* « vit » en tant que tel, et qui s'entend comme monde privé, monde public. Appréhendé de façon *ontologique*, le terme « monde » signifie ici la « *mondanité* ». Selon cette analyse, nous pouvons facilement constater que la conception hégélienne du monde ne se trouve pas parmi les possibilités du premier groupe, mais parmi celles du second groupe. Il nous semble que chez Hegel le monde qui se constitue par le procès de l'histoire, c'est le

monde qui se définit comme « lieu familier » où un *Dasein* « vit » en tant que tel, et qui s'entend comme monde privé, monde public. Ce monde est, pour Heidegger, le monde ambiant, et pour Hegel, le monde engendré ou la « seconde nature ». Nous remarquons que, pour tous les deux, ce monde est historial. Cependant, il faut souligner qu'il y a une différence entre le monde ambiant de Heidegger et le monde engendré de Hegel. Bien que le monde engendré de Hegel signifie un monde qui est créé par la société, la politique, la religion, l'art, ..., le monde ambiant est un monde du *Dasein* quotidien.

C'est à partir de ce monde historial que Heidegger s'emploie à mettre au jour la mondanéité du monde. Heidegger écrit : « la mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des 'mondes' particuliers, mais elle implique l'*a priori* de la mondanéité en général »<sup>1710</sup>. Il nous semble que l'*a priori* de la mondanéité en général, qui est modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des « mondes » particuliers, peut être trouvé dans l'« Histoire véritable » de Hegel qui n'est pas l'éphémère, l'anecdotique, le périssable, le révolu, mais ce qui, ayant été, se maintient au présent et garde avenir.<sup>1711</sup> Nous pouvons dire que la mondanéité se comprend comme un horizon transcendantal. De même que la temporalité *ekstatique* heideggérienne présente cet horizon transcendantal, de même, nous semble-t-il, la temporalité *dialectique* hégélienne présente un tel horizon transcendantal. Mais ce sujet peut être analysé dans une autre étude.

---

<sup>1710</sup> ET [14 : 65].

<sup>1711</sup> LHP, p. 156-157, tome 1.

« Ce qui est historique (historisches), c'est-à-dire du passé comme tel (Vergangenes als solches), n'est plus, est mort.... Dans l'Histoire (Geschichte) de la pensée, c'est de la pensée qu'il s'agit .... Tout est conservé. L'Histoire (Geschichte) de la philosophie s'occupe du passé, mais tout autant du présent ».

## BIBLIOGRAPHIE

### ŒUVRES DE. HEGEL

#### *Éditions de référence*

*Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf Grund des Originaldrucks neu hrsg. Von H. Glockner, Stuttgart, Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1927-1930.

*Gesammelte Werke*, im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. Von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, Meiner, 1968-.

*Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer et K. M. Michel (éd.), Frankfurt, Suhrkamp, 1969-1971.

#### *Éditions utilisée*

- *Cours d'Esthétique* I-II-III, trad. par Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Aubier, 1995, 1996, 1997.
- *Elements of the Philosophy of Right*, éd. par Allen W. Wood, trad. H. B. Nispet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991i
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 1 : *La science de la Logique*, trad. Bernard Bourgeois, Pais : J. Vrin, 1970.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 2 : *La philosophie de la Nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris : J. Vrin, 2004.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. 3 : *La philosophie de l'Esprit*  
trad. Bernard Bourgeois, Paris : J. Vrin, 1988.
- *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) : Die Wissenschaft der Logik*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 8, Suhrkamp, 1986.
- *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) : Die Naturphilosophie*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 9, Suhrkamp, 1986.
- *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) : Die Philosophie des Geistes*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 10, Suhrkamp, 1986.

