



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Vous lire. Votre référence.*

*Vous lire. Votre référence.*

## NOTICE

## AVIS

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

**Immanence et réconciliation : les perspectives  
intersubjective et transsubjective dans la Philosophie du  
droit de Hegel**

**Thèse de maîtrise en sciences sociales (science politique)  
Présentée à l'École des Études Supérieures  
et de la Recherche  
par André Lapointe  
sous la direction de M. Douglas Moggach**

**Université d'Ottawa**

**septembre 1993**



André Lapointe, Ottawa, Canada, 1993



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Author - Autor*

*Author - Autor*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-95931-2

Canada



**UNIVERSITÉ D'OTTAWA**  
**UNIVERSITY OF OTTAWA**

*À Dominique Pariseau , pour son amour, sa patience et son amitié...*

Je tiens à remercier Douglas McGach, mentor et ami. Sans lui, la philosophie hégélienne serait restée pour moi impénétrable.

## TABLE DES MATIERES

<b>Introduction</b> .....	1
<b>I Cadre conceptuel</b> .....	17
a) <u>La Logique</u> .....	19
b) Les perspectives transsubjective et intersubjective comme éléments d'analyse .....	29
c) L'élément pédagogique .....	37
d) Découverte et reconstruction dans la <u>Philosophie         du droit</u> .....	45
Résumé de la première partie .....	46
<b>II Le rapprochement des perspectives</b> .....	55
a) Les données de départ .....	55
b) Le droit abstrait .....	61
c) La transition du droit abstrait à la moralité subjective ...	69
d) La moralité subjective .....	82
e) La transition de la moralité subjective à la moralité objective .....	100
<b>III La découverte du substantiel</b> .....	113
a) La nouvelle perspective du développement phénoménologique : Les relations substantielles .....	114
b) La famille .....	116
c) Transition de la famille à la société civile .....	120
d) La société civile .....	122
<b>IV L'État ou la dominance de la perspective transsubjective</b> .....	138
a) La structure de l'intersubjectivité .....	139
b) La difficulté transsubjective .....	143
<b>Conclusion</b> .....	161
<b>Bibliographie</b> .....	173

## INTRODUCTION

La relation de l'individu au monde et à l'ensemble social dans l'Antiquité révèle une unité qui fournit un cadre aux actions individuelles et collectives. L'individu est absorbé dans l'ensemble social et fait partie intégrante de l'ordre naturel dans lequel est inscrite une fin. La raison est ici appelée à découvrir l'ordre naturel, découverte que seule l'appartenance à une collectivité permet. Que ce soit celle du philosophe contemplatif qui, chez Platon, a le devoir de guider ses concitoyens vers la raison<sup>1</sup>, ou la primauté de l'activité politique que prône Aristote<sup>2</sup>, la vie heureuse est la vie active au sein d'une collectivité. L'individu fait donc partie intégrante de l'ensemble social et ses actions sont guidées par l'idéal du bien-être de l'ensemble. La fin à réaliser est inscrite dans un ordre naturel situé à l'extérieur de l'individu auquel celui-ci a accès.

Le grand bouleversement de l'époque moderne est que l'établissement de buts et de normes devient le domaine des sujets individuels. L'individu se retrouve progressivement isolé par rapport à l'ensemble social qui, dans l'Antiquité, était porteur de normes et de

raison. La modernité se caractérise avant tout par son besoin de créer ses propres fondations, de se comprendre et de se définir à partir d'elle-même. C'est le rejet du mythe comme explication du monde, comme cadre épistémologique. Le particulier devient le centre autour duquel sont structurées les conceptions d'un ordre naturel. C'est dans la rationalité humaine que l'on doit maintenant chercher les réponses aux questions de l'être, de la connaissance, de l'essence et de la forme. Pour Horkheimer et Adorno l'essence de la modernité se résume dans le concept d' « *Aufklärung* » :

«[d]e tout temps, l' *Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains.[...] Le programme de l' *Aufklärung* avait pour but de libérer le monde de la magie. Elle se proposait de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir.»<sup>3</sup>

C'est chez Descartes qu'un dualisme profond s'instaure entre l'esprit et la nature<sup>4</sup>. Les seules certitudes auxquelles parvient Descartes sont celles de son existence et celle de Dieu<sup>5</sup>. Tout devient relatif à la subjectivité individuelle. Le sujet est progressivement libéré de l'illusion d'un ordre naturel. Les fondements traditionnels de l'État et de l'Église ainsi que toutes les institutions sociales s'effritent en face de l'éveil de la raison. L'homme doit maintenant se comprendre par rapport à lui-même et non à une entité divine et transcendante<sup>6</sup>.

Dans la modernité, les anciennes structures et croyances dans lesquelles s'insèrent les sujets se désagrègent, laissant la raison comme seul point de référence. À l'extérieur de la raison il n'y existe plus de cadre qui puisse regrouper et donner un sens à la communauté. L'objectivité des structures et des croyances qui caractérise la *polis* grecque fait place à la subjectivité individuelle qui résulte en un fractionnement absolu de l'ensemble social, une séparation en ses éléments constitutifs. Habermas explique la modernité comme période où le regard et la conception du temps deviennent fixés vers le futur et la définition du présent est puisée dans ce même présent :

«Modernity can and will no longer borrow the criteria by which it takes its orientation from the models supplied by another epoch; *it has to create its normativity out of itself*. Modernity sees itself cast back upon itself without any possibility of escape. This explains the sensitiveness of its self-understanding, the dynamism of the attempt, carried forward incessantly down to our time, to "pin itself down."»<sup>7</sup>

Le domaine politique se trouve profondément touché par ce bouleversement au niveau de la conception de l'homme. La Révolution française symbolise la victoire de la raison sur l'ancien ordre des choses. Vachet résume ainsi le développement socio-

économique qui la précède :

«[...] le sujet social qui se développe à la fin du Moyen Age et à partir de la renaissance du commerce et des villes, dispose d'une nouvelle rationalité déjà triomphante d'où sortira la rationalité victorieuse du XVIII<sup>e</sup> siècle. Et cette rationalité, en concevant la société sur un mode naturel plutôt que surnaturel, sur un mode individualiste et concret plutôt que collectif et métaphysique, constitue un pouvoir et une arme puissante à la disposition des forces sociales qui y correspondent. La bourgeoisie possède déjà l'instrument qui va l'amener à élaborer une éthique et une religion en harmonie avec son esprit et ses fins pour enfin s'attaquer aux structures politiques qui supportent le régime ancien, pour les renverser et faire triompher la société nouvelle qu'elle porte»<sup>8</sup>.

De façon concrète, on témoigne d'un atomisme grandissant au niveau des sociétés où la mécanisation et le progrès technologique affectent l'organisation sociale. Ce qui sous-tend ces transformations techniques est l'exercice de ce que Vachet nomme une «nouvelle rationalité»<sup>9</sup>, la raison instrumentale. Elle se traduit comme un calcul en vue de maximiser la satisfaction des désirs individuels. C'est dans ce sens que le sujet moderne crée ses propres normes par l'organisation et la systématisation de la causalité qui l'entoure. L'aspect pratique et utilitaire domine l'empirisme où le calcul et la mesure sont les critères du savoir. En face de cette nouvelle rationalité, l'intérêt de l'ensemble n'importe qu'à la condition de favoriser les intérêts particuliers. La

conception de souveraineté de l'individu propriétaire et la vision de l'État comme résultat d'une relation contractuelle entre individus, que l'on retrouve chez Locke<sup>10</sup> et Hobbes<sup>11</sup> par exemple, illustrent bien cette fragmentation sociale. Il en résulte une unité formelle entre les sujets.

Dès les premières manifestations d'un atomisme, des mouvements contraires se développent. Que ce soit au nom de la dignité et la grandeur du sujet ou au nom de la liberté morale absolue, les nouvelles conceptions du monde et de la société font face à plusieurs attaques.

Les demandes d'une nouvelle unité réconciliant le sujet et la nature ainsi que les sujets entre eux constituent les bases de ce que Charles Taylor nomme l'expressivisme<sup>12</sup>. L'unité recherchée doit dépasser la simple union formelle d'individus cherchant à satisfaire leurs propres aspirations. C'est une intersubjectivité que l'on cherche à développer. L'unité visée est celle entre l'intérêt collectif et l'intérêt particulier au-delà d'une unité formelle. Le sujet doit pouvoir s'exprimer, être en mesure de s'épanouir dans son

individualité, tout en étant uni de façon profonde avec les autres individus de la communauté<sup>13</sup>. L'image souvent retrouvée ici est celle qui unit la liberté individuelle moderne à la substantialité de la *polis* grecque.

Une autre réaction face à l'atomisme moderne qu'amène le sujet qui s'auto-définit est la recherche d'une autonomie morale. L'autonomie que représente la démystification de la nature par le sujet moderne est limitée du côté moral. La liberté humaine doit être affirmée et ce de façon absolue. La nature objectivée comprend la nature humaine et tout ce qui l'accompagne. Les chaînes causales s'étendent donc jusque dans nos désirs et nos besoins. C'est Kant qui se donne la tâche d'affirmer la liberté absolue de l'homme face à la nature<sup>14</sup>. Ce que Kant réussit à faire est d'affirmer la liberté au niveau de l'intentionnalité mais non au niveau de la nature objective. Un dualisme est donc maintenu entre esprit et nature.

C'est dans le cadre d'une réconciliation des contradictions de la modernité que se situe l'oeuvre de G. W. F. Hegel. Outre les transformations qu'il propose dans le domaine de l'épistémologie,

c'est la réconciliation entre l'individu et l'État, entre le particulier et l'universel, se présentant comme celle de la modernité et de l'Antiquité, qui retient ici notre attention. Dans son appréciation de la République de Platon, Hegel révèle les éléments centraux de la réconciliation qu'il propose dans la période moderne. C'est la négation de la réalisation de l'individualité au sein du cadre étatique de la *polis* qui constitue selon Hegel, la lacune centrale de l'organisation sociale que propose Platon<sup>15</sup>. Si l'individualité constitue l'élément moderne de la réconciliation, c'est la substantialité que fournit la *polis* qui est retenue de l'Antiquité. La synthèse que propose Hegel reconnaît l'importance de l'individu moderne ainsi que celle du cadre étatique et de la communauté. Malgré sa lacune, la *polis* demeure un symbole de l'unité entre le particulier et l'universel malgré une subsumption du premier sous le second<sup>16</sup>.

La synthèse de l'universel et du particulier que propose Hegel dans l'État est bien résumée au paragraphe 260 de la Philosophie du droit :

«L'État est la réalité en acte de la liberté concrète; or, la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi

(dans les systèmes de la famille et de la société civile), en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissent consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final.»<sup>17</sup>

C'est l'examen de la forme que revêt la réconciliation que propose Hegel entre le particulier et l'universel de l'État moderne qui constitue l'élément central de la présente étude.

Les questionnements que soulève l'examen de cette réconciliation prennent les formes suivantes : De quelle façon l'État moderne est-il perçu par les sujets qui le composent, et plus particulièrement, de quelle façon peut-il devenir un bien objectif pour eux ? Comment les sujets en viennent-ils à agir dans le but de réaliser le bien-être collectif ? L'État est-il porteur d'une unité substantielle au nom de laquelle les particuliers posent des gestes concrets ? L'unité d'individus porteurs de raison instrumentale est-elle simplement et obligatoirement formelle ou y a-t-il reconnaissance dans l'union ainsi formée ?

C'est dans une analyse de la Philosophie du droit de Hegel que l'on propose de chercher des éléments qui permettront d'éclaircir la

nature de la réconciliation hégélienne entre le particulier et l'universel et de répondre à la série de questions soulevées plus haut. L'analyse de la Philosophie du droit que l'on propose comporte cinq sections. La première vise l'établissement d'un cadre d'interprétation dans lequel les hypothèses centrales de l'étude sont explicitées pour former un cadre interprétatif. Ce cadre sera ensuite appliqué au texte de la Philosophie du droit dans les sections subséquentes, application qui tentera de faire ressortir le bien-fondé des hypothèses.

Dans la première section 1) le cadre interprétatif de l'étude est présenté. L'élément central qui va guider la construction du cadre et l'interprétation subséquente est le principe d'immanence que l'on retrouve chez Hegel et qui semble constituer la clé de la réconciliation du particulier et de l'universel qu'il propose. On propose que c'est seulement en conservant l'immanence du développement dans la Philosophie du droit que Hegel peut espérer réconcilier le particulier et l'universel. On suggère que c'est en ayant recours à la Logique en tant que système de rationalité totale, comme fondement de la Philosophie du droit, que la possibilité d'une

réconciliation existe. Le cadre proposé se fonde sur la lecture de la Philosophie du droit comme développement phénoménologique où deux perspectives d'un même développement, intersubjective et transsubjective, sont développées. La première, la perspective des sujets impliqués dans les transformations sociales ou intersubjective trace la découverte des conditions d'existence de la liberté dans l'État moderne. Contrairement à Seyla Benhabib qui présente la perspective transsubjective comme étant celle d'un esprit cosmique, on propose que grâce au recours à la Logique, cette perspective peut être conservée dans la personne du philosophe et qu'elle s'ouvre à la réconciliation et donc à la conservation du principe d'immanence. La perspective transsubjective que l'on propose sera donc celle du philosophe qui voit le développement que vit la conscience ordinaire, comme une reconstruction de l'État moderne en tant que structure rationnelle. On propose qu'un rapprochement entre les perspectives intersubjective et transsubjective s'opère dans le Philosophie du droit. On suggère que la modification de la perspective transsubjective ouvre la porte au maintien de l'immanence en raison du rejet d'un recours à un sujet cosmique et que la présence de l'élément pédagogique dans la

perspective intersubjective permet le rapprochement. Le rapprochement qui s'opère dans la Philosophie du droit sera essentiellement le résultat de l'activité formatrice de la conscience ordinaire, de la perspective intersubjective. La tâche centrale du cadre sera donc de fournir les éléments conceptuels nécessaires au maintien du principe d'immanence, maintenant ainsi la possibilité d'une réconciliation entre le particulier et l'universel dans la Philosophie du droit. C'est dans l'examen détaillé des transitions entre les différentes sphères de la Philosophie du droit que la tendance de rapprochement sera explicitée.

La deuxième section II) tracera la première partie du rapprochement qui s'opère entre la perspective de la conscience phénoménale et celle du philosophe. Une fois les données de base du texte de la Philosophie du droit fournies, on procédera à l'analyse du droit abstrait dans lequel la propriété et le contrat seront vus comme des éléments centraux dans la formation de la conceptions de la liberté pour la perspective intersubjective. En plus des éléments positifs qui seront retenus, on examinera la transition phénoménale résultant des contradictions de cette forme de liberté. On verra que l'exposé

de ces contradictions se révèle en même temps une critique des conceptions modernes qui fondent l'État sur un contrat entre individus isolés. On verra de quelle façon la transformation engendre un rapprochement de la perspective intersubjective vers la position du philosophe, vers la vision de la liberté que détient la perspective transsubjective. L'examen des transitions qui s'opèrent dans la sphère de moralité subjective procédera de la même façon. C'est une conception de la liberté fondée dans l'autonomie de la volonté qui fera l'objet de l'exposé et de la critique dans cette sphère.

La troisième section **III)** traitera des mêmes conceptions partielles de la liberté examinées dans les sphères précédentes mais dans un contexte social structuré, lequel est absent des autres sphères. On verra que le développement phénoménologique est commencé à neuf, dans un contexte social. C'est dans cette sphère qu'est précisée la vision de la liberté des deux perspectives. C'est dans la famille et dans la société civile que ces conceptions sont révélées.

La quatrième section **IV)** tentera de démontrer que la sphère de la

moralité objective, plus précisément la transition de la société civile à l'État, révèle que le rapprochement entre les perspectives cesse en face d'une subsomption de l'intersubjectivité par l'imposition d'une structure étatique, vision de laquelle seul le philosophe, et donc la perspective transsubjective a accès. On propose que c'est au moment de la transition entre la société civile et l'État que le principe d'immanence est renversé. On verra que l'accès de la conscience phénoménale à l'État comme bien objectif est empêché d'un côté par la structure du sujet comme essentiellement propriétaire. On propose que cette structure empêche la création de liens forts, de liens communautaires entre les sujets qui en retour empêche la formation d'institutions auxquelles les individus peuvent s'identifier et se retrouver. On propose qu'il y existe une autre facette à l'échec du principe d'immanence. On propose que la structure de l'exposé de la Philosophie du droit reprend une des lacunes de l'exposé de la Logique. Suivant l'analyse de Stanley Rosen<sup>18</sup>, on verra que l'accès à la vision de la liberté que propose Hegel est impossible en raison d'une conception de l'ensemble qui relève d'un recours de la part du philosophe à l'intuition intellectuelle.

En guise de conclusion, la cinquième section V) examinera le chemin parcouru et tentera de répondre, si ce n'est que de façon partielle aux questions du début. On propose que malgré la présence de deux éléments qui ont l'effet de renverser le principe de l'immanence, certains éléments que fournit lui-même Hegel permettent, sur la base du cadre déjà fourni, la conceptualisation d'une éventuelle réconciliation. On propose que le modèle du travail ontologique présenté par Moggach en guise de remplacement du modèle du sujet propriétaire qu'adopte Hegel permet le maintien du principe de l'immanence et donc la possibilité d'une réconciliation des perspectives. L'adoption d'un tel modèle ontologique permet le développement immanent de structures d'interaction sociale et d'institutions qui le reflètent. L'autre facette de l'échec de l'immanence peut être résolue en ayant recours à l'élément de culture, au développement et à la formation de la conscience phénoménale, de la perspective intersubjective. On verra que la réconciliation «culturelle» remet en question la position transsubjective de la philosophie.