- *Foi et Savoir : Kant-Jacobi-Fichte*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris : J. Vrin, 1988.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 7, Suhrkamp, 1989.
- *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, Gesammelte Werke, Bd. 6, K. Düsing et H. Kimmerle (éds.), Hamburg, F. Meiner, 1986, p. 4, note 1.
- *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, Gesammelte Werke, Bd. 7, K. Düsing et H. Kimmerle (éds.), Hamburg, F. Meiner, p. 204.
- *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tome 1, trad. J. Gibelin, folio/idées Gallimard, 1954.
- *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. par Kostas Papaioannou, Paris, Librairie Plon, 2012.
- *Logique et Métaphysique*, Iéna, 1804-1805, trad. D. Souche-Dagues.
- *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, tr. J. Gibelin remaniée par Etienne Gilson.
- *Leçons sur la Philosophie de la Religion : Introduction au Concept de la Religion*, trad. par Pierre Garniron, PUF, 1996.
- *Leçons sur la Philosophie de la Religion : Les Religions Antiques, Africaine et Orientales*, trad. par Gilles Marmasse, J. Vrin, 2010.
- *Leçons sur la Philosophie de la Religion : La Religion Accomplie*, trad. par Pierre Garniron, avec la collaboration de Gilles Marmasse, PUF, 2004.
- *Phänomenologie des Geistes*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 3, Suhrkamp, 1989.
- *Phénoménologie de l'Esprit*, trad., t. 1-2, trad. par Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1941.
- *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. par Jean-François Kervégan, Paris : PUF, 2013.
- *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. par André Kaan, Paris : Gallimard, 1940.
- *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. par Roberth Derahté, Paris : J. Vrin, 1991.
- *Science de la Logique I : La Doctrine de l'Etre*, trad. par Jarczyk-Labarriere, Paris : Kimé, 2007.
- *Science de la Logique II : La Doctrine de l'Essence*, trad. par Jarczyk-Labarriere, Aubier, 1976.
- *Science de la Logique : La Doctrine du Concept*, trad. G. Jarczyk & P. J. Labarriere, Paris : Kimé, 2015.
- *Vorlesungen über die Ästhetik I-II-III*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 13-15, Suhrkamp, 1986.
- *Wissenschaft der Logik I : Die objektive Logik*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 5, Suhrkamp, 1986.
- *Wissenschaft der Logik II : Die Objektive Logik (Die Lehre vom Wesen) et Die Subjektive Logik (Die Lehre vom Begriff)*, éd. par Eva Moldenhauer et Karl Markus Michel, Werke, Band 6, Suhrkamp, 1986.

## ŒUVRES DE HEIDEGGER

### *Éditions de référence*

*Gesamtausgabe*, sous la responsabilité de F. –W. von Hermann, Frankfurt : Vittorio Klostermann Verlag, depuis 1975.

### *Éditions utilisées*

- *Die Grundprobleme der Phenomenologie*, sous la responsabilité de F. –W. von Hermann, Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1975.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, sous la responsabilité de F. –W. von Hermann, Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1983.
- *Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, édition numérique Hors-commerce.
- *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris: Gallimar, 1986.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, sous la responsabilité de F. –W. von Hermann, Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1978.
- *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique : Monde-Finitude-Solitude*, trad. Daniel Panis, Paris : Gallimard, 1992.
- *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris : Gallimard, 1985.
- *Sein und Zeit*, sous la responsabilité de F. –W. von Hermann, Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1977.

## OUVRAGES DE COMMENTAIRES CITÉS OU CONSULTÉS

### Livres sur Hegel

BEISER, Frederick C., (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993

BEISER, Frederick C. *Hegel*, New York and London: Routledge, 2005.

BERTHOLD-BOND, Daniel, *Hegel's Grand Synthesis: A study of Being, Thought, and History*. Albany: State University of New York Press, 1989

BOURGEOIS, Bernard, *Eternité et Historicité de l'Esprit selon Hegel*, Paris : J. Vrin, 1991.