### Notes

1. Platon, La République, livre VII, 519c - 520d.
2. Aristote, L'Éthique à Nicomaque, I, 7, 1098a.
3. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, La dialectique de la Raison, Trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p.21.
4. La synthèse du développement social, économique, politique et religieux de l'Occident entre les XIII<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles que fournit André Vachet dans L'idéologie libérale - l'individu et sa propriété, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, retrace les origines de ce dualisme : «En effet, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, face à la scolastique orthodoxe commenceront à apparaître des systèmes naturalistes et laïques. Cette première faille dans la scolastique va avoir comme conséquence immédiate de vider l'univers intellectuel de la présence divine pour trouver ensuite un monde à la mesure de l'homme, un monde sur lequel l'homme artisan sera maître d'agir selon son génie créateur et qu'il pourra refaire et reproduire. L'univers sera livré en totalité à la domination exclusive de l'homme. Cette laïcisation de l'univers se poursuivant à travers tout l'âge moderne semble traverser deux étapes initiales : d'abord la thèse de la double vérité attribuée aux averroïstes parisiens, Boèce de Dacie et Siger de Brabant, et vulgarisée par Jean de Meung dans la deuxième partie du *Roman de la rose* ; ensuite la thèse des idées claires et distinctes de Descartes». Voir p. 44. Voir également p. 45 pour une discussion du «dualisme épistémologique».
5. René Descartes, Méditations métaphysiques, méditation seconde 19 et méditation troisième 35-36.
6. Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, Paris, Flammarion, 1987, p. II (préface de Luc Ferry).
7. Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge MA, The MIT Press, 1987, p.7.
8. Vachet, op.cit., p. 53.

9. Ibid., pp. 43-44.

10. Voir le deuxième traité, surtout les paragraphes 27, 87, 95, dans John Locke, Two Treatises of Government, New York, Cambridge University Press, Mentor Books, New American Library, 1963.

11. Voir la deuxième partie *Of Common-wealth*, chapitre 17 dans Thomas Hobbes, Leviathan, New York, Penguin Books, 1968.

12. Voir Charles Taylor, Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975. pp. 16-28. Voir également les discussions sur l'expressivisme rousseauiste dans Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau-Transparency and Obstruction, trad., Arthur Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

13. Taylor, op. cit., p.28.

14. Voir Immanuel Kant, Grounding for the Metaphysics of Morals, James W. Ellington trad., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, sections 435 et 453-458.

15. Voir G.W.F. Hegel, Principes de la philosophie du droit, André Kaen trad., Paris, Gallimard, 1940. §§ 46 et 185, pp. 92 et 219-220 respectivement. Toutes les références subséquentes à ce texte seront notées comme Philosophie du droit, suivies du paragraphe et du numéro de la page.

16. Philosophie du droit, § 356, p. 374.

17. Ibid., § 260, p.277.

18. Voir Stanley Rosen, G. W. F. Hegel - An Introduction to the Science of Wisdom, New Haven, Yale University Press, 1974.

## I CADRE CONCEPTUEL

Cette première partie de l'étude vise à établir le cadre conceptuel de l'analyse de la Philosophie du droit que l'on propose. Ses diverses composantes permettront une analyse de la Philosophie du droit dans laquelle sera retracée la réconciliation partielle du particulier et de l'universel. L'établissement du cadre constitue un premier élément de réponse à notre question centrale, à savoir si l'État, dans la Philosophie du droit est, ou peut devenir, un bien objectif pour les sujets. Le cadre constitue un élément de réponse car il va permettre toute discussion subséquente d'une réconciliation en raison de l'ouverture conceptuelle qu'il fournit.

On pose d'emblée le principe de l'immanence du processus dialectique comme critère auquel doit se conformer le développement de la Philosophie du droit, afin qu'une réconciliation entre le particulier et l'universel soit possible. Le principe d'immanence est central à toute l'entreprise hégélienne en tant que condition première de sa scientificité. Au tout début de la Philosophie du droit Hegel explique que

«La science du droit est une partie de la philosophie. Elle a donc pour objet de développer, à partir du concept, l'idée,

puisqu'elle est la raison de l'objet, ou, ce qui est la même chose, observer l'évolution immanente propre à la matière. En tant que partie elle a un point de départ défini, qui est le résultat et la vérité de ce qui précède et en est ce qu'on appelle la preuve. Donc le concept du droit se trouve, quant à sa genèse, en dehors de la science du droit; sa déduction est ici supposée et on doit le prendre comme donné.»<sup>1</sup>

L'importance de l'immanence est également confirmée dans la préface de la première édition de la Logique qui renvoie à la Phénoménologie de l'esprit :

«[the] spiritual movement which, in its simple undifferentiatedness, gives itself its own determinateness and in its determinateness its equality with itself, which therefore is the immanent development of the Notion, this movement is the absolute method of knowing and at the same time is the immanent soul of the content itself. I maintain that it is this self-construing method alone which enables philosophy to be an objective and demonstrated science. It is in this way that I have tried to expound consciousness in the *Phenomenology of Spirit*.»<sup>2</sup>

Face à cette exigence de l'immanence du processus, on peut formuler de nouveau la question centrale de l'étude de façon à y intégrer le principe qui nous servira de mesure : Comment l'État devient-il, de façon immanente, un bien objectif pour les sujets ? La première tâche du cadre que l'on propose est donc d'établir des paramètres d'analyse qui, à tout le moins, tendront à conserver le principe d'immanence inhérent au processus, et donc n'amèneront rien au développement qui lui soit extérieur ou étranger. C'est dans la

Logique que l'on propose puiser le premier élément du cadre proposé.

### **a) la Logique**

L'examen de la relation entre le particulier et l'universel qui s'opère dans la Philosophie du droit nous amène tout d'abord à tracer les grandes lignes du système philosophique dans lequel s'inscrit le texte. Si le contexte historique fournit certaines explications quant à ses grands thèmes, c'est la Logique qui en est la toile de fond. C'est Hegel qui, dès le début de la Philosophie du droit, nous renvoie au fondement qu'est la Logique. Dans la préface de la Philosophie du droit, Hegel écrit:

«J'ai complètement développé la nature du savoir spéculatif dans ma science de la logique. Aussi dans le présent essai n'ai-je ajouté çà et là quelques éclaircissements sur la marche des idées et la méthode. Étant donné que la matière est si concrète et contient tant de diversité, on a négligé de souligner la continuité logique dans tous ses détails. Cela pouvait être considéré comme superflu, d'une part en effet, on suppose connue la méthode scientifique et, d'autre part il apparaîtra de soi-même que l'ensemble comme le développement des parties reposent sur l'esprit logique. Néanmoins je voudrais qu'on prenne et qu'on juge ce traité en tenant compte particulier de cet aspect, car ce dont il est question, c'est de la science et dans la science, le contenu est essentiellement lié à la forme.»<sup>3</sup>

Dans l'examen du cadre philosophique qui nous préoccupe, les

interprétations de la Logique de Charles Taylor<sup>4</sup> et David Kolb<sup>5</sup> serviront de guides.

La «science» que propose Hegel se fonde non pas sur une méthode empirique de mesure et de vérification, mais sur la nature du savoir lui-même. La distinction kantienne entre la chose en soi et la chose telle qu'elle est pour nous, s'efface dans la conception hégélienne de la science. Suivant cette conception particulière de la science, la méthode employée se doit, elle aussi, de n'avoir rien qui lui soit extérieur. La façon dont le processus de la formation de la pensée est présenté ne peut être fondée que dans ce processus lui-même. La progression vers des formes de plus en plus détaillées de formation de la pensée se produit grâce à un mouvement propre aux catégories, ces concepts généraux de base qui permettent de saisir, si ce n'est que de façon partielle, le réel<sup>6</sup>.

Si la Logique doit être comprise comme science à un niveau abstrait, l'examen des formes concrètes de la manifestation de l'esprit ou encore de la raison, en est la continuation. La Logique nous présente la façon dont est pensé le réel, les éléments de base de ce que le

sujet humain conçoit comme réel. Il faut se garder ici de voir la Logique comme cadre explicatif que l'on applique, dans le cas de la Philosophie du droit, au domaine politique. C'est plutôt l'inverse qui se produit. Hegel tente de dégager le rationnel ou, ce qui pour lui est la même chose selon sa vision de la science, le réel, des formes concrètes, de la finitude. Il est à la recherche du «vrai» dans le domaine politique<sup>7</sup>. L'outil qui permettra cette recherche, Hegel nous le donne dans la Logique. La méthode de recherche est le mouvement dialectique, mouvement immanent du sujet traité.

L'interprétation de ce processus que fournit Taylor s'inscrit dans le cadre de la réalisation d'un sujet cosmique<sup>8</sup>. Le mouvement, nous dit Taylor, en est un de découverte de la structure rationnelle nécessaire du monde comme manifestation d'un sujet cosmique, le *Geist*. Tout élément sur lequel se porte l'esprit se révèle être lié de façon nécessaire à l'ensemble, ce plan rationnel par lequel le *Geist* se réalise dans le monde à travers la rationalité individuelle. Il faut se garder ici de voir le *Geist* comme ayant un plan déjà tracé. C'est à travers la rationalité individuelle dans l'histoire que celui-ci se réalise, se découvre, se connaît en tant que *Geist*. La nécessité

rationnelle ou conceptuelle se révèle aussi comme étant une nécessité ontologique. L'explication que donne Taylor de cette nécessité conceptuelle est centrale à l'argument qui veut qu'une nécessité ontologique soit aussi présente dans le processus. Taylor explique que la nécessité conceptuelle suit les limites conceptuelles qui tracent la structure du monde. Ces limites sont définies comme étant les catégories de la pensée sans lesquelles il est impossible de penser le monde. En traçant les limites de la pensée, celles-ci définissent le cadre dans lequel s'exerce la raison. Le but ou encore le telos du processus, nous dit Taylor, est dicté par le seul élément donné du départ, soit que la subjectivité rationnelle se manifeste<sup>9</sup>.

Taylor propose que la Logique est une logique transcendantale au sens kantien mais aussi une ontologie<sup>10</sup>. Ce qui semble être l'élément central de cette interprétation est le caractère immanent de la progression logique. Dans son analyse, Taylor présente la progression logique comme une chaîne de nécessité qui existe entre les différentes catégories et dont le moteur est la contradiction. Les catégories qui constituent cette chaîne sont à la fois incohérentes, c'est à dire qu'elles comportent une contradiction, et

sont indispensables<sup>11</sup>. Ce dernier critère indique que la description de la réalité du monde que peut faire le sujet est impossible sans ce genre de catégorie. Le caractère incohérent des catégories relève du fait que les propriétés qui en établissent les critères sont en contradiction. La contradiction est telle que l'application universelle des propriétés mène à un non sens. La catégorie n'est plus conforme à la réalité. Elle est donc incohérente et appelle une autre catégorie, présentée comme seule solution à la contradiction. Taylor note l'interdépendance de ces deux critères chez Hegel. L'incohérence d'une catégorie nécessite l'arrivée d'une autre, d'où son caractère indispensable<sup>12</sup>. Ces critères font des catégories les blocs d'une construction ontologique. Chaque catégorie supérieure requiert la catégorie inférieure en ce qu'elle est fondée sur la nécessité antérieure de celle-ci. Taylor l'explique ainsi:

«A given categorial concept is indispensable yet incoherent. This means that the partial reality it designates both must exist and yet destroy itself. But this can only be because the higher reality, designated by the higher category which resolves the contradiction at this level, also exists, and this partial reality is kept in being by its inherence in this higher reality.»<sup>13</sup>

La distinction que fait Taylor entre les dialectiques dépendantes ou historiques et indépendantes ou ontologiques est importante ici. La

dialectique ontologique convainc grâce à la rigueur de l'argument. Les propriétés établissant les critères de l'objet sous étude sont approfondies à la lumière du but attribué à l'objet dès le départ<sup>14</sup>. Un critère quelconque est présenté comme étant celui de l'objet. La contradiction du critère est révélée en examinant de plus près sa seule définition, qui permet en retour le passage à un niveau plus précis de la compréhension de l'objet. Taylor note que les critères et les définitions du début d'une dialectique ontologique sont forts rudimentaires et se fondent en dernière instance sur une intuition persuasive qu'un but ou qu'une fonction existe en cette chose<sup>15</sup>. La dialectique historique par contre convainc par la plausibilité de l'interprétation d'un phénomène historique donné<sup>16</sup>. Le but du développement historique ne peut être posé par intuition car le processus est toujours en cours. Le seul but que l'on puisse attribuer à un développement historique particulier en est un qu'on lui impose. Face à une telle distinction, on pourrait suggérer que le Philosophie du droit présente un exemple de dialectique historique à laquelle un but est attribué dès le départ. Bien que Hegel présente le droit comme «donné»<sup>17</sup>, il n'en demeure pas moins que c'est le mouvement de la volonté libre, cette donnée de la conscience à

laquelle on est forcé de croire<sup>18</sup> (que l'on décrira au début du second chapitre), qui est au cœur du phénomène. On propose que la plausibilité ontologique du développement de la Philosophie du droit qui diminue en raison du renversement du principe de l'immanence, peut être rétablie sur le plan conceptuel par les mêmes éléments qui seront développés plus loin. Pour l'instant, on propose que la Philosophie du droit présente une continuation de la dialectique ontologique de la Logique.

Dans son analyse de Hegel, David Kolb cherche à extraire des éléments pouvant mener à une conception plus adéquate de ce qu'est le sujet moderne et la modernité en général<sup>19</sup>. Il n'accepte pas les définitions traditionnelles du sujet divisé et isolé. Il note que Hegel voit sa Logique comme une métaphysique au sens kantien de l'exploration des structures nécessaires de notre pensée<sup>20</sup>. Kolb analyse la Logique à partir d'une perspective fondée dans le monde réel, dans la société civile. Selon lui, la Logique propose un système total où rien n'est déjà donné, rien n'est imposé<sup>21</sup>. La Logique ne doit pas être vue comme un simple modèle explicatif que l'on peut superposer au-dessus d'un phénomène donné. La Logique nous

propose une présentation des détails du fonctionnement de la rationalité, de la réflexion rationnelle. C'est une description des structures profondes de la pensée humaine. La Logique est donc la présentation des conditions nécessaires pour qu'il y ait pensée, pour qu'il y ait savoir. La Logique trace le parcours de la formation de toute pensée, quelle qu'elle soit. La distinction ici est importante. La Logique n'est pas l'accumulation de divers concepts visant à expliquer la formation de la pensée mais bien ce processus de formation lui-même. C'est la pensée qui se penche sur son propre fonctionnement.

L'interprétation de Taylor qui veut que la Logique soit une construction ontologique, construction qui présente les structures nécessaires de la réalité<sup>22</sup>, s'oppose à l'interprétation qu'en fait Kolb. Dans son analyse, Kolb rejette l'idée que la Logique présente une ontologie parce qu'une telle interprétation sous-entend que le dualisme entre la pensée et la matière est conservé. C'est cette division entre l'esprit et la finitude, qui persiste chez Kant, que Hegel se propose d'effacer dans sa Logique. Taylor parle d'une ontologie en raison de la forme que revêt le processus de la logique

transcendantale<sup>23</sup>. L'analyse des conditions ou encore des concepts qui sont nécessaires afin que toute pensée existe peut en effet difficilement se distinguer d'une analyse des conditions d'existence de l'être, d'une ontologie. Taylor semble proposer une ontologie qui, grâce à son fondement dans une logique transcendantale, échappe au dualisme que Kolb associe à l'interprétation de la Logique comme ontologie. Il semble difficile d'affirmer que la Logique ne contient pas un projet ontologique alors que les conditions pour qu'il y ait pensée suivent une progression logique nécessaire. Autrement dit, Hegel présente l'enchaînement des catégories qui permettent la connaissance du monde de la finitude, catégories auxquelles rien n'est extérieur. Elles représentent les seuls éléments auxquels l'esprit a accès pour penser le monde. Si l'on accepte que leur enchaînement suit une progression nécessaire, il semble difficile de nier l'existence d'une ontologie. La relation esprit - matière ou téléologie - causalité passe de l'opposition à une relation nécessaire.

L'autre élément qui sépare les interprétations de Taylor et Kolb est à savoir quelle est la nature de l'esprit auquel est assignée la

réalisation du projet. Kolb affirme dès le départ qu'il s'oppose au point de vue de Taylor qui veut que la réalisation du projet hégélien soit accomplie par un sujet cosmique. L'objection formulée à l'endroit des conceptions de sujet cosmique, dont celle de Taylor en particulier, adopte un point de départ de rationalité complète (*total rationality*). Ceci suppose que ce que Hegel découvre sont les conditions pour qu'il y ait savoir, pour que l'on puisse penser quoi que ce soit. Ces conditions existent donc nécessairement et rien ne leur est extérieur. Kolb explique que Taylor semble proposer, suivant l'idée de téléologie, que l'esprit cosmique est une des conditions de la possibilité du savoir et non sujet à celles-ci<sup>24</sup>. Il rejette les interprétations qui attribuent la réalisation du projet à un sujet cosmique parce qu'il les voit comme des solutions métaphysiques<sup>25</sup>. Kolb emploie ici la métaphysique non pas au sens hégélien (et kantien) et donc transcendantal mais bien au sens prékantien où des concepts et des critères sont formulés par l'esprit en vue de l'explication de conceptions au-delà du domaine de l'expérience<sup>26</sup>.

Pour Taylor c'est le *Geist* ou l'Esprit cosmique qui se manifeste et

se reconnaît dans le monde par le biais de la rationalité individuelle. Chez Kolb, cette reconnaissance est le domaine des individus en société. L'image d'un esprit cosmique ou Dieu est rejetée. Ce genre d'interprétation, nous dit Kolb, est trop personnifiée<sup>27</sup>.

### **b) Les perspectives transsubjective et intersubjective comme éléments d'analyse**

Si ces deux auteurs s'entendent pour reconnaître la force de la Logique comme point de départ pour une dialectique ontologique<sup>28</sup> dans le cas de Taylor et comme argument suffisant pour ancrer le projet dans le réel pour Kolb, une différence profonde persiste quant à l'unité du projet hégélien. Le système de rationalité totale duquel rien n'est extérieur, le système immanent que propose Kolb, s'oppose dans sa forme et par ses conséquences à la vision de la réalisation du projet hégélien par un sujet cosmique, un *Geist*. Ce que l'on propose ici est une interprétation du système qui exclut le recours à un sujet cosmique afin de préserver d'emblée le principe de l'immanence. Benhabib présente des concepts d'analyse qui permettent de saisir les différences de la perspective que l'on propose.

Dans son examen des formes de critiques développées par Hegel dans Le droit naturel et la Phénoménologie de l'esprit, des critiques qu'elle nomme immanente et défétichisante respectivement, Benhabib emploie les concepts de perspectives intersubjective et transsubjective dans l'analyse hégélienne<sup>29</sup>. La différence première entre les deux, celle qui est centrale pour nous, est celle qui oppose l'observation et l'interprétation d'un phénomène à ce qu'il est pour les sujets, ou encore comment ceux-ci le vivent. La perspective transsubjective est celle qui interprète un phénomène social en se plaçant vis-à-vis de celui-ci, en tant qu'observateur. Benhabib oppose cette perspective à celle qu'elle nomme intersubjective ou celle des sujets qui vivent au sein d'un ensemble social donné. Hegel fait la même distinction de perspectives dans l'introduction de la Phénoménologie de l'esprit :

«Recherchons-nous maintenant la vérité de savoir, il semble alors que nous recherchons ce qu'il est *en soi*. Mais, dans cette recherche, le savoir est *notre* objet, il est *pour nous* ; et l'en-soi du savoir, comme il en résulterait, serait ainsi plutôt son *être-pour-nous* ; ce que nous affirmerions comme son essence, ce ne serait pas sa vérité, mais seulement notre savoir de lui. L'essence ou la mesure tomberait en nous, et ce qui devrait être comparé à la mesure, ce sur quoi une décision devrait être prise à la suite de cette comparaison, ne serait pas nécessairement tenu de reconnaître la mesure.»<sup>30</sup>

L'interprétation de Benhabib suppose la présence d'un esprit qui se réalise dans l'histoire en s'appropriant ce qu'il a déjà délaissé. Cette appropriation est le «travail» de cet esprit qu'elle voit comme sujet collectif singulier qui, suivant l'interprétation de Taylor, s'extériorise et se réalise dans ses diverses manifestations<sup>31</sup>. L'adoption par Hegel de ce modèle du sujet se réalisant dans le travail amène l'effacement des relations substantielles entre sujets particuliers<sup>32</sup>. Le travail n'est plus celui des particuliers en société mais bien celui du sujet cosmique dans l'histoire. Ceci amène en retour l'adoption d'une perspective qui évite toute élaboration de sphères où se manifestent ces relations substantielles : C'est la perspective transsubjective. L'adoption d'une perspective transsubjective est donc dérivée de la proposition assumée que l'esprit que présente Hegel est un esprit cosmique.

On peut même proposer que la position de l'esprit cosmique implique de façon nécessaire, l'adoption d'une perspective transsubjective. Poser l'esprit comme macro-sujet instaure une coupure entre les perspectives transsubjective et intersubjective qui ne peut être résolue. L'objection de Kolb aux conceptions assignant le rôle

central du projet hégélien à un sujet cosmique est ici fort importante. L'esprit est posé par Benhabib comme sujet cosmique dès le départ. Le sujet cosmique devient en quelque sorte une des conditions d'existence du projet scientifique que propose Hegel au lieu d'y être soumis. Le principe de l'immanence ne tient plus car le projet est soumis à quelque chose qui lui est extérieur. Si l'on reprend la distinction des perspectives que fait Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit, l'en-soi que connaît la conscience ordinaire, son savoir d'elle-même, n'est plus le sien mais bien celui du sujet cosmique. La division entre la conscience ordinaire et le sujet cosmique, quant à l'accès au savoir, semble insurmontable. Le processus s'opère, pour reprendre l'image proposée par Benhabib, derrière le dos des individus à un niveau purement conceptuel<sup>33</sup>. Les sujets particuliers sont instruments et non agents conscients du phénomène. C'est le domaine de l'hétéronomie pour les sujets individuels. On propose une conception de la transsubjectivité qui, tout en éliminant le recours à l'esprit cosmique, ouvre la porte à une réconciliation avec la perspective intersubjective. On propose donc une conception de la transsubjectivité plus près de ce que semble présenter Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit, à savoir une

perspective transsubjective qui est celle du philosophe. L'adoption d'un tel concept de la transsubjectivité permet de maintenir le développement du savoir dans le domaine de l'intersubjectivité plutôt que détaché de lui dans un sujet cosmique. La différence fondamentale entre la perspective transsubjective assignée à un sujet cosmique que présentent Taylor et Benhabib, et celle qui l'assigne au philosophe est que la seconde est essentiellement passive. Le philosophe est observateur alors que le sujet cosmique a une tâche plutôt effective. L'adoption, dans le cadre ici présenté, d'une conception de la perspective transsubjective qui assigne au philosophe le rôle d'observateur, nécessite une modification de la perspective intersubjective si l'on espère conserver le principe d'immanence. C'est la modification déjà exposée de la transsubjectivité ainsi que la clarification de la perspective intersubjective que l'on va présenter qui fournissent un cadre conceptuel favorable au maintien de l'immanence, en ce qu'il permet l'ouverture d'une perspective à l'autre et donc leur rapprochement dans la Philosophie du droit. On propose également que cette ouverture conceptuelle que permet la réévaluation des perspectives que l'on présente fournit la base non seulement d'un rapprochement,

mais d'une réconciliation potentielle des perspectives. On rejette donc les conceptions de l'intersubjectivité et de la transsubjectivité que présente Benhabib en raison de leur opposition trop rigide.

On propose que la présence de l'élément pédagogique dans la perspective intersubjective comme l'autre élément permettant un rapprochement des perspectives. La perspective transsubjective, le point de vue de la science et donc du philosophe selon Hegel, doit pouvoir être accessible aux particuliers. C'est en proposant la présence de l'élément pédagogique ou de formation de la conscience ordinaire et donc un élément effectif, que ce qui sépare les perspectives peut être identifié et la distance entre ces pôles, réduite.

Dans l'interprétation de Hegel que fait Benhabib, l'intersubjectivité comme telle est absente en raison de l'assignation de la réalisation du projet à un sujet cosmique. Elle oppose ce qu'elle nomme la «philosophie du sujet» et le modèle de l'action comme travail (work model of action), qui auraient comme résultat d'effacer l'individualité, à l'unité collective<sup>34</sup>. Elle cherche à remplacer ces

modèles qui dominent la théorie sociale pour les remplacer par une théorie fondée sur la communication<sup>35</sup> qui permettrait de donner sa juste place à l'intersubjectivité dans les phénomènes socio-historiques. Le cadre conceptuel que l'on tente d'établir nous oblige en face de cette présentation de voir, à tout le moins, de quelle façon le travail peut être vu chez Hegel comme étant autre que celui d'un esprit cosmique et plutôt comme fondation possible de liens intersubjectifs.

L'absence d'un recours à un esprit cosmique implique la présentation d'une autre facette de l'intersubjectivité. Rendre le «travail» de l'esprit celui des individus particuliers nous oblige à voir l'activité du travail comme bien plus qu'une relation visant l'appropriation et la possession<sup>36</sup>. Bien que ce soit sur ces bases que Hegel appuie les principes du droit abstrait, sur les relations entre propriétaires, il reste que des relations plus profondes se créées dans l'activité de travail. Un reproche que fait Benhabib à Hegel est que les relations entre individus ne se limitent pas à la réalisation de soi de chacun<sup>37</sup>. Bien que ce soit dans une perspective de réalisation de soi d'un sujet cosmique, Benhabib assigne à Hegel une conception du travail qui

semble plutôt arrêtée. Même si le travail, présenté sous ses formes concrète et abstraite est la façon la plus appropriée pour que l'esprit se réalise, il reste qu'elle n'est pas la seule que propose Hegel. En expliquant la réalisation de l'esprit comme travail, Benhabib semble mettre l'accent sur la production et la propriété comme formes d'extériorisation bien plus que sur le savoir et la connaissance<sup>38</sup>. Elle suggère que ce qui sous-tend l'activité de l'Esprit est un modèle du travail comme moyen d'accumulation de richesse<sup>39</sup>.

La présentation de Benhabib semble passer sous silence l'aspect moral rattaché au travail des sujets et donc de la liberté et de l'action téléologique. Suivant l'idée de Moggach<sup>40</sup>, on suggère qu'il y a la présence d'une sphère de travail ontologique dans le développement de la conscience ordinaire. Toujours au niveau abstrait, cette forme de travail est constitutive des sujets eux-mêmes au niveau fondamental de la position de buts et leur réalisation. C'est cette perspective qui, selon Moggach, permet la création de sphères où peuvent se développer des liens intersubjectifs<sup>41</sup>. On verra que l'élément pédagogique du côté intersubjectif révèle en effet un travail constitutif, celui des sujets

qui se développent, s'élèvent et se transforment.

### **c) L'élément pédagogique**

L'élément pédagogique que l'on propose cherche en premier lieu à démontrer qu'il y existe un rapprochement entre la perspective transsubjective et l'intersubjectivité dans le texte de la Philosophie du droit. On propose que la distance qui semble diviser les deux points de vue, de façon irréconciliable, si l'on en croit Benhabib, est réduite progressivement lors du développement du texte. Le rôle de l'élément pédagogique, qui se révélera double, s'inspire de l'interprétation de la Philosophie du droit que fait Ilting<sup>42</sup>. Il propose l'existence de deux projet différents dans la Philosophie du droit que Hegel tente de résoudre avec une solution unique, c'est-à-dire en développant une phénoménologie de la conscience de la liberté. Cette solution est surtout celle du projet qui consiste à retracer la route par laquelle la conscience arrive à une réalisation des conditions de sa liberté. La reconstruction des conditions d'existence comme rationnelles est la seconde tâche, la construction d'une théorie de l'État moderne. On peut donc proposer que la

première tâche est, du côté des sujets, essentielle à la compréhension de la seconde. Ilting explique que la phénoménologie de la conscience de la liberté est en quelque sorte un processus d'éducation de la conscience ordinaire qui vient à penser et à agir de façon universelle<sup>43</sup>. Ilting parle également des perspectives présentes dans l'exposé phénoménologique de la Philosophie du droit. Il note, tout comme le fait Benhabib pour l'ensemble des écrits hégéliens, la présence du point de l'observateur et de celui de l'objet de l'observation de ce dernier<sup>44</sup>. On peut proposer, suivant la terminologie de Benhabib, que le premier est le point de vue transsubjectif et l'autre, intersubjectif. C'est donc lors d'un processus de formation que la conscience ordinaire s'approche de la perspective transsubjective. On propose qu'il y existe également une facette pédagogique du côté de la perspective transsubjective qui ne peut cependant être effective que lorsque l'État est introduit et saisi comme condition fondamentale de la liberté, donc lorsqu'il y a réconciliation pour Hegel.

Il importe ici de définir avec précision quelle est la différence entre ces perspectives. La perspective intersubjective est celle de la

phénoménologie de la conscience ordinaire. Ce genre d'exposé révèle le point de vue des sujets agissant<sup>45</sup>. Comme le note Ilting, ce point de vue est opposé à la perspective de l'observateur qui perçoit un autre phénomène à l'oeuvre<sup>46</sup>. Ilting donne l'exemple de «l'intérêt» des individus en société qui recherchent l'accomplissement de leurs projets individuels et «l'intérêt de l'idée» qu'il associe au point de vue de l'observateur par rapport à ce premier intérêt des sujets<sup>47</sup>. L'intérêt de l'idée dans ce cas est le développement phénoménologique de la conscience des sujets vu du côté de l'observateur. Chez les sujets, la progression en est une vers les formes plus universelles de penser et d'agir alors que pour l'observateur, cette même progression est la découverte par les sujets des conditions d'existence de leur liberté. Ils s'approchent donc du point de vue transsubjectif qui a déjà connaissance, comme nous le dit Ilting, de la condition première de la liberté des sujets, soit l'existence de l'État<sup>48</sup>.

Il importe de voir de quelle façon précisément l'élément pédagogique s'insère dans la progression. On propose donc qu'il y existe deux facettes de cet élément pédagogique, soit une première du côté des

sujets et du développement phénoménologique et l'autre, du côté de la transsubjectivité.

Étant donné que la Philosophie du droit est ici présentée comme phénoménologie, il s'agit d'examiner le rôle de l'élément pédagogique dans l'analyse phénoménologique. On propose que l'exposé phénoménologique est profondément pédagogique en soi.

Dans la préface de la Phénoménologie de l'esprit Hegel nous dit que

«La tâche de conduire l'individu de son état inculte jusqu'au savoir devait être entendue dans son sens général, et consistait à considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi dans son processus de culture»<sup>49</sup>.

C'est ce devenir du savoir que la Phénoménologie de l'esprit se propose de décrire<sup>50</sup>. On reconnaît ici la facette transsubjective de l'analyse phénoménologique. Plus loin, Hegel précise davantage la «tâche» que le texte doit accomplir :

«C'est pourquoi la tâche ne consiste plus tellement maintenant à purifier l'individu du mode de l'immédiateté sensible pour faire de lui une substance pensée et pensante, mais elle consiste plutôt en une tâche opposée: actualiser l'universel et lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées.»<sup>51</sup>

La tâche est donc de dégager le rationnel et le vrai des croyances et

des pensées qui sont généralement acceptées comme savoir. C'est sensiblement la même tâche qui se présente dans la Philosophie du droit. Hegel nous dit dans la Préface de la Philosophie du droit que la philosophie «résume son temps dans la pensée»<sup>52</sup>. Il explique qu'elle ne peut suggérer un État idéal mais seulement éclaircir et dégager ce qui est rationnel des formes et des institutions existantes. Hegel nous dit que le texte de la Philosophie du droit nous donne une «leçon»<sup>53</sup>. Dégager le réel et le vrai de l'opinion est la tâche de la philosophie dans la phénoménologie. La philosophie doit donc décrire le chemin vers le savoir.

Il importe de voir cette tâche dans la Philosophie du droit, comme immédiatement descriptive. Dans Hegel Contra Sociology, Gillian Rose propose un rôle beaucoup plus actif pour la philosophie et le philosophe<sup>54</sup>. Ce que nous proposons ici est que le rôle effectif de la philosophie dans la Philosophie du droit ne peut s'opérer sans contrevenir au principe de l'immanence. Si elle devient effective suivant la forme qu'elle revêt dans la Philosophie du droit, elle contrevient à l'immanence. On verra que le rôle qui semble assigné au philosophe change une fois qu'il sera question de l'unité éthique,

de l'État. Dans la Philosophie du droit, le renversement de l'immanence et l'intervention du philosophe surviennent dans la transition de la société civile à l'État.

La présentation de la Phénoménologie de l'esprit que fait Marcuse précise cette division entre les perspectives :

«The reader who is to understand the various parts of the work must already dwell in the 'element of philosophy'. The 'We' that appears so often denotes not everyday men but philosophers.»<sup>55</sup>

Taylor peint sensiblement la même image du rôle de la philosophie et des philosophes :

«The philosophers who read and write the *PhG* are surely seeing things that many plain men do not. *Something* differentiates them from ordinary consciousness. What is it if not some further insight or knowledge? Hegel's answer is that philosophers are only distinct from the plain man here in holding clearly up to the light what is already implicit in what ordinary consciousness recognizes. [...] Ordinary consciousness experiences change; we philosophers see it as dialectical movement.»<sup>56</sup>

La perspective transsubjective du philosophe dégage donc la structure rationnelle du développement phénoménologique. Ce dernier informe la description du trajet que parcourt la conscience mais non la conscience elle-même. Il en dégage l'élément rationnel. La leçon que Hegel propose, qu'elle soit celle de la Phénoménologie

de l'esprit ou celle de la Philosophie du droit, est le projet des philosophes : Élever la conscience ordinaire au-dessus de l'opinion et du familier afin d'atteindre le savoir. C'est dans ce sens que cette tâche, comme le note Jean Hyppolite, est «proprement pédagogique»<sup>57</sup>. Il reste cependant que cette tâche ne peut devenir effective mais demeure coïncidence. Nous verrons pourquoi cette perspective demeure isolée lorsque nous examinerons la critique de la Logique que fait Stanley Rosen<sup>58</sup>.

L'autre facette de l'élément pédagogique, effective celle-là, s'opère dans la sphère de l'intersubjectivité. C'est la structure de la conscience ordinaire qui permet la possibilité d'un passage à la science. Dans la préface de la Phénoménologie de l'esprit, Hegel explique le phénomène ainsi :

«C'est ce qui est parfaitement déterminé qui est en même temps exotérique, concevable et capable d'être enseigné à tous et d'être la propriété de tous. La forme intelligible de la science est la voie de la science, voie ouverte à tout et égale pour tous; parvenir au savoir rationnel au moyen de l'entendement, c'est là la juste exigence de la conscience qui aborde la science, car l'entendement est la pensée, le pur moi en général, et l'intelligible est ce qui est déjà connu, l'élément commun de la science et de la conscience préscientifique qui peut ainsi s'ouvrir immédiatement un passage vers la science.»<sup>59</sup>

La conscience ordinaire peut donc, grâce à l'entendement, s'élever au domaine de la science, du savoir. Le développement phénoménologique trace ce rapprochement de la science qui s'opère de façon immanente dans la conscience ordinaire. Cette élévation de la conscience ordinaire est le produit des contradictions qu'elle connaît, contradictions qui opposent la réalité et la conscience de cette même réalité. Ce rapprochement est vu comme tel seulement par le philosophe.

Les perspectives intersubjective et transsubjective sont donc modifiées par rapport à ce que présente Benhabib. L'élément pédagogique est nécessaire pour rendre compte du dynamisme et de la transformation dont est capable la conscience ordinaire. Le modèle plutôt figé que nous propose Benhabib est transformé grâce à cet élément qui rend compte non seulement de l'élévation de la conscience mais qui sous-entend la création de liens d'interdépendance, des liens réellement intersubjectifs.