- *Hegel, les Actes de l'Esprit*, Paris : J. Vrin, 2001.
- *La Pensée Politique de Hegel*, Paris : J. Vrin, 1969.
- *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire*, Paris : J. Vrin, 1986.
- *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, Paris : J. Vrin, 1992.

BRAS, Gérard, *Hegel et l'Art*, Paris : PUF, 1989.

BOUTON, Christophe, *Temps et Esprit dans la Philosophie de Hegel*, Paris : J. Vrin, 2000

- *Le procès de l'Histoire : Fondements et Postérité de l'Idéalisme Historique de Hegel*, Paris : J. Vrin, 2004.
- « Hegel et le problème du temps », dans le *Temps*, sous la direction d'Alexander Schnell, Paris: J. Vrin, 2007.
- *Temps et Liberté*, Presse universitaires du Miral, 2008.

BOUTON, Christophe et VIEILLARD-BARON, J. –L., (co-ordinateur), *Hegel et la Philosophie de la Nature*, Paris, J. vrin.

CARLSON, D., Gray, (ed.), *Hegel's Theory of the Subject*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.

CATTIN, Emmanuel, *Vers la Simplicité : Phénoménologie*, Paris : J. Vrin, 2010.

CUNNINGHAM, Gustavus Watts, *Thought and Reality in Hegel's System*, Nabu Press, 2001.

DEJARDIN, Betrand, *l'Art et la Raison : Ethique et Esthétique chez Hegel*, Paris: L'Harmattan, 2008.

DERRIDA, Jacques, *Glas*, Paris : Galilée, 1974.

D'HONDT, Jacques, *Hegel : Philosophe de l'Histoire Vivante*, Paris : PUF, 1987.

DOZ, André, *La Logique de Hegel et les Problèmes Traditionnels de l'Ontologie*, Paris : J. Vrin, 2007.

FISCHBACH, Franck, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, Paris : PUF, 1999

FLEISCHMANN, Eugène, *La science Universel ou la Logique de Hegel*, Paris : Plon, 1968.

- *La Philosophie Politique de Hegel*, Paris : Gallimard, 1992

GERARD, Gilbert, *Le Concept Hégélien de l'Histoire de la Philosophie*, J. Vrin, 2008.

GILLESPIE, M. Allen (1984), *Hegel, Heidegger and the Ground of History*, Chicago & London : University of Chicago Press, 1984.

GROSOS, Philoppe, *Système et Subjectivité : Etude sur la Signification et l'Enjeu du Concept de Système : Fichte, Hegel, Schelling*, Paris : J. Vrin, 1996.

HARRIS, H. S. *Hegel: Phenomenology and System*, Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1995.

HONNETH, Axel, *La Lutte pour la Reconnaissance*, tr. par Pierre Rusch, Paris : Cerf, 2008.

- *Les Pathologies de la Liberté : Une Réactualisation de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. Franck Fischbach, La Découverte, paris, 2008.

HORSTMANN, R.-P : *Les Frontières de la Raison : Recherche sur les Objectifs et les Motifs de l'Idéalisme Allemande*, tr. Par Philippe Muller, Paris : J. Vrin, 1998.

HOULGATE, Stephen, *An introduction to Hegel : Freedom, Truth, and History*, Blackwell, 2005.

- *Hegel and The Philosophy of Nature*, edited by Stephen Houlgate, State University of New York, 1998.