La perspective transsubjective est conservée sans le recours à un sujet cosmique du genre présenté par Taylor et Benhabib et permet

de placer le développement du savoir dans le domaine de la conscience ordinaire. Ce qui distingue cette transsubjectivité, cette position privilégiée du philosophe est, dans le cas de la Philosophie du droit, une vision de l'ensemble, de la totalité qu'est l'État. Ilting rejoint cette idée lorsqu'il explique que Hegel présuppose l'existence de l'État moderne en traitant de l'élévation du particulier à des formes universelles de penser et d'agir<sup>60</sup>.

On propose que dans la Philosophie du droit, cet enseignement du philosophe demeure inaccessible à la conscience ordinaire pour des raisons que l'on verra plus loin, mais qu'il s'opère un rapprochement inconscient (du côté de cette conscience intersubjective) entre les perspectives intersubjective et transsubjective. Nous verrons qu'un accès à la perspective transsubjective requiert une vision d'ensemble laquelle ne découle pas de façon immanente dans le développement phénoménologique.

#### **d) Découverte et reconstruction dans la Philosophie du droit**

Reprenant l'idée de Ilting qui veut que deux tâches soient entreprises

dans le Philosophie du droit, on peut suggérer, en empruntant un terme de Taylor dans son analyse des dialectiques ascendante et descendante, que les tâches pédagogiques des deux perspectives peuvent être décrites comme étant une découverte<sup>61</sup> dans le cas de l'intersubjectivité et une reconstruction dans le cas de la transsubjectivité. Ilting parle de reconstruction pour le projet de développement d'une théorie moderne de l'État et d'exposé ('exposition') pour la description de la route qu'emprunte la connaissance spéculative afin d'arriver à la présentation de la théorie de l'État<sup>62</sup>. Ilting perçoit ces tâches comme étant celles du philosophe et visant l'accomplissement de deux projets distincts. Ce que l'on propose ici est que les tâches des deux perspectives, soit la découverte et la reconstruction, sont différents aspects d'un même phénomène. Les sujets découvrent les conditions de leur liberté et les philosophes les reconstruisent comme formes conceptuelles /rationnelles qui se manifestent dans leur forme finale comme État.

### **Résumé de la première partie**

En prenant le Logique en tant que logique transcendentale et

ontologique comme cadre de base, on tentera de donner une première partie de réponse à notre question de départ à savoir si l'État devient ou peut devenir un bien objectif pour les sujets. On propose donc qu'il y a dans le Philosophie du droit vue comme phénoménologie, deux perspectives : l'une intersubjective et l'autre transsubjective sans pour autant être liée à une conception d'un *Geist* comme sujet du processus. On a tenté de démontrer, grâce à l'introduction de l'élément pédagogique et d'une transformation de la perspective transsubjective que propose Benhabib, que le principe de l'immanence semble être préservé dans le domaine de la conscience, de l'intersubjectivité. Cette démonstration n'est que partielle. On a proposé qu'il s'opère un rapprochement entre les perspectives transsubjective et intersubjective, rapprochement que l'élément pédagogique permet de saisir. Ce rapprochement pourrait être perçu comme un accès à la réconciliation des perspectives. C'est l'élément pédagogique sous forme de découverte pour la conscience phénoménale et de reconstruction pour le philosophe qui permettra d'identifier, à travers l'analyse des transitions principales de la Philosophie du droit, les éléments qui mènent au renversement du principe d'immanence. Si ces remaniements conceptuels serviront à

décrire le rapprochement des perspectives et le renversement du principe de l'immanence, ils fournissent aussi les bases nécessaires à la possibilité d'une réconciliation des perspectives au niveau conceptuel. Celle-ci en retour fournira des éléments pour l'analyse actuelle de la relation entre le particulier et l'universel.

Voyons maintenant comment s'opère ce rapprochement des perspectives dans le texte de la Philosophie du droit.

### Notes

1. Philosophie du droit, § 2, pp. 47-48.
2. Voir Hegel's Science of Logic, A.V. Miller trad., Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press International, 1969, (Preface to the first edition), p. 28.
3. Philosophie du droit, Préface, pp.30-31.
4. Taylor, op.cit.
5. David Kolb, The Critique of Pure Modernity - Hegel, Heidegger, and After, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
6. Taylor, Hegel and Modern Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 61-62.
7. Voir D.J. Maletz, *History in Hegel's Philosophy of Right*, Review of Politics, 45, no. 2, 1983, pp. 209 - 233, pour une discussion de l'importance théorique de l'histoire dans la philosophie politique que présente Hegel.
8. L'exposé qui suit reprend les explications que fournit Taylor, Hegel, pp. 96-100.
9. Ibid., p. 94.
10. Ibid., pp. 226-227.
11. Ibid., p. 229.
12. Ibid., p. 229.
13. Ibid., p. 230.
14. Ibid., p.218.
15. Ibid., p.216.

16. Ibid., p.218.

17. Voir le passage cité à la note 1.

18. Philosophie du droit, § 4, p. 57.

19. Kolb, op.cit., Préface.

20. Ibid., p. 41.

21. La présentation de la Logique ici suit celle que fournit David Kolb, Ibid., chapitre 3, *Hegel's Logic and its Movements*. Kolb reprend l'interprétation de la Logique que présente Alan White dans Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1983. White trace entre autres une comparaison des conceptions de la totalité de Hegel et de Schelling.

22. Voir Taylor, Hegel, p. 227.

23. Kant explique ce qu'il entend par une philosophie transcendante ainsi dans l'introduction de la Critique de la raison pure: «J'appelle transcendante toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible *a priori*. Un système de concepts de ce genre serait une philosophie transcendante.» III, 43/ IV, 23. La «logique transcendante» est définie ainsi par Taylor: «The transcendental logic thus defines what Kant calls the categories, the necessary and inescapable conceptual structures which the world of experience must exhibit if we are to have any experience at all.» Voir Taylor, Ibid., p.226.

24. Kolb, op. cit., p. 43.

25. Ibid., p. 44.

26. Pour une discussion des différentes conceptions de la métaphysique, voir Frederick C. Beiser, *Introduction: Hegel and the problem of metaphysics*, in The Cambridge Companion to Hegel,

Frederick C. Beiser ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

27. Kolb, op. cit., p.43.

28. Taylor donne l'image d'un cercle en présentant l'idée de nécessité ontologique centrale à la dialectique ontologique dans sa discussion de la relation entre la finitude et le *Geist* : «Our ascending movement thus starts with a postulate and proceeds by necessary inference. But what it infers to is ontological necessity, the proposition that everything which exists is posited by *Geist* according to a formula of rational necessity. The circle is thus not a single stream of inferences. Rather, it involves a reversal of starting point. We begin with the ascending movement which is a movement of discovery. Our starting point is finite existence which is first in order of discovery. But what we reveal is a pervasive ontological necessity, and this shows that our original starting point is really secondary. Finite reality is itself posited by *Geist*, God, the Absolute. This is the real starting point in the order of being.» Voir Taylor, Hegel, p. 99.

29. Seyla Benhabib, Critique, Norm and Utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory, New York, Columbia University Press, 1986, p.12.

30. Voir G. W. F. Hegel, Le phénoménologie de l'esprit, tomes I et II, Jean Hyppolite trad., Paris, Aubier Montaigne, 1941. La note que fournit Hyppolite sur ce point illustre davantage la distinction des perspectives :

«"Pour nous", c'est-à-dire pour le philosophe, il y a un en-soi du savoir phénoménal qui est sa vérité, mais cette vérité n'est pas pour ce savoir et il n'est pas tenu alors de la reconnaître. C'est pourquoi le savoir phénoménal doit s'éprouver lui-même sans que nous intervenions. Nous devons être le spectateur de sa propre expérience.» Tome I, p. 73.

31. Voir Benhabib, op. cit., pp. 47 et 84.

32. Ibid., p. 89.

33. Ibid., p. 96.

34. Ibid., pp. 10-11.

35. Ibid., pp. 10 - 11.

36. Voir Jürgen Habermas, *Excursus on the Obsolescence of the Production Paradigm*, in The Philosophical Discourse of Modernity, Frederick Lawrence trad., Cambridge Massachusetts, The MIT Press, 1987, sur les objections principales au modèle du travail comme production.

37. Benhabib, op.cit., p. 53.

38. Voir Guy Planty-Bonjour, *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*, in Lawrence Stepelevich et David Lamb eds., Hegel's Philosophy of Action, New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1983. pp. 19 - 29, pour une discussion du travail chez Hegel comme non seulement production mais comme action.

39. Benhabib, op.cit., p. 49.

40. Voir Douglas Moggach, *Habermas as Philosopher of Subjectivity*, in K. Mello, ed., Rationalité, communication, modernité, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991. pp. 67 - 95.

41. Ibid., pp. 89 - 90.

42. Voir K.-H. Ilting, *The dialectic of civil society*, in Pelczynski, Z. A., ed., The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. pp. 211-226.

43. Ibid., p. 221.

44. Ibid., pp. 221-222.

45. Voir le passage de la Phénoménologie de l'esprit cité plus haut à

la note 30.

46. Ilting, op. cit., p.221.

47. Ibid., p. 222.

48. L'analyse que propose Bernard Bourgeois dans son texte de présentation *La pédagogie de Hegel*, va dans le même sens : «Tout d'abord, quiconque a lu - ou tenté de lire - la *Phénoménologie* de l'esprit admettra aisément que la conscience à laquelle Hegel s'adresse ne saurait être la conscience naturelle à proprement parler. [...] Ensuite, force est bien de reconnaître que Hegel ne peut vraiment éduquer au savoir absolu que la conscience philosophante qui surmonte, en sa dialectique personnelle, le scepticisme dans lequel, à chaque étape du mouvement universel, l'esprit singulier peut venir s'abîmer en désespérant absolument de tout savoir. [...] En d'autres termes, la *Phénoménologie de l'esprit* ne peut éduquer à la spéculation qu'une conscience philosophique déjà gagnée à la spéculation, qui n'est donc plus à éduquer.» Voir G.W.F. Hegel, Textes pédagogiques, traduction et présentation par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978., p.11.

49. Phénoménologie de l'esprit, p. 25.

50. Ibid., p. 25.

51. Ibid., p.30.

52. Philosophie du droit, Préface, p.43.

53. Ibid., p. 43.

54. Gillian Rose, Hegel Contra Sociology, New Jersey, Humanities Press, 1981, pp. 81-82.

55. Herbert Marcuse, Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social Theory, Boston, Beacon Press, 1960, p. 94.

56. Taylor, Hegel, p.136.

57. Voir les notes (nos 48, 51 et 57) de Jean Hyppolite dans sa traduction de la Phénoménologie de l'esprit qui traitent précisément du rôle pédagogique que se propose Hegel.

58. Stanley Rosen, G. W. F. Hegel - An Introduction to the Science of Wisdom, New Haven, Yale University Press, 1974.

59. Phénoménologie de l'esprit, p. 14.

60. Ilting, op.cit., p. 219.

61. Taylor, Hegel, p.99.

62. On conservera ici le terme reconstruction. Voir Ilting, op. cit., p. 216.

## II LE RAPPROCHEMENT DES PERSPECTIVES

En première partie de cette deuxième section, on propose d'examiner deux transitions centrales du texte de la Philosophie du droit, soit celle entre la sphère du droit abstrait et de la moralité subjective et l'autre entre la moralité subjective et la moralité objective. On tentera de tracer dans l'examen de ces transitions les perspectives transsubjective et intersubjective tout en montrant le rapprochement qui s'opère entre celles-ci. C'est le développement du côté de l'intersubjectivité qui nous préoccupera davantage, étant donné l'aspect effectif de l'élément pédagogique.

Avant de procéder aux transitions proprement dites, il importe de présenter le texte lui-même, ses objectifs et les données de bases nécessaires pour en comprendre le point de départ.

### a) Les données de départ

Dans l'introduction de la Philosophie du droit, Hegel annonce les grandes lignes de son projet. C'est une description et une explication du fonctionnement de l'esprit individuel, véhicule de la

raison, de la volonté et de la liberté. C'est ici que Hegel établit les fondations du droit. La sphère du droit ou encore le droit comme concept est donné comme le sujet de l'étude. Il s'adresse bien sûr aux philosophes. Il souligne la tâche de la philosophie, soit de «développer, à partir du concept, l'idée», donc la reconstruction, et d'«observer l'évolution immanente propre à la matière»<sup>1</sup>. En discutant des différences entre la «méthode formelle»<sup>2</sup> de recherche et la philosophie, Hegel trace clairement les perspectives de la présentation qu'il est sur le point d'entreprendre. La transsubjectivité et l'intersubjectivité sont placées l'une en face de l'autre et leur rapprochement est annoncé. Hegel l'explique en ces termes :

«Par cette méthode [formelle], on laisse de côté ce qui seul importe : au point de vue du contenu, la nécessité de l'objet (ici du droit) en soi et pour soi, au point de vue de la forme, la nature du concept. Or, dans la connaissance philosophique, la nécessité d'un concept est de beaucoup la chose principale et le chemin par où on l'atteint comme résultat d'un devenir en est la preuve et la déduction. Une fois qu'on a atteint ainsi un contenu nécessaire pour soi, alors il est temps, en second lieu, de regarder autour de soi ce qui lui correspond dans la représentation et le langage. La manière d'être de ce concept pour soi et dans sa vérité d'une part, et son aspect dans la représentation d'autre part, non seulement peuvent, mais encore doivent être différents quant à la forme abstraite et quant à la configuration. Sans doute, si la représentation n'est pas fautive dans son contenu même, il se peut bien que le concept, puisqu'il est impliqué et présent en son essence dans

cette représentation, soit mis en lumière. Alors la représentation s'élève à la forme du concept. Mais la représentation, loin d'être la mesure et le critérium du concept nécessaire et vrai pour soi, a plutôt à lui emprunter sa vérité, à se rectifier et à se connaître d'après lui»<sup>3</sup>.

Cette rectification et cette connaissance sont le domaine de l'intersubjectivité, de la conscience phénoménale. Elles sont également des développements immanents à ce domaine. Ce n'est en effet que par coïncidence que le concept est «mis en lumière». Cette élucidation sera la tâche de la philosophie, du philosophe. Ce dernier entreprend sa tâche, ayant déjà accès à la science lui permettant de saisir « qu'on a atteint [...] un contenu nécessaire pour soi». Une fois les perspectives posées, Hegel procède à l'exposé des éléments constitutifs du droit, sans pour autant avoir expliqué la nécessité de ce concept. Il nous dit que

«[...] le concept du droit se trouve, quant à sa genèse, en dehors de la science du droit; sa déduction est ici supposée et on doit le prendre comme donné»<sup>4</sup>.

Ce qui importe ici est de voir le droit selon son concept, c'est à dire comme ayant déjà fait l'objet d'une réflexion philosophique. C'est suivant ce concept que sera analysé le développement de la conscience phénoménale.

Hegel explique qu'il faut se garder de voir le droit sous une forme spécifique, le droit particulier associé à une époque donnée, comme représentant le droit selon son concept<sup>5</sup>. Il nous dit que

«Le domaine du droit est le spirituel en général; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même.»<sup>6</sup>

Dès le départ Hegel fixe la norme à l'aide de laquelle il pourra juger le progrès de son projet. Il explique que la base propre du droit est la volonté *libre*. C'est la liberté qui est la norme du substantiel. La justification de l'adoption de cette norme est bien simple. Hegel nous dit, qu' «il est plus commode de s'en tenir tout simplement à cela que la liberté est une donnée de la conscience et qu'on est forcé d'y croire». Afin d'identifier les moyens par lesquels on doit reconnaître la norme de la liberté, les critères indiquant l'activité libre, Hegel s'en remet au lecteur individuel :

«Dans la considération des éléments du concept de la volonté présentés [...] on peut évoquer, comme auxiliaires de la représentation, la conscience réfléchie de chacun. Chacun peut d'emblée trouver en soi le pouvoir de s'abstraire de tout ce qu'il est et aussi celui de se déterminer lui-même, de se donner à soi, et par soi-même n'importe quel contenu et, par conséquent, avoir dans sa conscience de soi un exemple pour les déterminations qui vont suivre»<sup>7</sup>.

Dans les passages qui suivent, Hegel explique le fonctionnement de la volonté et de la liberté formelle qu'elle exhibe à travers l'exercice du libre-arbitre. Ce sont les déterminations de ce fonctionnement qui seront reprises dans le droit abstrait. À cette étape, la volonté est le produit de deux moments. Le premier est celui du savoir pur de soi, « la pure pensée de soi-même»<sup>8</sup>. La volonté se caractérise ici par la «possibilité absolue de m'abstraire de toute détermination où je me trouve»<sup>9</sup>. Le deuxième moment est celui de la détermination, l'élément particulier qui est au fond présent dans le premier. Le premier moment dépend donc du deuxième car c'est à partir de lui qu'il se définit comme capacité d'abstraction. Il lui faut un moment duquel il peut s'abstraire - c'est le particulier. L'unité des deux est «l'individualité»<sup>10</sup>. C'est le particulier qui est absorbé dans l'universel du moi qui reste moi tout en se déterminant, tout en étant déterminé. C'est le domaine de ce que Hegel nomme la liberté formelle, caractérisé par le libre-arbitre qui réunit «la réflexion libre, se dégageant de tout et la subordination au contenu et à la matière donnés intérieurement ou extérieurement»<sup>11</sup>.

Ce qui différencie la liberté formelle de la liberté réelle de la volonté est son objet. La première a pour objet les déterminations naturelles internes et externes. La liberté réelle de la volonté est caractérisée par le fait qu'elle est elle-même son objet. C'est la conscience de soi de la volonté libre. La portée de cette transformation signifie l'affirmation de l'autonomie de l'individu moderne, plus encore celle de la raison pure moderne. C'est la réalisation que la réflexion est source de toute détermination et la réalisation que la pensée est source de normes et de règles, d'où la définition du droit comme étant «le spirituel». L'élévation au-delà de la finitude ou encore «la purification des instincts» afin de les «ramener à leur essence substantielle»<sup>12</sup>, isole la finitude comme simple lieu de la «détermination spécifiée» de «l'universel formel» qu'est la «conscience de soi qui se saisit comme essence»<sup>13</sup>. La détermination prend racine, non dans la finitude, mais dans l'esprit, dans la volonté.