- *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana : Perdue University Press, 2006.
- HYPOLITE, Jean, *Genese et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit, I et II*, Aubier, 1946.
- *Logique et Existence*, PUF, 1991.
- *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Seuil, 1983.
- JARCZYK, Gwendoline & LABBARIERE, P., -Jean, *le Syllogisme du Pouvoir*, Paris : Aubier, 1989.
- KAINZ, Howard P., *Hegel's Phenomenology, Part I : Analysis and Commentary*, The University of Alabama Press, 1979
- KERVEGAN, Jean-François, *Hegel et l'Hégélianisme*, Paris : PUF, 2005.
- *L'effectif et le Rationnel : Hegel et l'Esprit objectif*, Paris : J. Vrin, 2008.
- KERVEGAN, Jean-François et Collectif, *Hegel, penseur du droit*, Paris : CRNS Editions, 2004.
- *Introduction à la Lecture de la « Science de la Logique » de Hegel : L'Etre*, Paris : Aubier, 1981.
- *Introduction à la Lecture de la « Science de la Logique » de Hegel : la Doctrine de l'Essence*, Paris : Aubier, 1983.
- *Introduction à la Lecture de la « Science de la Logique » de Hegel : la Doctrine du Concept*, Paris : Aubier, 1987.
- KOJEVE, Alexandre, *Introduction à la Lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris : Gallimard, 1980.
- LABARRIERE P., -Jean, (1968), *Structures et Mouvement Dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris : Aubier 1968.
- LAFAYE, C. Guibet et VIEILLARD-BARON, J. Louis, *L'Esthétique dans le Système Hégélien*, Paris : L'Harmattan, 2004.
- LECRIVAIN, André, *Hegel et l'Ethicité*, Paris : J. Vrin, 2001.
- LEFEBVRE, J., -Pierre & MACHEREY, Pierre, *Hegel et la Société*, Paris : PUF, 1984.
- LONGUENESSE, Béatrice, *Hegel et la Critique de la Métaphysique*, Paris : J. Vrin, 2015.
- LOSURDO, Domenico, *Hegel et les Libéraux : Liberté-Égalité-État*, trad. par François Mortier, Paris : PUF, 1992.
- MABILLE, Bernard, *Hegel, L'épreuve de la contingence*, Paris : Aubier, 1999.
- *Cheminer avec Hegel*, Les Editions de La Transparence, 2007.
- *Hegel, Heidegger et la Métaphysique : Recherches pour une Constitution*, Paris : J. Vrin, 2004.
- MALABOU, Catherine, *L'Avenir de Hegel : Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris : J. Vrin, 2000.
- MARCUSE, Herbert, *L'ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*, trad. Par G. Raulet et H. A. Baatsch, les éditions de Minuit, 1972.
- MARIE, Dario Perinetti et RICARD, André (textes édités par), *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel : lectures contemporaines*, Paris : PUF, 2009.

- MARMASSE, Gilles, *Penser le réel : Hegel, la nature et l'esprit*, Kimé, 2008.
- *L'Histoire Hégélienne entre Malheur et Réconciliation*, Paris : J. Vrin, 2015.
- MARQUET, Jean-François, *Restitutions : Études d'Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris : J. Vrin, 2001.
- *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, ellipses, 2009.
- MASPETIOL, Roland, *Esprit Objectif et Sociologie Hégélienne*, Paris : J. Vrin, 1983.
- MATE, Reyès, *La Raison des Vaincus*, Paris : L'Harmattan, 1993.
- NANCY, Jean-Luc, *Hegel : L'inquiétude du négatif*, Paris : Hachette littératures, 1997.
- OLIVIER, Tinland (sous la direction de), *Lectures de Hegel*, Le Livre de Poche, 2005.
- O'BRIEN, George Dennis, *Hegel on Reason and History : A Contemporary Interpretation*, Chicago and London : The University of Chicago Press, 1975.
- PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1994.
- PIPPIN, Robert. B., *Hegel's Practical Philosophy : Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008.
- *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, 1989.
- PLANTY-BONJOUR, Guy (sous la direction de), *Droit et Liberté selon Hegel*, Paris : PUF, 1989
- PLANTY-BONJOUR, Guy (sous la direction de), *Hegel et la Religion*, Paris : PUF, 1982.
- PLANTY-BONJOUR, Guy, *Le Projet Hégélien*, Paris : J. Vrin, 1993.
- QUANTE, Michael, *Hegel's Concept of Action*, tr. by Dean Moyar, Cambridge University Press, 2004.
- QUELQUEJEU, Bernard, *La Volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris : éditions du Seuil, 1973.
- RENAULT, Emmanuel, *Connaître ce qui est : Enquête sur le Présentisme Hégélien*, J. Vrin, 2015.
- *Hegel, la Naturalisation de la Dialectique*, Paris : J. Vrin, 2001.
- ROSENFELD, Denis L., *Politique et liberté. Structure Logique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Paris : Aubier, 1984.
- ROSENZWEIG, Franz, *Hegel et l'Etat*, Paris : PUF, 1991.
- RUSSON, John, *Reading Hegel's Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- SCHNELL, Alexander (2010), *En deçà du sujet : Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.
- SOLOMON, Robert C., *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, 1985.

SOUICHE-DAGUES, Denise, *Logique et Politique Hégéliennes*, Paris : J. Vrin, 1983.

- *Le Cercle Hégélien*, Paris : PUF, 1986.
- *Recherches Hégéliennes : Infini et Dialectique*, Paris : J. Vrin, 1994.
- *Hégélianisme et Dualisme : Réflexions sur le Phénomène*, Paris : J. Vrin, 1990.

STEINBERGER, Peter J., *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, 1988.

STANGUENNEC, André, *Hegel : une philosophie de la raison vivante*, Paris : J. Vrin, 1997.

TAMINIAUX, Jacques, *Naissance de la Philosophie Hégélienne de l'État*, Paris : Payot, 1984.

TAYLOR, Charles, *Hegel*, New York : Cambridge University Press, 1975.

- *Hegel et la société modern*, Paris : Cerf, 1998.

TEYSSEDE, Bernard, *L'Esthétique de Hegel*, Paris : PUF, 1958.

VAYSSE, Jean-Marie, *Hegel, Temps et Histoire*, Paris : PUF, 1998.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Le Problème du Temps*, Paris : J. Vrin, 1995.

- *Hegel et L'Idéalisme Allemande*, Paris : J. Vrin, 1999.
- *Hegel, Système et Structures Théologique*, Paris : cerf, 2006.

WEIL, Eric, *Hegel et l'Etat*, Paris : J. Vrin, 1950.

- *Hegel et la philosophie du droit*, Paris : PUF, 1979.

Williams (R.), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, 1997.

WINFIELD, Richard Dien, *Hegel's Science of Logic : A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, New York : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2012.

- *Hegel's Phenomenology of Spirit : A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, New York : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2013.
- *Hegel and The Future of Systematic Philosophy*, New York : palgrave macmillan, 2014.

WOOD, Allen, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1990.

YOVEL, Yirmiyahu, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

### **Livres sur Heidegger**

BALAZUT, Joël, *Heidegger : une Philosophie de la Présence*, Paris : L'Harmattan, 2013.

BARASH, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York : Fordham University Press, 2003.

- *Heidegger et le Sens de l'Histoire*, tr. par Sylvie Taussig, Paris : Galaade Editions, 2006.