Sur les bases de l'unité de l'esprit et du monde et du critère de la liberté, Hegel entreprend l'exposé de la sphère du droit abstrait. L'une des tâches centrales associées à la reconstruction

philosophique du développement phénoménal suivant le concept de droit est la critique des conceptions existantes de ce domaine et de ses fondations<sup>14</sup>. C'est sur la base des contradictions des conceptions modernes de la liberté présentées dans le droit abstrait et dans la moralité subjective que Hegel reconstruit la fondation adéquate de la liberté dans l'État. L'explicitation du mouvement du concept sur la base du développement de la conscience phénoménale contient une critique des conceptions modernes qui fondent la liberté dans la propriété, dans le cas du droit abstrait.

### **b) Le droit abstrait**

L'objectif premier de l'analyse de sphère du droit abstrait est d'explicitier, du côté de la conscience phénoménale, donc de la perspective intersubjective, la transformation qui s'opère et comment cette perspective se rapproche de la perspective transsubjective. L'on cherchera également à dégager de l'analyse qui suit les éléments de critique adressés aux conceptions modernes de la liberté et du droit ainsi que les éléments substantiels qui seront conservés dans les sphères suivantes. Les éléments réintégrés

donneront un aperçu de la vision de l'ensemble ou de totalité sur laquelle le philosophe fonde sa perspective.

La sphère du droit abstrait est vue comme telle par le philosophe en tant que première manifestation concrète de la liberté sous forme de droit pour la conscience immédiate. L'individu y est caractérisé comme étant une «personne»<sup>15</sup>. Hegel explique que «seule la personnalité donne un droit sur les choses»<sup>16</sup> et que cette

«personnalité implique que, quoique je sois tel individu déterminé et achevé complètement et à tous les points de vue (dans mon libre-arbitre interne, mes instincts, mon désir ainsi que selon mon existence externe immédiate), je ne suis néanmoins qu'une simple relation à moi-même et que dans le fini je me conçois comme infini universel et libre»<sup>17</sup>.

Tout droit dans cette sphère est dérivé du fait que le sujet se sait différent de la finitude qui l'entoure, se sait comme volonté formelle quoique non particularisée. C'est à ce niveau que la liberté se manifeste de façon immédiate dans la finitude, que la volonté naturelle est confrontée à la matière<sup>18</sup>. Tout en affirmant le droit de la volonté à s'approprier la chose et rejetant l'opposition irréconciliable que fait la philosophie kantienne entre la matière et l'esprit, Hegel affirme l'état de fait qui sera l'objet de la conscience dans la moralité subjective, soit que «c'est la volonté libre, qui est

l'idéalisme, la vérité d'une telle réalité»<sup>19</sup> et non la matière indépendante. Pour la conscience ordinaire qui se développe, la sphère du droit abstrait est essentiellement celle de la propriété et du contrat. C'est sous ces formes concrètes que se manifeste la liberté pour la conscience phénoménale.

L'importance de la propriété se situe dans le fait que la possession rend le moi réel, que la liberté prend une forme concrète. C'est dans la prise de possession que la liberté se manifeste de façon à former la propriété. La motivation première pour la possession est «que le moi s'empare de quelque chose pour ses besoins, ses désirs et la satisfaction de son libre-arbitre»<sup>20</sup>. Hegel explique que c'est la pénétration de la volonté dans la matière, que c'est l'appropriation de la «forme essentielle» de la matière<sup>21</sup>. Cette pénétration de la matière, cette première manifestation de la volonté à l'extérieur d'elle-même, révèle une universalité formelle du particulier en ce qu'il peut placer sa volonté «en chaque chose», ce qui constitue son droit d'appropriation<sup>22</sup>. Cette universalité formelle est d'autant plus explicite dans l'une des déterminations de la propriété. La détermination qui fait suite à celles de la prise de possession et de

l'usage est l'aliénation de la propriété. C'est en se détachant de l'objet qu'elle a fait sien que la volonté dévoile son caractère infini et son universalité formelle. C'est dans l'acte d'aliénation de la propriété que la liberté de la volonté se manifeste de façon concrète. La manifestation concrète de la volonté dans la propriété «implique en soi la possibilité de sa manifestation à autrui»<sup>23</sup>. Cette manifestation à autrui prend la forme de la personne en tant que propriétaire et non comme volonté libre. La manifestation à autrui ou reconnaissance prendra la forme immédiate d'une limite dans le contrat et non celle d'un consentement. La manifestation de la liberté va demeurer particulière.

Hegel nous dit cependant que cet aspect particulier de la liberté n'est pas «identique à la liberté»<sup>24</sup>. C'est une facette, un moment de cette idée de la liberté de la volonté mais n'est en aucune façon sa forme finale. C'est dans l'État que Hegel place la réalisation de la liberté, c'est là que le droit peut être conçu au delà des déterminations subjectives de ce concept<sup>25</sup>. Le chemin que va poursuivre la conscience phénoménale est tracé une fois de plus.

Pour le philosophe, ce premier niveau de la manifestation de la liberté de la conscience immédiate représente un potentiel. Hegel explique que :

«La personnalité contient principalement la capacité de droit et constitue le fondement (abstrait lui-même) du droit abstrait, par suite formel. L'impératif du droit est donc : sois une personne et respecte les autres comme personnes»<sup>26</sup>.

Cette capacité, ce potentiel sera développé dans les sphères suivantes. Hegel nous dit que :

«Par rapport à l'action concrète et aux faits de la moralité subjective et objective, le droit abstrait n'est qu'une possibilité en face de leur contenu [...]»<sup>27</sup>.

Une première étape de la réalisation de ce potentiel s'opère dans le droit abstrait avec le contrat. La relation contractuelle est fondée avant tout dans « le besoin en général, l'agrément [et] l'utilité»<sup>28</sup>, et est donc particulière. Le contrat implique l'aliénation de la chose et par le fait même l'aliénation de la volonté<sup>29</sup> par laquelle celle-ci devient objective pour la personne. Hegel explique que le contrat est «le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a une existence»<sup>30</sup>. Le contrat implique également la présence d'une autre volonté d'où la présence d'une sphère permettant la formation de liens d'interdépendance<sup>31</sup>. Hegel explique que

«c'est l'unité des volontés différentes, dans laquelle se

perdent leur différence et leur distinction. Mais cette identité de volontés implique aussi (à ce degré), que chacune est non identique à l'autre et reste pour soi une volonté propre»<sup>32</sup>.

Le contrat constitue une étape significative du côté du développement de la conscience ordinaire du fait qu'il ouvre le chemin à la formation de liens intersubjectifs d'interdépendance<sup>33</sup>, lesquels serviront de base à la transition vers une conscience collective, une compréhension de la liberté comme dépendante de celle d'autrui. Si «[l]e contrat suppose que les comparants se reconnaissent comme personnes et propriétaires [...]»<sup>34</sup>, il reste que pour la conscience ordinaire, la relation dépend d'elle seule et non de celle d'autrui. Hegel en effet parle d'une «condition de coïncidence» pour décrire le rapport entre les volontés. C'est ainsi que la conscience ordinaire perçoit la relation<sup>35</sup>.

L'universalité formelle qui s'est révélée dans la relation entre la personne et la chose sous forme de propriété, dans sa détermination comme aliénation, s'étend de façon inconsciente dans le contrat, aux relations avec autrui. La relation unilatérale entre la personne et la chose se maintient dans le contrat. L'universalité formelle commune aux volontés dans le contrat va révéler son caractère plus

substantiel dans le crime et la vengeance.

L'élément particulier demeure le centre de la relation, d'où le contrat comme représentant une volonté commune et non universelle de façon concrète<sup>36</sup>. L'universalité présente est formelle et inconsciente. C'est dans ce contexte que Hegel critique les conceptions qui fondent l'État moderne dans le contrat<sup>37</sup>. C'est le caractère unilatéral de la relation contractuelle, le fait que la personne perçoit le contrat comme résultat de l'activité de sa volonté individuelle qui est présenté comme lacune centrale des conceptions qui fondent l'État sur une telle relation. Le contrat ne peut être la réflexion d'une volonté universelle.

Les fondements qui cependant préparent le chemin de cette volonté universelle sont présents dans le contrat sous forme, nous dit Theunissen, d'identité. Bien que son approche diffère sensiblement de ce qui est présenté ici, l'analyse qu'il propose de la transformation qui s'opère au niveau du contrat est fort utile. Theunissen explique l'identité des personnes comme suit :

«For I give up myself, as the property owner that I am, precisely insofar as I integrate myself into the community of

property owners. That identity first enables contractual commonality means that I can only exchange things because I have already made myself exchangeable, that is, vanished into an abstract person, indiscernible from others.»<sup>38</sup>

Malgré cette identité et l'élément commun qu'elle permet, la relation contractuelle demeure particulière<sup>39</sup>. Le chemin parcouru par la conscience ordinaire vers la perspective transsubjective est cependant notable si l'on considère qu'elle peut coïncider avec la volonté en soi<sup>40</sup>. Le rapprochement est rendu possible grâce aux formes que prennent les relations de la volonté, les relations avec d'autres volontés. La coïncidence est cependant révélée dans l'injustice et le crime où le droit fondé dans le particulier se montre contradictoire.

Les perspectives intersubjective et transsubjective peuvent donc être décrites ainsi dans le droit abstrait : La conscience phénoménale, dans le domaine de l'intersubjectivité, vit sa liberté sous forme de propriété, de possession et de contrat, les manifestations de sa liberté immédiate et l'affirmation de son indépendance par rapport à la finitude. Elle cherche à satisfaire ses désirs et ses inclinations; la perspective transsubjective perçoit dans ce phénomène une première forme de droit, un droit de limite et

de contrainte, réflexion d'une forme immédiate de la liberté.

**c) La transition du droit abstrait à la moralité subjective**

Hegel explique que c'est grâce au «crime et la justice de la vengeance» qu'il y a un développement de la volonté qui amène celle-ci à passer de la sphère du droit abstrait à la moralité subjective<sup>41</sup>. Ce sont les relations entre individus qui, en dernière instance, donnent lieu au crime et à l'injustice. On avait interprété le passage de la liberté formelle à la liberté réelle de l'Introduction de la Philosophie du droit comme la conscience de soi de la volonté libre. La transition qui nous intéresse ici est l'explication détaillée de ce passage de la liberté formelle à la liberté réelle. C'est l'auto-découverte du sujet comme source de droit, de normes et de liberté. C'est le moment où le sujet découvre ce qui est sous-jacent dans le droit abstrait, soit les conditions qui permettent l'exercice de sa liberté. La personne devient ainsi sujet. L'objet de la volonté n'est plus la satisfaction des besoins et des désirs immédiats, l'activité du libre-arbitre. La volonté se prend elle-même comme son objet<sup>42</sup>.

La volonté vise avant tout sa liberté en tant que telle<sup>43</sup>. Voyons ce qui s'opère au niveau de la conscience ordinaire.

Les derniers paragraphes du droit abstrait présentent diverses injustices : le dommage civil, l'imposture et le crime. Le dilemme que présente leur résolution pour le droit est qu'elles sont rattachées au particulier. La justice qui s'impose revêt un caractère strictement particulier. Dans le cas du dommage civil, et cela semble s'appliquer aux autres injustices, «[...]la reconnaissance du droit est liée à l'intérêt et à l'opinion particulière qui y sont opposés»<sup>44</sup>. Malgré ce lien au particulier, Hegel explique, en parlant de la collision juridique (qui équivaut à un conflit juridique dans le domaine du dommage civil), que celle-ci «renferme la reconnaissance du droit comme universel et souverain»<sup>45</sup>, reconnaissance e qui prend la forme de «représentation et exigence» qui se manifeste dans la conscience ordinaire «comme devoir-être»<sup>46</sup>.

La personne particulière est exposée, dans la violence et le crime, au caractère contradictoire du droit fondé sur le particulier. La

difficulté que pose ce caractère particulier est que la seule compensation que comporte le droit abstrait devient vengeance et de ce fait une «nouvelle violence en tant qu'action positive»<sup>47</sup>. L'exigence de compensation commune aux personnes revêt pour elles le même caractère particulier. La justice doit pouvoir apparaître comme objective à tous. Cette exigence amène avec elle un but universel que Hegel explique ainsi :

«C'est l'exigence d'une justice dépouillée de tout intérêt, de tout aspect particulier et de la contingence de la force, qui ne venge pas mais qui punisse. C'est là l'exigence d'une volonté qui, comme particulière et subjective, voudrait l'universel comme tel. Mais c'est le concept de la moralité subjective qui n'est pas seulement un souhait mais un produit de ce mouvement»<sup>48</sup>.

Dans ce mouvement, la transformation centrale qui s'opère chez les particuliers, dans la conscience ordinaire, est la prise de conscience des relations d'interdépendance qui les lient les uns aux autres. Cette transformation est le produit de l'injustice et du crime dans lesquels les personnes saisissent que l'exercice de leurs droits ne peut pas être assuré par leurs actions particulières. Cette réalisation amène aussi une transformation de l'objet de la volonté. Les personnes saisissent que la réalisation de leur volonté dépend de la volonté d'autres personnes. Chacun comprend donc que sa volonté

est condition de l'exercice d'autres volontés. C'est l'abolition de la différence entre la volonté particulière et la volonté générale<sup>49</sup>. La volonté se saisit donc comme source de normes et de règles et donc de droit. Elle se prend alors elle-même comme objet, c'est à dire qu'elle a la réalisation de sa liberté comme but. La personne atteint donc un point où sa volonté vise, même si ce n'est que de façon inconsciente, des buts universels.

Du côté de la perspective transsubjective, la conscience phénoménale s'approche de l'en soi, de la conception de la totalité qui sous-tend la réalisation de la liberté. Les contradictions représentent des «injustices» non pas parce qu'elles lèsent la propriété d'un particulier, qui est le côté phénoménal de la contradiction, mais bien parce qu'elles enfreignent l'existence de la liberté sous l'une ou l'autre de ses formes. Lors de la transition, la liberté accède à une sphère où sa réalisation est plus conforme à la conception du philosophe. Les formes de réalisation de la liberté que révélera la sphère de la moralité subjective s'approchent de la forme que propose la philosophie, la forme qu'elle revêt dans l'État.

La transformation qui rend les personnes «sujets» est avant tout une modification des façons de penser la liberté et n'équivaut pas à des actions dans ce sens. C'est une transformation de la compréhension de soi et non une transformation qui se traduit de façon immédiate en gestes concrets. La transformation de la conscience permet un accès à des formes de réalisation de la liberté qui s'approchent de ce que perçoit comme absolu le philosophe mais n'équivaut pas à l'objectivation de cette liberté en actes. La moralité subjective sera donc une sphère où le potentiel du droit contenu dans le droit abstrait devient accessible aux sujets. Les formes de pensée universelle ouvrent la porte aux gestes du même type.

L'analyse de la Philosophie du droit que fait Alan Brudner s'approche de cette interprétation de la transition entre le droit abstrait et la moralité subjective<sup>50</sup>. L'approche de Brudner se situe dans le contexte du débat moderne entourant ce que l'auteur nomme la crise du droit privé. Le droit privé est une conception d'ordre social fondé sur les intérêts individuels de chacun qui ne tient pas compte du bien commun comme principe unificateur. La division fondamentale

du débat se situe au niveau du principe organisateur ou encore la justification du droit<sup>51</sup>. Les deux pôles du débat sont le bien communautaire et le droit individuel. Brudner explique que de plus en plus c'est le droit privé qui devient instrumental au droit public<sup>52</sup>. Les décisions dans les domaines de droit sont basées sur des considérations sociales. L'autonomie du droit privé ou individuel est inacceptable en raison du fondement auquel on doit avoir recours pour y arriver<sup>53</sup>. L'argument associe le droit privé au droit naturel, association qui devient vite le droit du plus puissant. Le fondement du droit privé est donc situé dans le droit commun ou encore le bien-être collectif. Brudner note cependant que ce fondement se situe à l'extérieur du cadre conceptuel du droit privé qui a comme résultat de donner à ce dernier une fonction instrumentale dans la réalisation du bien commun<sup>54</sup>. Brudner cherche à revitaliser le concept de droit privé en tentant de lui trouver un fondement «interne»<sup>55</sup>. Il propose que la Philosophie du droit de Hegel réussit à fonder le droit privé sur le droit commun de façon interne sans le rendre instrumental mais bien nécessaire, quoique subordonné, au bien commun<sup>56</sup>.

Bien que son approche diffère sensiblement de ce que nous proposons ici comme cadre général, les explications qu'il fournit quant au côté phénoménal des transformations sont fort utiles et l'aspect critique qu'il dégage des sphères du droit abstrait et de la moralité subjective illustre le mouvement de contradiction qui s'opère dans celles-ci. On verra également que l'aspect central de son argument, soit l'effacement de la priorité du bien en face du sujet, rejoint l'élément de division que l'on propose entre les perspectives intersubjective et transsubjective. Il faut d'emblée noter que, bien que Brudner propose la transition du droit abstrait à la moralité subjective comme un «achèvement»<sup>57</sup> et que ces sphères sont vues comme l'explicitation de la «phénoménalité»<sup>58</sup> des conceptions qui s'opposent à celle de Hegel, il ne voit pas pour autant la Philosophie du droit comme exposé phénoménologique. De plus, sa perspective de départ propose un développement strictement immanent de la fondation du droit privé sur la base du droit commun. La conception de l'immanence qu'il propose révèle une difficulté en ce qu'aucune distinction n'est faite entre le point de vue de l'observateur et celui des participants, omission qui amènera Brudner à réconcilier le bien et le droit particulier dans l'idée, soit dans la perspective du

philosophe, laissant la perspective intersubjective isolée. Brudner considère cet isolement nécessaire afin de satisfaire les deux éléments de l'idée de l'unité éthique<sup>59</sup>. L'activité du sujet particulier ne sera que coïncidence inconsciente entre bien et subjectivité. Nous verrons que le maintien de cette division est amené par une manoeuvre méthodologique qui prend ses racines dans la Logique. On tentera donc de démontrer dans la quatrième partie de l'étude, entre autres, que de comprendre la division comme nécessaire suivant l'idée n'explique pas l'État comme bien objectif pour les sujets mais a seulement comme résultat le renversement de l'immanence comme principe. Voyons pour l'instant l'analyse que fait Brudner du droit abstrait et de la transition à la moralité subjective.

Brudner explique le droit abstrait et la moralité subjective comme des sphères où sont critiquées les conceptions du droit qui à elles seules se veulent les fondements du droit naturel ou réel<sup>60</sup>. Brudner note que le rôle de ces sphères n'est pas seulement critique mais aussi formateur de la réalité éthique qu'est l'État<sup>61</sup>. Les éléments de ces sphères sont absorbés dans l'unité éthique finale comme

moments de réalisation partielle de celle-ci. L'auteur l'explique ainsi :

«Thus, while abstract right and morality are negated as foundations of of natural law, they are negated insofar as they claim to be the whole truth about right, or only insofar as they claim validity outside the architectonic structure of ethical life. They are, however, preserved as elements or partial manifestations of that life, and the content of right unfolded from them is absorbed into ethical life as part of the total content of natural law.»<sup>62</sup>

Nous verrons en effet que ces éléments seront repris dans le cadre de la société civile.

Deux caractéristiques rendent, selon Brudner, la première sphère celle du droit «absurait». D'un côté, cette sphère est la réalisation d'une conception de l'individu détaché, différent et indépendant des conditions objectives qui le rendent possible; et une personnalité où la liberté n'est qu'une capacité ou encore une possibilité<sup>63</sup>. Cette exclusion de tout ce qui lui est extérieur, son affirmation comme essence du réel, forcera la personne à s'aliéner dans la chose pour rendre sa liberté objective pour elle<sup>64</sup>. C'est ce qui constitue la propriété. L'objectivation du moi qui s'y produit est une manifestation de son pouvoir et non son droit en raison de l'exclusivité que revêt l'appropriation en face des autres

personnalités<sup>65</sup>. C'est dans le contrat que la personne pourra confirmer sa maîtrise de l'objectivité en l'aliénant, tout en permettant l'accès aux autres personnes<sup>66</sup>. Le contrat se révèle cependant lui aussi inadéquat. La volonté commune présente dans le contrat équivaut à celle du plus puissant en raison de l'absence de consensus entre les parties<sup>67</sup>.

Bien qu'il reconnaisse l'existence de liens entre les personnes<sup>68</sup>, c'est dans l'universalité formelle du droit d'acquisition et de protection que Brudner situe la transition du droit abstrait à la moralité subjective<sup>69</sup>. Il explique que le droit n'est plus celui au choix qu'exige la personne abstraite mais le droit à la réalisation de soi comme sujet porteur de projets et d'intentions<sup>70</sup>. C'est à ce point que la cause de l'action est vue comme étant interne au sujet et non externe comme dans le droit abstrait. C'est le vrai domaine de l'action. Brudner décrit la transitions ainsi :

«At the level of abstract right, the supposed essential reality was *this* personality, exclusive of others, a personality conceived as a bare capacity for choice abstracted from material content taken as foreign to the self. At the moral standpoint, by contrast, the essential reality is personhood explicitly grasped as a universal immanent in a multitude of individual subjects (§ § 105-06). Now once the universal ego is grasped as the foundation of right, there is disclosed a

content for the individual will whose origin is not nature but the will itself. That is to say, the will now potentially has for its content the law under which the liberty of each may coexist with the equal objective freedom of all (§ § 103-04). This means that the person is potentially free in a richer sense than before. [...] the grasp of the common will as the foundation of right yields the insight that the essence of personality is not simply choice but self-determination, the requisites of which constrain choice»<sup>71</sup>.

Les contradictions du droit abstrait amènent donc une nouvelle sphère pour la liberté, sphère qui demeure cependant potentielle. La sphère de la moralité subjective est celle où le concept de personne, vu comme universel immanent présent dans une multitude d'individus, est la réalité essentielle<sup>72</sup>. C'est ici que l'ego universel est saisi comme fondement du droit. Brudner renvoie ici à la transition de la première sphère à la seconde et explique que le bien commun a une primauté ontologique par rapport au droit privé<sup>73</sup>. Le raisonnement derrière ceci est le suivant : Par l'intermédiaire du crime, l'individu se rend compte que ce qu'il nie par son geste est sa propre réalisation comme personne. La prise de conscience que symbolise le crime est celle où l'individu se rend compte que l'objet de sa volonté n'est pas la nature immédiate mais bien sa volonté elle-même. C'est en niant, dans le crime, de façon inconsciente, la condition sous-jacente qui permet le contrat et la propriété, soit la

réalité objective de l'individu, que celui-ci prend conscience de cette même condition. Par le crime, l'individu se prive des moyens qui permettent sa réalisation. Brudner note qu'il ne peut y avoir de droit sans la priorité ontologique d'une volonté commune<sup>74</sup>. Il reste cependant que du côté phénoménal, celui qui nous intéresse ici, la transformation ne revêt pas cet aspect de priorité ontologique.

Brudner semble situer la transition uniquement dans l'individu isolé. Bien qu'il reconnaisse l'existence de liens intersubjectifs, ceux-ci ne semblent pas jouer de rôle important dans la transition entre le droit abstrait et la moralité subjective. Selon ce que l'on propose, les liens entre les personnes du domaine du droit abstrait sont suffisamment concrets pour constituer la fondation de la transition. On propose que ce qui amène la transition est plus que l'universalisation de droits négatifs individuels, et se situe dans une universalité plus concrète bien que non encore explicitée. L'élément clé qui distingue la perspective de Brudner de celle que l'on propose se situe au niveau des contradictions principales du droit abstrait, soit l'injustice et le crime. Suivant l'analyse présentée plus haut, c'est le conflit de volontés particulières dans ces moments qui met

au jour les liens d'interdépendance et non seulement, comme semble le proposer Brudner, le conflit interne de la volonté particulière qui nie, dans le crime, sa propre réalité objective<sup>75</sup>. On peut suggérer que la transformation qui s'opère dans l'individu quant à la compréhension de sa dépendance sur l'ensemble et plus encore celle de sa volonté comme source de droits exige plus que la simple universalisation formelle de droits négatifs<sup>76</sup>. Proposer l'existence de liens intersubjectifs dans le droit abstrait permet d'éviter le recours à l'hypostase de la volonté commune que propose Brudner<sup>77</sup> pour rendre cette volonté implicite dans le droit abstrait. Si l'analyse de Brudner rend explicite l'aspect univoque de l'individu dans le droit abstrait et donc incapable d'appuyer une conception du droit qui tienne, elle ne démontre que de façon implicite la formation du sujet dans un environnement intersubjectif. On peut donc suggérer que dans l'analyse de Brudner la conception de la personne et des liens intersubjectifs qu'elle crée est plus étroite que celle que nous proposons.

La section suivante sur la moralité subjective reprendra certaines analyses de Brudner quant aux transitions phénoménales et aux

contradictions internes de celles-ci.

#### **d) La moralité subjective**

La moralité subjective représente une transformation de taille pour la conscience ordinaire qui connaît sa liberté sous un nouveau jour. La liberté n'a plus sa manifestation dans la capacité de choisir du libre-arbitre mais bien dans la position de fins par la volonté. Les déterminations de la volonté sont maintenant puisées dans la volonté elle-même et non dans l'extériorité comme dans le droit abstrait. La personne devient sujet par la reconnaissance de sa capacité d'agir librement suivant ses propres déterminations. C'est «l'autodétermination de la volonté»<sup>78</sup>, activité qui est vue comme «morale»<sup>79</sup>. Hegel décrit la moralité subjective comme «[u]n niveau supérieur [...] pour la volonté»<sup>80</sup> qui «représente donc dans son ensemble le côté réel du concept de la liberté»<sup>81</sup>. C'est à travers le sujet que la volonté libre devient réelle, que la liberté peut se manifester dans le concret<sup>82</sup>. Le sujet constitue «l'élément réel» de l'idée de liberté. La conscience ordinaire ne se comprend pas comme élément réel de la liberté mais se sait comme libre et pouvant

déterminer ses projets et ses fins.

La perspective transsubjective, pour laquelle le concept de la liberté se manifeste de façon concrète dans le sujet, perçoit le potentiel de déterminations de la liberté qui sont objectives. Le sujet devient capable de déterminations objectives grâce à sa capacité de poser des fins. Les sujets ont accès, de par la transformation des façons dont ils pensent la liberté, qui sont conformes à la volonté libre, à des formes universelles d'agir. Hegel explique le résultat de la transformation ainsi :

«Ce mouvement est une organisation de ce nouveau terrain de la liberté, où la subjectivité, d'abord abstraite ou distincte du concept, lui devient adéquate et où l'idée reçoit sa véritable réalisation puisque la volonté subjective atteint des déterminations qui sont également objectives et donc vraiment concrètes.»<sup>83</sup>

Le caractère objectif des déterminations est saisi par la perspective transsubjective et non par la conscience ordinaire. L'accès n'est toujours qu'un potentiel pour la conscience ordinaire, caractère révélé en ce que la subjectivité est immédiatement «formelle»<sup>84</sup>. Les déterminations demeurent pour le sujet celles de sa volonté individuelle et leur objectivité n'est que coïncidence.

Alors que le «Projet et la responsabilité» tracent le cadre dans lequel l'action subjective est effective pour elle-même et potentiellement objective, «l'intention et le bien-être» dévoilent le domaine de l'action proprement dite. En tant que détermination de la liberté, le bien-être est la «satisfaction subjective de l'individu»<sup>85</sup>. On peut proposer ici que le bien-être est la première manifestation concrète de la liberté dans l'action. C'est l'unité du particulier présent dans le droit abstrait et du premier moment de la liberté sous sa forme concrète. Les fins que se fixe la volonté visent donc, en première instance, la satisfaction du sujet. C'est en cela que la subjectivité demeure formelle. Hegel explique qu'à ce niveau,

«la liberté encore abstraite et formelle de la subjectivité n'a de contenu défini par là-dessus que dans son être subjectif naturel : besoins, inclinations, passions, opinions, fantaisies, etc. La satisfaction de ce contenu est le bien-être ou bonheur dans ses déterminations particulières et dans son universalité[...]»<sup>86</sup>.

Bien que la forme de son vouloir à ce niveau permette de penser le bien-être de tous suivant une «définition complète» du bien-être<sup>87</sup>, le sujet pense toujours le bien-être à ce niveau de façon à rendre universel un contenu qui lui est particulier<sup>88</sup>. Hegel explique qu'il faut un contenu universel objectif pour que le bien-être de tous se manifeste de façon concrète dans le droit<sup>89</sup>. En l'absence de droit, la

particularité ne peut pas justifier un acte qui vise sa liberté ou celle d'autrui en raison de l'interdépendance du droit et de la liberté<sup>90</sup>. C'est ainsi que la définition complète du bien-être et donc de la manifestation de la liberté est tout à fait vide<sup>91</sup>. Aucun contenu universel objectif n'est disponible au sujet. Le seul contenu disponible est particulier et le droit qui lui est rattaché est le «droit de détresse». Pour la conscience ordinaire, cette absence de contenu universel se manifeste de façon à révéler la contradiction du bien-être comme unité de la volonté libre et du droit particulier.

C'est une fois de plus l'élément intersubjectif qui permet à la conscience ordinaire de reconnaître une contradiction entre la manifestation concrète de sa liberté et la façon dont elle la comprend. Hegel explique que c'est le «droit de détresse» qui révèle le caractère incomplet et partiel à la fois de la liberté sous forme de bien-être et du droit<sup>92</sup>. Ce droit se manifeste en face du «danger» et du «conflit» auxquels la liberté sous forme de bien-être est exposée. Hegel explique que ce sont les deux aspects constitutifs du sujets qui sont lésés : la liberté et la propriété<sup>93</sup>. Le droit de détresse ne fait que confirmer le caractère incomplet de la

propriété déjà présenté dans le droit abstrait. C'est la liberté comme bien-être qui est ici démontrée comme vulnérable et donc incomplète parce qu'incapable de se manifester en droit comme universel réel. Cette incapacité dans le droit formel s'était révélée dans la vengeance. C'est en face du conflit et du danger que le bien-être révèle l'incapacité de son équivalent dans le droit. C'est dans ce sens que Hegel dit que la «partialité» du droit et du bien-être est «posée»<sup>94</sup>. Du côté de la conscience ordinaire exposée au danger et au conflit, ce qui est manifesté est le besoin d'aller au-delà de la particularité du bien-être et de la formalité du droit. Ce qui est visé est une unité des deux éléments dans laquelle ceux-ci pourront être confirmés et maintenus. C'est la liberté qui demande un droit qui lui permettra sa réalisation sans entrave, sans conflit et sans danger. C'est l'interdépendance de la liberté et du droit qui appelle une unité plus complète que celle du bien-être. C'est ce que Hegel nomme le bien. Il l'explique comme

«unité du concept de la volonté et de la volonté particulière - dans laquelle le droit abstrait aussi bien que le bien-être et la subjectivité du savoir et la contingence de l'existence extérieure sont dépassés comme indépendants pour soi, mais en même temps restent contenus et maintenus, dans leur essence - c'est la liberté réalisée [...]»<sup>95</sup>.

Le bien est donc censé réconcilier l'aspect particulier du droit

abstrait et le concept de volonté. C'est une réconciliation de la volonté visant sa liberté absolue et de sa manifestation concrète dans le droit par l'entremise de la volonté particulière. Le bien est la demande d'un contenu universel, constituant le «droit absolu»<sup>96</sup>. La demande de la volonté visant sa liberté absolue et donc le droit qui l'accompagne est posée en face de la volonté subjective comme «idée abstraite»<sup>97</sup> sans contenu immédiat. Le bien est immédiatement «externe»<sup>98</sup> à la subjectivité. La volonté subjective est cependant la seule médiation qui rend le bien concret<sup>99</sup>. Le bien revêt donc pour la subjectivité l'allure d'une aspiration imprécise. Les seuls critères disponibles pour la volonté subjective afin de juger du bien ou du mal d'une action ou d'un geste se retrouvent dans le contexte objectif immédiat dans lequel elle se trouve<sup>100</sup>. C'est ce qui est rationnel dans le contexte concret qui constitue ce qui est objectif pour la volonté subjective<sup>101</sup>.

Pour la conscience ordinaire, cette idée abstraite du bien revêt l'aspect d'«une pure et simple obligation»<sup>102</sup>. C'est un devoir absolument vide qui ne peut fournir de contenu. Le contenu universel que vise la volonté libre n'est pas fourni dans le devoir. En face de

ce devoir, les seuls guides de l'action du sujet sont d'«agir conformément au droit et se préoccuper du bien-être individuel et [...]de tous»<sup>103</sup>. Le fondement de l'action est donc sensiblement le même qu'au niveau du bien-être. Le principe du bien-être étendu à autrui demeure un devoir-être en raison de l'absence d'un contenu universel. L'unique guide de l'action se trouve dans l'universalisation du bien-être individuel. C'est donc dans un recours à l'objectivité immédiate que la volonté subjective répond au devoir qui demeure une aspiration imprécise de la volonté. Le devoir comme tel ne fournit pas de contenu et le bien demeure abstrait.

Du côté de la volonté subjective, le bien se manifeste sous une forme relative : la certitude morale dans sa forme particulière. Le bien est objectif pour la conscience ordinaire, est concret sous forme de l'élément rationnel dans la contexte immédiat. Ce sont les droits et les devoirs<sup>104</sup> du sujet comme manifestation du rationnel que celui-ci comprend comme bien. La certitude est cependant purement subjective et isolée. Le bien demeure extérieur à la subjectivité. Bien que la volonté subjective fonde son objectivité dans le contexte concret immédiat et y retient le caractère

rationnel, la relation qui existe est purement unilatérale. La seule certitude qu'a la volonté subjective est celle de sa liberté. La certitude que les devoirs et les lois qui se présentent dans l'immédiat concret sont le bien relève donc de la pure subjectivité, et ne peuvent être réellement objectifs que de façon relative, pour cette même subjectivité. La «légitimité» de la certitude morale particulière ou formelle se limite à la reconnaissance du rationnel et non celle du «bien véritable»<sup>105</sup>. Le bien comme l'unité de la volonté libre et de la particularité est donc, dans sa forme abstraite, contradictoire parce que fondamentalement subjectif et limité. Comme dans le droit abstrait et dans la transition du bien-être au bien, c'est l'aspect particulier dans son universalité qui se révèle contradictoire et amène un autre niveau. La contradiction ici est que le bien de la volonté libre revêt un caractère subjectif et est donc un bien relatif. La moralité subjective comme sphère de la liberté est donc révélée comme inadéquate.

L'analyse du parcours phénoménologique de la moralité subjective révèle une critique de la conception kantienne du bien comme l'autonomie de la volonté. C'est la contradiction inhérente à cette

conception que Hegel révèle et qui amène à considérer un autre domaine pour la réalisation de la liberté et donc du bien.