- BASQUE, Tania, *Etude sur la Phénoménologie de Heidegger : L'Être et le Phenomene*, L'Harmattan, 2008.
- BENJAMIN, Andrew, *The Plural Event: Descartes, Hegel, Heidegger*, London and New York: Routledge, 1993.
- BEAUFRET, Jean, *Dialogue Avec Heidegger*, Edition de Minuit, (T.1 et 2) en 1973, (T.3) en 1974, (T.4) en 1985.
- BIEMEL, Walter, *Le Concept de Monde chez Heidegger*, Paris : J. Vrin, 2005.
- BIRAULT, Henri, *Heidegger et l'Expérience de la Pensée*, Paris : Gallimard, 1978.
- BLANQUET, Edith, *Apprendre à Philosopher avec Heidegger*, Paris : ellipses, 2012.
- CARON, Maxence (sous la direction de), *Heidegger*, Paris: Cerf, 2006.
- CIOCAN, Cristian, *Heidegger et le Problème de la Mort: Existentialité, Authenticité, Temporalité*, Springer, 2015.
- COMAY, Rebecca and McCUMBER, *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Northwestern University, 1999.
- DAHLSTROM, Daniel O., (éd.), *Interpreting Heidegger : Critical Essays*, Cambridge University Press, 2011.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la Question du Temps*, Paris : PUF, 1990.
- *Heidegger et la Pensée à Venir*, Paris : J. Vrin, 2011.
  - *Heidegger : La question du logos*, Paris : J. Vrin, 2007.
- DERRIDA, Jacques, *Séminaire : La Bête et le Souverain*, V. 1 (2001-2002), Paris : Galilée, 2008
- *Séminaire : La Bête et le Souverain*, V. 1 (2001-2002), Paris : Galilée, 2010.
  - *De l'Esprit : Heidegger et la Question*, Paris : Galilée, 1987.
  - *Heidegger : la Question de l'Être et l'Histoire* (Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965), Paris, Galilée, 2013
- DEWALQUE, Arnaud, *Heidegger et la Question de la Chose : Esquisse d'une Lecture Interne*, Paris : L'Harmattan, 2003.
- DREYFUS, Hubert L., *Being-in- the- World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge: The MIT Press, 1995.
- DREYFUS, Huber L., (éd.) *Dasein, Authenticity, and Death* V. 1, New York and London: Routledge, 2002.
- *Truth, Realism, and the History of Being*, V. 2, New York and London: Routledge, 2002.
  - *Art, Poetry, and Technology*, V. 3, New York and London: Routledge, 2002.
  - *Language and the Critique of Subjectivity* (Volume 4), New York and London: Routledge, 2002.
- Dreyfus, Hubert L. et WRATHALL Mark. A., (éd.), *A companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 2005.
- DUBOIS, Christian, *Heidegger : Introduction à une Lecture*, Paris : Seuil, 2000.
- ESCOUBAS, Eliane, *Questions Heideggériennes : Stimmung, Logos, Traduction, Poésie*, Paris, Hermann Le Bel Aujourd'hui, 2010.

- FEDIER, François, *Entendre Heidegger et Autres Exercices d'Ecoute*, Paris : Le Grand Souffle Editions, 2008
- FYNSK, Christopher, *Heidegger: Thought and Historicity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
- FRANCK, Didier, *Heidegger et le Problème de l'Espace*, Paris, Les éditions de Minuit, 1986.
- GADAMER, Hans-Georg, *Les Chemins de Heidegger*, Paris : J. Vrin, 2002.
- GREISCH, Jean, *La Parole Heureuse : Martin Heidegger : Entre les Choses et les Mots*, Paris : Beauchesne, 1987.
- *Ontologie et Temporalité : Esquisse d'une Interprétation Intégrale de Sein und Zeit*, Paris : PUF, 1994.
- GRONDIN, Jean, *Le Tournant dans la Pensée de Martin Heidegger*, Paris : PUF, 1987.
- GUIGNON, Charles B., *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Indianapolis: Hackett, 1993.
- HAAR, Michel, *Le Chant de la Terre*, Paris, l'Herne, 1987.
- *La Fracture de l'Histoire : Douze Essais sur Heidegger*, Edition Jérôme Millon, 1994.
  - *Heidegger et l'Essence de l'Homme*, Edition Jérôme Millon, 2002.
- JARAN, François, *Heidegger Inédit : L'inachevable Etre et Temps (1929-1930)*, Paris : J. Vrin, 2012.
- JOLLIVET, Servanne et ROMANO, Claude, (éd.), *Heidegger en Dialogue (1912-1930) : Rencontres, Affinités, Confrontation*, Paris : J. Vrin, 2009.
- JOLLIVET, Servanne, *Heidegger : Sens et Histoire (1912-1927)*, PUF, 2009.
- LINDBERD, Susanna, *Heidegger contre Hegel : Les irréconciliables*, Paris : L'Harmattan, 2010
- *Entre Heidegger et Hegel : Eclosion et Vie de l'Etre*, Paris : L'Harmattan, 2010
- MALPASS, Jeff, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge: The MIT Press, 2006.
- MABILLE, Bernard, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Recherches pour une constitution, Paris : J. Vrin, 2004.
- MALABOU, Catherine, *La Change Heidegger, Du fantastique en Philosophie*, Editions Léo Scheer, 2004.
- MATTEI, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin : Le Quadriparti*, Paris : PUF, 2001.
- MATTEI, Jean-François (cordonné par), *Heidegger : l'Enigme de l'Être*, Paris : PUF, 2004.
- MILLISCHER, Laurent, *Heidegger ou la Détresse du Monde : Critique de la Raison Systématique*, Paris : Orizons, 2014.
- MULHALL, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, London and New York: Routledge, 1996.