Hegel explique que le principe de l'autodétermination de la volonté demeure strictement formel et vide si, comme le propose Kant, ce principe ne peut pénétrer dans le monde objectif sans perdre son autonomie. Pour Hegel, cette autodétermination absolue doit avoir, pour être réelle, un résultat concret dans l'objectivité. Pour Kant, le bien demeure le domaine de l'intention du particulier alors que pour Hegel, le bien doit se manifester de façon objective. Le résultat concret de cet isolement de la volonté autonome est une conception purement subjective du bien. Bien que l'impératif catégorique soit le même pour tous, aucun bien concret, en tant que produit d'une intersubjectivité n'est possible. C'est seulement l'intention qui est du domaine du bien et non l'action. Hegel explique que la confirmation de la réalité de ce bien suivant l'interprétation kantienne, ne peut que revêtir l'aspect de la certitude. C'est à cette certitude que Hegel oppose la connaissance du bien, la connaissance qu'a la volonté des conditions de sa liberté<sup>106</sup>. Le bien demeure subjectif et vide en tant qu'objectif. C'est le caractère vide et

inefficace de cette conception de la liberté qui est mise au jour dans la moralité subjective.

C'est dans la moralité objective, l'unité éthique que propose Hegel, que la certitude formelle de la moralité subjective devient la certitude réelle dans des institutions et structures étatiques. La liberté se définit en termes concrets, dans l'action.

Dans l'analyse de la moralité subjective qu'il propose, Brudner interprète le bien que critique Hegel de façon plutôt utilitariste, interprétation qui fournit l'autre facette de la contradiction qui s'opère dans la critique de Kant. Brudner n'y voit pas l'opposition entre la certitude et la connaissance que fait ressortir la certitude formelle mais bien une opposition entre la téléologie du sujet et la causalité. C'est l'autonomie de la volonté qui est contrainte de se soumettre aux lois causales de la finitude et donc à quelque chose qui lui est extérieur afin de se déterminer. Face à cette nécessité, le concept de la volonté s'abstrait de tout contenu et revêt l'apparence du devoir<sup>107</sup>. Le bien est maintenant opposé comme devoir à la particularité de l'individu<sup>108</sup>. C'est une opposition qui selon Brudner est fixe. Ce qui sous-tend cette interprétation est une

conception du bien comme la liberté de tous en tant que l'universalisation de la capacité individuelle de poser des fins. C'est l'universalisation du droit à l'autodétermination de chacun. Le bien de la moralité subjective selon Brudner est manifesté uniquement dans la forme de l'individu qui détermine ses propres fins. L'universalisation résulte en un universel formel et non réel, universel dans lequel l'autodétermination de chacun est détachée de l'autodétermination d'autrui. Le bien est donc fondé dans le particulier et, conçu ainsi, élimine la possibilité de sa manifestation comme objectif et donc rejoint la critique faite à l'endroit de Kant. La conception du bien comme l'autodétermination de chacun est donc fondamentalement individuelle.

La processus d'élévation de la conscience ordinaire franchit une étape fondamentale dans la moralité subjective. L'autodétermination de la volonté qui équivaut à la prise de conscience de la liberté de la volonté donne accès à des déterminations potentiellement objectives. Ces déterminations prennent la forme immédiate du bien-être individuel et de la certitude morale, sous forme de reconnaissance du rationnel, en face

du devoir que constitue le bien. C'est la reconnaissance de droits et de devoirs du côté du sujet. Ce dernier est donc en mesure de se fixer des projets dans le but de manifester sa liberté, d'atteindre son bien-être. Ce qui ressort de l'analyse du bien kantien est que rien n'existe dans cette sphère qui permet au sujet de confirmer sa certitude et son devoir de façon objective comme telle. La transformation intérieure des sujets, soit leur capacité de poser leurs propres buts et de se savoir libres, n'a pas d'équivalent dans l'extériorité sous forme de structure d'interaction. Le sujet est toujours isolé dans sa certitude<sup>109</sup> quant à la validité objective pour tous de ses devoirs et de ses droits. Cette validité et donc l'objectivité des droits et des devoirs sera confirmée dans la sphère de la moralité objective.

Le rapprochement des perspectives qui s'est opéré au terme de la progression de la moralité subjective est significatif en ce que les sujets portent, sous forme d'idée encore abstraite et non réalisée dans la certitude morale formelle, la conception d'un bien objectif. C'est ce bien qui constitue le point d'ancrage du philosophe dans son analyse des sphères du droit abstrait et de la moralité subjective.

C'est à travers les transformations vécues des sujets comme résultats des contradictions qui surviennent entre la détermination de leur liberté et la façon dont ils la conçoivent que la perspective intersubjective s'approche de la conception de la liberté déjà saisie par le philosophe.

L'analyse des textes hégéliens que fournit Gillian Rose, particulièrement celle de la Philosophie du droit, cadre bien avec le rapprochement que l'on a jusqu'ici tenté de retracer. Certains de ses concepts analytiques permettent de saisir le jeu qui s'opère entre le particulier et l'universel dans le développement phénoménologique du texte, et la lecture de la Philosophie du droit comme avant tout une critique de la raison pratique de Kant vient compléter l'image du sujet isolé et le besoin d'un passage à un autre niveau.

Rose propose une lecture «spéculative» des textes hégéliens dans laquelle des expressions telles «The real is rational» expriment non pas un état de fait, mais une relation de non-identité qui se définit selon ses diverses articulations. L'expression présente un but à atteindre<sup>110</sup>. L'absence d'identité entre l'État et la religion est la

proposition centrale qui, selon Rose, sous-tend la pensée de Hegel<sup>111</sup>.

C'est dans la Philosophie de l'Histoire et la Phénoménologie de l'esprit entre autres, que la relation État-religion ou encore entre la «disposition subjective» et l'unité éthique est articulée alors que les textes politiques de l'éna et de la Philosophie du droit se penchent sur la question de l'unité éthique comme telle<sup>112</sup>. Dans ces textes politiques, la présupposition de l'unité éthique est plus explicite, ce qui rend le manque d'unité plus explicite encore<sup>113</sup>. Le but à atteindre est posé de façon plus claire, ce qui rend le manque d'unité, révélé dans l'articulation de la relation, beaucoup plus frappant.

Rose suggère que les premiers textes politiques et la Philosophie du droit sont des phénoménologies où la conscience traverse diverses étapes sur la route de la découverte de l'unité éthique<sup>114</sup>. Ceux-ci ne doivent donc pas être lus comme des anthropologies ou encore comme panlogismes<sup>115</sup>. Le problème que soulève Rose est celui de l'origine ou de la fondation du but à atteindre. Elle note que le but ne

peut-être donné sous la forme d'un énoncé abstrait, ce qui révélerait l'impossibilité d'accéder à l'unité éthique, mais seulement présenté dans son processus d'articulation. Hegel résout cette difficulté, nous dit-elle, en insistant sur la présence de l'unité éthique dans la société et non sa formation comme telle<sup>116</sup>. C'est ce que l'on va retrouver dans la sphère de la moralité objective.

Rose explique le texte de la Philosophie du droit, qu'elle voit comme phénoménologie, à l'aide des concepts *Beziehung* et *Verhältnis*<sup>117</sup>. Les deux concepts expriment l'existence d'une relation entre deux pôles. Le premier signifie une relation entre termes égaux, le second, une relation où l'un des termes est subsumé ou encore subordonné à l'autre. Les relations qui sont explicitées dans les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective révèlent la dominance respectivement de la personne juridique et du sujet moral vis-à-vis des conditions sociales et institutionnelles qui en sont les présumées. La dominance d'un terme dans ces relations en font des relations de *Verhältnis*.

L'analyse de la Philosophie du droit que fait Rose prête au texte une

dimension critique dont la cible première est la raison pratique kantienne. La dominance de la personne juridique et de son corollaire, vis-à-vis des institutions sociales, est fondée dans la primauté de la raison pratique pure chez Kant. Dans son analyse de l'essai sur Le droit naturel, Rose explique que la division de la raison en «pratique» et «théorique» que font Kant et Fichte est critiquée par Hegel qui estime que la raison ainsi présentée ne peut pas rendre compte de la liberté de façon concrète<sup>118</sup>. Suivant cette division, le seul énoncé possible de la liberté en est un qui soit négatif, dans le sens où celle-ci se définit en opposition à la nécessité du monde réel<sup>119</sup>. Elle est le résultat de l'isolement de la raison pratique qui se donne elle-même ses normes. Le problème que note Hegel est que ces mêmes normes sont en dernière instance fondées sur des présuppositions puisées dans le monde réel. Les normes universelles sont fondées sur des éléments isolés de la société bourgeoise moderne tels la propriété, qui sont élevés au niveau de prémisses fondatrices. La raison théorique qui est isolée des déterminations extérieures prend comme constante humaine des éléments qui sont en effet propres à une forme sociale donnée, soit la société bourgeoise moderne. Les deux premières sections de

Philosophie du droit expriment donc selon Rose des relations de domination de l'universel sur le particulier, fondées sur la primauté du concept de la raison pratique pure de Kant. Les relations entre la personne, définition juridique que se donne la volonté, et la réalité sociale de cette définition - le résultat de sa manifestation dans le monde réel - démontrent un isolement, lequel se révélera contradictoire. Rose explique que c'est à travers la succession de formes inadéquates d'appropriation qu'est révélé le caractère contradictoire du droit abstrait. Les relations présentées dans la moralité subjective exposent à leur tour l'isolement, plus prononcé encore, du sujet moral, corollaire de la personne juridique, vis-à-vis des institutions sociales qui sont ses présupposés. L'illusion que présentent les théories de droit naturel et de morale, notamment celles de Kant, est donc révélée.

Dans ce que l'on propose, la relation de non-identité présente dans le texte est celle entre la liberté vécue des sujets et la forme selon laquelle ceux-ci la comprennent sans toutefois que le manque d'identité sous-jacent soit celui que propose Rose entre l'État et la religion. Dans ce qui est proposé, le but à atteindre est déjà connu

du philosophe qui trace le développement de la conscience ordinaire qui s'en approche. La critique de la raison pratique kantienne que retrace Rose dans le Philosophie du droit renforce l'image du sujet isolé dans sa certitude. Suivant ce que propose Rose, le domaine de la moralité objective sera vu comme celui de la *Beziehung*, où les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective seront revues à la lumière d'une nouvelle relation réciproque dans la société civile<sup>120</sup>. On verra cependant que le processus de découverte implique qu'il n'y a pas de réciprocité immédiate mais bien un processus de formation intersubjective, comme dans les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective. Dans la moralité objective, l'individu découvre progressivement selon Rose, l'illusion que présentent les sphères précédentes par rapport à l'unité éthique, mais ne parvient pas à participer pleinement à celle-ci. On propose plutôt que l'illusion ou la contradiction que présentent le droit abstrait et la moralité subjective s'est déjà révélée dans les transformations phénoménologiques de l'intersubjectivité limitée dont fait preuve la conscience ordinaire dans ces sphères. On reprendra certains éléments de l'analyse de Rose lorsqu'il sera question de la participation ou plutôt la non-participation des sujets

à l'unité éthique. On peut déjà suggérer ici qu'il y a participation dans une unité substantielle mais elle n'est pas celle que propose le philosophe. Retournons maintenant à la transition qui s'opère entre la moralité subjective et la moralité objective.

### **e) La transition de la moralité subjective à la moralité objective**

La transformation phénoménale qui provoque l'arrivée en scène de la moralité objective a déjà été présentée comme celle de la conscience ordinaire qui demande une confirmation objective de sa certitude. C'est l'aspiration imprécise qui vise la connaissance de soi comme libre et non seulement la certitude qui demeure unilatérale dans la sphère de la moralité subjective. Une confirmation objective existe dans cette sphère mais le lien établi entre le donné du droit et du devoir et le sujet est unilatéral. C'est ce cloisonnement des sujets qui amène la conscience phénoménale à maintenir son besoin d'une certitude confirmée de façon objective. C'est dans le long paragraphe sur l'hypocrisie qu'est dévoilée la contradiction de la moralité subjective. Longue discussion des conséquences du recours à l'intention comme seul facteur dans la

détermination du bien objectif, ces passages présentent le caractère implicitement intersubjectif de la contradiction. Les derniers propos de Hegel au sujet des problèmes que pose l'intention révèlent les conflits et les difficultés de la conscience ordinaire dans cette sphère. Faisant appel à la Phénoménologie de l'esprit, Hegel questionne les perspectives de création de communauté que permet la certitude de soi :

«[...] jusqu'à quel point cette complaisance en soi absolue n'est pas une idolâtrie isolée de soi; peut-elle former aussi quelque chose comme une communauté dont le lien et la substance sont la sécurité réciproque dans la bonne conscience, les bonnes intentions, la joie de la pureté mutuelle, mais surtout la volupté splendide de cette connaissance et de cette expression de soi-même que l'on cultive et que l'on maintient - est-ce que les belles âmes (comme on les appelle), la noble subjectivité s'éteignant elle-même dans la vanité de toute objectivité et aussi dans l'irréalité de soi, et encore d'autres manifestations sont des manières d'être parentes du degré que nous étudions?»<sup>121</sup>.

Le besoin d'aller au delà de la subjectivité est donc implicitement présent dans une intersubjectivité où la connaissance de soi est partielle et où les relations portent atteinte à la liberté des sujets.

La transition entre la moralité subjective et la moralité objective a le caractère particulier de placer la conscience ordinaire qui a saisi, bien que d'une manière imprécise grâce à l'aspect unilatéral de la

certitude formelle, la nécessité d'un bien objectif, au sein d'une objectivité déjà donnée. Les déterminations objectives qui ne sont que potentielles pour le sujet et qui, lorsqu'elles se réalisent, sont telles seulement pour le philosophe, sont déjà réalisées dans la moralité objective. La conscience ordinaire n'a qu'à les découvrir. Les sujets doivent découvrir leur liberté dans les structures sociales et les institutions déjà données. La transition marque donc un tournant ou encore une modification importante dans le parcours phénoménologique de la Philosophie du droit. La description du trajet phénoménal se poursuit dans la moralité objective mais fixe cependant un nouveau point de départ. Si les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective ont tracé les éléments constitutifs du sujet moderne, c'est de façon abstraite, soit à l'extérieur du contexte social nécessaire, qu'elles l'ont fait. Ces éléments constitutifs sont repris dans la moralité objective où le contexte d'interaction social est fourni. La phénoménologie reprend donc à un autre palier où les perspectives intersubjective et transsubjective sont toujours détachées malgré le rapprochement initial opéré dans les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective. C'est sur la base de ce rapprochement initial que se

poursuit la phénoménologie de la moralité objective. Le tournant se situe dans le fait que les domaines du droit abstrait et de la moralité subjective sont analysés de nouveau mais à lumière d'un contexte social.

Malgré le caractère phénoménal que l'on peut attribuer à la transition, elle revêt néanmoins l'aspect d'un outil méthodologique qui permet au philosophe d'explicitier sa perspective ou le point de vue à partir duquel sont critiquées les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective. Kenneth Westphal l'explique ainsi :

«[...] the communal phenomena in this Part [Ethical Life] provide the ground for the possibility of the phenomena analyzed in "Abstract Right" and "Morality"»<sup>122</sup>.

On peut difficilement parler d'une transition phénoménale continue. On peut suggérer cependant qu'il s'opère un passage d'un palier d'analyse phénoménologique à un autre. Les deux premières sphères tracent le développement de la conscience de la liberté dans un contexte où les relations sociales sont presque entièrement absentes. Il en ressort une image relativement étroite du sujet. Celui-ci comprend sa liberté sous forme de propriété et de capacité de choisir qui se transforme en réalisation qu'il est porteur de

volonté libre et donc de projets individuels à travers lesquels il rend objective pour lui sa liberté. La phénoménologie de la moralité objective place ce sujet en contexte.

Voyons maintenant le rapprochement qui s'opère entre les perspectives intersubjective et transsubjective dans le développement phénoménologique de la moralité objective.

### Notes

1. Philosophie du droit, § 2, pp. 47-48.
2. Ibid., § 2, p. 47 - 48.
3. Ibid., § 2, pp. 48-49.
4. Ibid., § 2, p. 48.
5. Ibid., § 3, pp. 50-57.
6. Ibid., § 4, p. 57.
7. Ibid., § 4, p. 58.
8. Ibid., § 5, p.58.
9. Ibid., § 5, p.59.
10. Ibid., § 7, p. 61.
11. Ibid., § 15, p. 67.
12. Ibid., § 19, p. 70.
13. Ibid., § 21, p. 71.
14. Voir Manfred Riedel, *Nature and Freedom in Hegel's 'Philosophy of Right'*, in Hegel's Political Philosophy - Problems and Perspectives, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 136 - 150, pour une discussion de la relation entre ce que Hegel présente et les théories de droit naturel classiques.
15. Philosophie du droit, § 35, p. 83. Voir Seyla Benhabib, *Obligation, Contract and Exchange : On the Significance of Hegel's Abstract Right*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 159 -177, pour une discussion du concept de «personne»

dans le droit abstrait. Voir également Dudley Knowles, *Hegel on Property and Personality*, Philosophical Quarterly, 1983, 33, no. 130, pp. 45 - 62, pour une discussion de la relation entre l'individu et la matière dans le droit abstrait.

16. Philosophie du droit, § 40, p.87.

17. Ibid., § 35, pp. 83 - 84.

18. Voir Garbis Kortian, *Subjectivity and Civil Society*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp.197 - 210, pour une discussion de l'aspect de libération que revêt le travail du sujet sur la matière.

19. Philosophie du droit, § 44, p. 91.

20. Ibid., § 45, p. 91.

21. Ibid., § 52, p. 97.

22. Ibid., § 44, p. 90.

23. Ibid., § 51, p. 96.

24. Ibid., § 49, p. 94.

25. Ibid., § 57, pp.101-102.

26. Ibid., § 36, p.84.

27. Ibid., § 38, p. 85.

28. Ibid., § 71, p. 115.

29. Ibid., § 73, p.116.

30. Ibid., § 71, p. 115.

31. Voir J. M. Bernstein, *From Self-Consciousness to Community. Act and Recognition in the Master-Slave Relationship*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 14 - 39. Bernstein présente la relation maître-esclave entre autres comme la première forme sociale de dépendance humaine.
32. Philosophie du droit, § 73, p.116.
33. Voir Benhabib in Pelczynski, op. cit., pour une discussion du concept de l'intersubjectivité par rapport aux conceptions traditionnelles qui fondent l'État dans un contrat.
34. Philosophie du droit, § 71, p. 115.
35. Voir A. S. Walton, *Economy, Utility and Community in Hegel's Theory of Civil Society*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 244 - 261. Walton présente les relations commerciales comme expressive en plus d'être instrumentales.
36. Philosophie du droit, p. 75.
37. Ibid., § 75, p. 117. Voir Benhabib, in Pelczynski, op. cit., pour une discussion des relations contractuelles.
38. Michael Theusissen, *The Repressed Intersubjectivity in Hegel's 'Philosophy of Right'*, in Hegel and Legal Theory, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Grey Carlson, eds., New York, Routledge, 1991, pp. 3 - 63. p.40
39. Philosophie du droit, § 81, p. 124.
40. Ibid., § 81, p.124.
41. Ibid., § 104, p. 140.
42. Ibid., § 104, p. 140.