NANCY, Jean-Luc, *Le Sens du Monde*, Paris : Galilée, 2001.

- *La Possibilité d'un Monde, Dialogue avec Pierre-Philippe Jandin*, Paris : Les Dialogues des petits Platons, 2013.

OVERGAARD, Søren, *Husserl and Heidegger on Being in the World*, London/Boston : Kluwer Academic Publishers, 2004.

SCHNELL, Alexander, *De l'Existence Ouverte au Monde Fini*, Paris : J. Vrin, 2005.

TONNER, Philip, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, Continuum, 2010.

WAELEHENS, A. De, *Phénoménologie et Vérité : Essai sur l'Evolution de l'Idée de Vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris : PUF, 1953.

WARTHALL, Mark A., *Heidegger and Unconcealment : Truth, Language, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VAYSSE, Jean-Marie, *Les problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie de Heidegger*, Paris : ellipses, 2005.

ZARADER, Marlene, *Lire Etre et Temps de Heidegger*, Paris : J. Vrin, 2012.

## AUTRES OUVRAGES CITÉS

BERNER, Christian, *Qu'est-ce qu'une Conception du Monde*, Paris : J. Vrin, 2006.

GASTON, Sean, *the Concept of World from Kant to Derrida*, London: Rowman & Littlefield, 2013.

HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'Enigme du Monde*, Paris : Seuil, 2000.

KANT, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, trad. par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF, 2001.

PAPAIOANNOU, Kostas, *Nature et Histoire dans la Conception Grecque du Cosmos*, Diogène, Janvier-Mars 1959,

SCHNELL, Alexander (sous la direction de) *Le temps*, édition, Paris : J. Vrin, 2007

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, tr. par A. Burdeau, Paris : PUF, 1966.

## INDEX DES NOMS

- ARISTOTE VIII, XII, XV, 1, 34, 52, 55, 344, 357, 389.
- AUGUSTIN 6.
- BARASH 342, 360, 369.
- BAUMGARTEN 2.
- BLANQUET 272.
- BERNER 5.
- BIEMEL 285, 326, 327, 334, 335.
- BIRAULT 342.
- BOBBIO 198.
- BRAS 215, 216, 219.
- BOURGEOIS 37, 47, 48, 50, 52, 123, 125, 211.
- BOUTON 6, 392, 393, 394, 395.
- CONDORCET 6.
- DASTUR 344.
- DEJARDIN 216, 220, 225.
- DE NEGRI 103.
- DERATHÉ 137, 150, 199.
- DESCARTES 254, 265, 268, 312, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 336, 337, 385.
- DE WAELHENS 285.
- D'HONDT 171.
- FICHTE 6. 96, 254.
- FLEISCHMANN 5, 136, 145, 146, 147, 149, 154, 161, 162, 172, 176, 181, 183, 194, 205.
- ESCOUBAS 297.
- GELVEN 345, 347, 358.
- GASTON 1, 2, 3, 4, 5.
- GREISCH 269, 274, 279, 283, 285, 289, 291, 294, 318, 320, 322, 325, 327, 329, 330, 332, 357, 367, 370, 374i
- HAAR 357, 395.
- HERDER 6.
- HONNETH 135.
- HOULGATE 34, 97.
- HOUSSET 7.
- HUSSERL 6, 7, 269, 270, 340, 345.
- HYPPOLITE 63, 67, 69, 84, 91, 96, 100, 101, 102, 104, 107, 108, 110, 135, 141, 197, 211, 228, 230, 232, 235, 237, 239, 245, 246, 247, 251, 253,
- JOLLIVET 340, 361
- KAINZ 71.
- KANT VIII, IX, XII, XIII, XV, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 37, 96, 168, 169, 331, 332.
- KERVÉGAN 32, 65, 97, 134, 135, 141, 150, 151, 157, 158, 171, 172, 173, 213.
- KOSELLECK 6.
- KOYRÉ 394.
- KRONER 228.
- KUHN 35.
- LABBARIÈRE 247.
- LAKATOS 35
- LEFEBVRE 138, 187, 192, 194.
- LEIBNIZ 74, 254.

LÉCRIVAIN 137, 175, 177, 178, 179, 184, 194, 205.  
 LESSING 6.  
 MABILLE 12, 22, 23, 37, 42, 39, 66, 97, 114, 118, 123, 124, 125, 126, 160, 172, 191, 196, 210, 213, 215, 244, 255, 392, 393, 394.  
 MALABOU 394.  
 MACHEREY 138, 187, 192, 194.  
 MARMASSE 37, 39, 40, 41, 42.  
 MARQUET 67, 73, 75, 78, 90, 102, 108, 109, 238, 242.  
 MARTINEAU 14, 264, 277, 278, 279, 287, 288, 295, 302, 328.  
 MULHALL 292.  
 NANCY 301, 302.  
 PAPAIOANNOU 5.  
 PARMENIDE 344.  
 PINKARD 67, 68.  
 PLANTY-BONJOUR 138.  
 PLATON VIII, XII, XV, 1, 261, 269, 344..  
 PONTY 332.  
 POPPER 35.  
 QUELQUEJEU 134, 146, 191, 193, 195.  
 RICKERT 362.  
 RICŒUR 392.  
 ROSENFELD 144, 153, 155, 176, 180, 186.  
 ROUSSET 247, 248, 249, 250, 251, 252.  
 SCHELLING 6, 37, 254.  
 SCHNELL 270, 302, 352, 354, 356, 392.  
 SCHOPENHAUER 5.  
 SIMMEL 362.  
 SOCRATE 169.  
 SOUCHE-DAGUES 392, 393, 394.  
 SPINOZA 254.  
 STANGUENNEC 111, 228, 231.  
 TAYLOR 35.  
 TEYSSÈDRE 217, 218, 220.  
 VAYSSE 218, 222, 243.  
 VEZIN 14, 264, 274, 277, 279, 287, 288, 295, 302, 327.  
 VICO 6.  
 VIEILLARD – BARON 214, 218.  
 VOLTAIRE 6.  
 WEIL 192, 198.  
 WOLFF 2.  
 ZARADER 268, 269, 272, 273, 277, 279, 282, 286, 288, 294, 295.

## TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite: Galatasaray Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı Soyadı: Erdal YILMAZ

Tez Başlığı: Hegel ve Heidegger Felsefesinde Dünyanın Tarihselliği (L'Historicité du Monde chez Hegel et Heidegger).

Savunma Tarihi: 25 Nisan 2017

Danışmanı: Prof. Dr. Zeynep DIREK

## JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Zeynep DİREK



Prof. Dr. Nami BAŞER



Prof. Dr. Rahim ACAR



Prof. Dr. Jean –François KERVÉGAN



Prof. Dr. Christophe BOUTON



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Mehmet Yaman ÖZTEK