43. Voir Alan Ryan, *Hegel on Work, Ownership and Citizenship*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 178 - 196, pour une discussion de la liberté et non le bonheur comme l'objectif du système de droit de Hegel. Aussi, Ryan ne voit pas le travail comme une des clés menant à la compréhension de Hegel et de sa philosophie.

44. Philosophie du droit, § 86, p. 127.

45. Ibid., § 85, p. 127.

46. Ibid., § 86, p. 127.

47. Ibid., § 102, p. 139.

48. Ibid., § 103, p.139.

49. Ibid., § 104, p. 140.

50. Alan Brudner, *Hegel and the Crisis of Private Law*, in Hegel and Legal Theory, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld et David Grey Carlson, eds., New York, Routledge, 1991, pp. 127 - 173.

51. Ibid., p. 127.

52. Ibid., p. 128.

53. Ibid., p. 129.

54. Ibid., p. 130.

55. Ibid., p. 131.

56. Ibid., p.129.

57. Ibid., p. 144.

58. Ibid., p. 134.

59. Voir Richard Dien Winfield, *Capital, Civil Society And the Deformation of Politics*, History of Political Thought, 4, 111-156, printemps 1983 pour une discussion pratique de la nécessité de la séparation entre société civile et État. Winfield reprend beaucoup des analyses de la Philosophie du droit.

60. Brudner, op. cit., p. 134.

61. Ibid., p. 134.

62. Ibid., p. 134.

63. Ibid., p. 135.

64. Ibid., p. 138.

65. Ibid., p. 138.

66. Ibid., p. 140.

67. Ibid., p. 141.

68. Ibid., p. 140.

69. Ibid., pp. 145-146.

70. Ibid., p. 145.

71. Ibid., pp. 144-145.

72. Ibid., p. 145.

73. Ibid., p. 148.

74. Ibid., p. 146.

75. Ibid., p. 148.

76. Voir A. S. Walton, *Hegel, Utilitarianism, and the Common Good*, Ethics, 93, juillet 1983, 753-771. pour une discussion des implications des thèmes que développe Hegel dans le Philosophie du droit pour les conception utilitaristes du bien commun.

77. Brudner, op. cit., p. 148.

78. Philosophie du droit, § 107, p. 144.

79. Ibid., § 113, p. 148.

80. Ibid., § 106, p. 143.

81. Ibid., § 106, p. 144.

82. Ibid., § 106, p. 144.

83. Ibid., p. § 106, p. 144.

84. Ibid., § 108, p. 145.

85. Ibid., § 124, p.156.

86. Ibid., § 123, p. 155.

87. Ibid., § 125, p. 158.

88. Ibid., § 123, p. 155.

89. Ibid., § 125, p. 158.

90. Ibid., § 126, p. 158.

91. Ibid., § 125, p. 158.

92. Ibid., § 128, p. 160.

93. Ibid., § 127, p. 159.

94. ibid., § 128, p. 160.

95. ibid., § 129, p. 161.

96. ibid., § 130, p. 161.

97. ibid., § 131, p. 162.

98. ibid., § 131, p. 162.

99. ibid., § 131, p. 162.

100. ibid., § 132, p. 162.

101. ibid., § 132, p. 163.

102. ibid., § 133, p. 165.

103. ibid., § 134, p. 165.

104. ibid., § 134, p. 165.

105. ibid., § 137, p. 169.

106. On peut rappeler ici la distinction que fait Hegel dans le Phénoménologie de l'esprit entre le savoir scientifique et la certitude. Cette dernière est vue comme le «dogmatisme de l'*assertion*» qui, selon l'explication de Hyppolite «affirme les catégories sans les déduire». La science elle déduit en entrant dans le contenu, elle est le «soi immanent du contenu». Voir le Phénoménologie de l'esprit, op. cit., p. 48.

107. Brudner, op. cit., p. 156.

108. ibid., p. 156.

109. Philosophie du droit, § 138, p. 169.

110. Rose, op. cit., p.49.

111. Ibid., p.49. Rose précise cette proposition ainsi: «[...] the *speculative experience of the lack of identity* between religion and the state is the basic object of Hegel's exposition».

112. Ibid., pp.49-50.

113. Ibid., p. 50.

114. Ibid., p.50.

115. Ibid., p. 50.

116. Ibid., p. 51.

117. Ibid., p. 83.

118. Voir Manfred Riedel, Between Tradition and Revolution : the Hegelian Transformation of Political Philosophy, trad., Walter Wright, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pour une analyse de la transformation hégélienne du domaine de la philosophie pratique. Voir aussi sur cette question Otto Pöggeler, L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel, Laval Théologique et Philosophique, 37,no. 3, 1981, 259-281.

119. Rose, op. cit., pp. 58 - 59.

120. Ibid., p. 88.

121. Philosophie du droit, § 101, p. 186.

122. Kenneth Westphal, *The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right*, dans The Cambridge Companion to Hegel, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 254.

### III LA DÉCOUVERTE DU SUBSTANTIEL

Dans la sphère de la moralité objective, le sujet développé en abstraction presque totale des conditions sociales qui le structurent dans les sphères précédentes est placé au sein de ces mêmes conditions et son développement est présenté une fois de plus. Le caractère incomplet du sujet dans les conceptions qui fondent sa liberté dans la propriété et dans l'autonomie morale absolue, a en quelque sorte démontré la nécessité du cadre social. On propose de démontrer dans l'analyse des différentes transitions de la moralité objective, soit celle entre la famille et la société civile et celle entre la société civile et l'État, que le rapprochement des perspectives intersubjective et transsubjective s'opère mais qu'il ne s'effectue pas de réconciliation. C'est dans l'analyse de la deuxième transition qui mène à l'État que l'on tentera de montrer que la progression de la conscience ordinaire, qui jusqu'ici a provoqué, grâce aux contradictions, le passage à d'un niveau à un autre, ne résulte pas en une contradiction d'où le caractère de l'État comme imposé par la perspective transsubjective. Ce sera l'échec du principe de l'immanence.

**a) La nouvelle perspective du développement  
phénoménologique : Les relations substantielles**

Dans la moralité objective, la perspective transsubjective trace le cheminement de la conscience ordinaire qui découvre les fondements essentiellement sociaux de sa liberté<sup>1</sup>. Selon Rose, l'unité tant recherchée dans les sphères antérieures ne se constitue plus en un telos à atteindre mais est plutôt affirmée comme présente<sup>2</sup>. On propose que cette unité est affirmée par le philosophe et est vécue par les sujets mais qu'une fois de plus, les perspectives sont divergentes quant au contenu de cette unité. On propose qu'il s'opère un rapprochement des perspectives dans la moralité objective mais qu'une différence fondamentale et potentiellement insurmontable est présente dès le départ. Celle-ci se situe au niveau de la perception de ce qui constitue ce que Hegel nomme la «substance». C'est l'insistance sur la présence de cette substance qui équivaut à l'affirmation de l'unité dont parle Rose. Dès les premiers paragraphes de la moralité objective, Hegel insiste sur cet élément<sup>3</sup>.

L'affirmation de la présence de cette substance est le résultat selon Brudner d'un changement de signification de la volonté générale. Il comprend l'ordre éthique ou la substance comme le produit d'une volonté qu'il nomme supra-individuelle et donc indépendante de la volonté et de la pensée proprement individuelle<sup>4</sup>. La relation entre la substance et l'individu que semble proposer Brudner est formelle et revêt un aspect hétéronome. On propose au contraire que l'ordre éthique ou substance a une relation beaucoup plus concrète et réelle avec l'individu. Le passage où Hegel explique que les individus sont comme les moments de l'Idée ne doit pas être vu comme une relation d'extériorité mais profondément intérieure et intime. Voyons de plus près cette conception de substance et sa relation avec l'individu.

On peut comprendre la substance de la moralité objective comme le contexte social comprenant les loi et les institutions, les valeurs ainsi que les coutumes<sup>5</sup> et les pratiques d'une communauté d'individus. C'est l'ensemble de ces éléments qui structure, au plus profond d'eux-mêmes, les individus. C'est dans cet ensemble qui à la fois structure et est structuré par les individus que ceux-ci

retrouvent le fondement de ce qu'ils sont, de leur être, de leur liberté. Cet ensemble c'est l'esprit, la substance, un tout indissociable. On ne peut comprendre l'individu sans lui, comme l'ont démontré les sphères du droit abstrait et de la moralité subjective. Le tout que constitue la substance comme «essence»<sup>6</sup> de l'individu comprend les moments de la subjectivité et de la particularité qui sont tous les deux satisfaits dans l'ensemble. La découverte à laquelle procède la conscience ordinaire dans cette sphère est celle des différentes formes que revêt la substance, les différentes manifestations dans lesquelles elle reconnaît sa liberté, où ses divers moments sont réalisés.

### **b) La famille**

C'est au niveau des relations intersubjectives que se situe avant tout le côté vécu concret de la substance par les sujet. Dans sa discussion de la famille, Merold Westphal résume fort adéquatement la relation proprement éthique chez Hegel. Il l'explique ainsi :

«Neither in isolated self-sufficiency nor in contractual interdependency [...] does this kind of relationship exist and it is only in such ethical relationships, and thus in community, that true human selfhood and freedom are achieved»<sup>7</sup>.

La famille constitue le premier moment où la substance est vécue par le sujet. C'est en elle que sont confirmés initialement sa liberté et son savoir objectif de soi. Hegel explique la famille comme «substantialité immédiate de l'esprit» qui «se détermine par son unité sentie»<sup>8</sup>. C'est dans la famille que se manifeste avant tout la «substantialité» ou encore les relations et les formes d'intersubjectivité qui sont les structures fondamentales dans la formation de l'individu. C'est par l'intermédiaire de l'amour que l'individu comprend sa réalité comme membre de la famille, première manifestation et réalisation de sa liberté. Cette réalisation de la liberté revêt trois aspects dans la famille : Le mariage; les biens de la famille; la dissolution de la famille.

C'est dans le mariage que les parties «gagnent leur conscience de soi substantielle» qui équivaut à leur «libération»<sup>9</sup>. La conscience de soi de chacun est confirmée dans l'autre et la libération est celle qui s'opère vis-à-vis des passions et des instincts. C'est l'amour, le «lien spirituel», qui permet ce que Merold Westphal appelle une double libération dans le mariage<sup>10</sup>. La libération de l'égoïsme que permet le mariage retrouve, selon Westphal, son pendant dans

l'État<sup>11</sup>. On verra que cette libération que représente l'État est vue comme telle par le philosophe et non par les sujets. La conception de Westphal ne fait pas la distinction que l'on propose entre le vécu des sujets et le point de vue du philosophe.

La discussion de la fortune familiale comme deuxième manifestation de la substance dans l'idée de famille révèle l'élément profondément intersubjectif et donc communautaire du substantiel. Hegel explique que le besoin et le désir de l'élément particulier sont transformés, dans le contexte intersubjectif de la famille en «prévoyance et en acquisition pour un être collectif» qui se révèle «quelque chose d'objectivement moral»<sup>12</sup>.

Si le mariage permet l'élévation de la subjectivité des parties au-dessus des passions et au-delà de leur égocentrisme, il n'en demeure pas moins essentiellement le domaine du sentiment. Les liens substantiels du mariage sont avant tout «intérieurs» mais se manifestent de façon concrète dans les enfants comme fruits de l'union<sup>13</sup>. L'éducation des enfants joue un rôle central dans la dissolution de la famille, dernière manifestation de cette idée.

L'éducation des enfants revêt de façon immédiate la même intériorité<sup>14</sup> de la substance que ce qui se retrouve dans le mariage. Ce qui constitue la dissolution «morale» de la famille nous dit Hegel est que les enfants ont été «élevés à la personnalité libre» qui se traduit en reconnaissance juridique et dans la capacité de fonder à leur tour une famille<sup>15</sup>. La dissolution de la famille annonce le passage à une sphère où la particularité domine, où le subjectif devient principe : C'est la société civile.

On peut proposer que l'étape est significative du côté de la conscience phénoménale en ce que le sujet s'élève au-dessus de la certitude de la moralité subjective. C'est une élévation préliminaire car elle se limite à un groupe relativement restreint de sujets dans la famille. La confirmation objective de la certitude de soi, de la liberté, franchit dans la famille sa première étape. Les liens intersubjectifs immédiats de la famille constituent la première manifestation de cette confirmation objective de la liberté du sujet. Le sujet accède dans famille à la certitude véritable, à une forme concrète du bien.

### c) Transition de la famille à la société civile

La dissolution de la famille engendre la perte de l'immédiateté de l'élément substantiel. La multiplication des familles amène la dominance de la particularité en ce que celles-ci «se comportent en général comme des personnes concrètes indépendantes et, par conséquent, sont dans une relation extérieure entre elles»<sup>16</sup>. Le résultat de cette multiplication est que la substantialité au sein des familles, la présence de liens intersubjectifs constitutifs des individus, demeure en elles et revêt l'aspect particulier. Il se produit un cloisonnement de la substance morale objective dans les familles dont les relations deviennent telles celles entre personnes particulières. Hegel décrit la transformation ainsi pour le philosophe :

«En d'autres termes les moments, liés dans la famille comme idée morale, objectif qui est encore dans son concept, doivent être libérés par ce concept pour acquérir une réalité indépendante. C'est le degré de la différence. Exprimé d'abord abstraitement, cela donne la détermination de particularité, laquelle a pourtant un rapport à l'universel. Mais dans ce rapport, l'universel est seulement la base intérieure et par suite, il n'existe que d'une manière formelle et ne faisant qu'apparaître dans le particulier.»<sup>17</sup>

Pour la conscience ordinaire, la transformation équivaut à ce qu'elle

obtient la confirmation objective de sa certitude seulement dans la famille. Le sujet n'a donc pas de confirmation objective de sa certitude à l'extérieur de sa famille. Le résultat de cet isolement de l'élément substantiel au sein de la famille et sous forme de sentiment intérieur chez l'individu, est le cadre social interactif entre particuliers. C'est la «région phénoménale de cette moralité», c'est le domaine de la société civile<sup>18</sup>.

En termes du rapprochement des perspectives transsubjective et intersubjective cette transition est centrale en ce qu'elle dévoile une différence fondamentale et on propose irréconciliable entre ces points de vue. Concrètement, c'est la différente signification que ces perspectives accordent à la substance. On a vu dans la moralité subjective que la recherche du bien s'était révélée pour la conscience phénoménale comme le besoin de confirmation objective de la certitude subjective. La substance se révèle pour la conscience phénoménale comme cette confirmation, que ce soit sous forme de mariage ou de coutumes. C'est dans les relations intersubjectives qui sont constitutives des sujets que ceux-ci reçoivent la confirmation de leur certitude et donc de leur liberté de

façon immédiate dans la famille. On propose que cette confirmation sera aussi disponible aux sujets dans la société civile sous forme d'objectivité relative. Celle-ci aura donc l'allure de substance pour la conscience ordinaire. Elle y trouvera une confirmation satisfaisante pour elle bien que différente que celle retrouvée dans la famille. C'est cette confirmation dans la société civile qui donnera à l'État l'aspect d'une simple extension de la société civile. C'est donc dire que la distinction qu'opère la perspective transsubjective entre la société civile et l'État aura l'aspect de quelque chose d'imposé pour la conscience phénoménale.

#### **d) La société civile**

Le domaine de la société civile<sup>19</sup> est le lieu où s'opère la satisfaction de la particularité individuelle. La personne présentée dans le droit abstrait est ici reprise mais un contexte social est maintenant fourni. Le contexte social est celui d'une économie de marché, la détermination universelle de la réalisation du particulier<sup>20</sup>. C'est dans ce domaine que

«le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de

l'individu sont mêlés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous, qu'ils se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que dans cette liaison. On peut appeler ce système d'abord l'État externe, l'État du besoin et de l'entendement»<sup>21</sup>.

C'est donc le particulier qui domine par rapport à l'universel du substantiel. Dans ce domaine, le particulier s'élève à l'universalité «dans laquelle seulement il trouve sa vérité et la légitimation de sa réalité positive»<sup>22</sup>. C'est sous forme d'universel que la particularité cherche et trouve sa «permanence»<sup>23</sup>. Cette vérité et cette permanence exigent des individus particuliers une soumission à des formes universelles de «savoir», de vouloir et d'agir qui ont l'effet de les transformer en «anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble»<sup>24</sup>. Le processus de formation de la conscience ordinaire reçoit dans le cadre de la société civile le nom de culture. C'est par cette formation, laquelle se constitue avec les éléments de la société civile, que la conscience ordinaire doit s'élever à l'universalité formelle de la subjectivité particulière<sup>25</sup>. Ce qui permet de façon concrète cette élévation sont les formes universelles formelles qui se manifestent dans la société civile grâce à l'entendement<sup>26</sup>.

La particularité devient donc le principe universel de la société

civile. Celle-ci révèle une dépendance mutuelle qui revêt l'aspect immédiate de normes et de règles auxquelles les individus doivent se soumettre afin d'exercer leurs droits en tant que particuliers. La dépendance mutuelle s'intensifie dans le système des besoins, premier moment de la société civile. C'est la forme immédiate de la liberté qui est ici satisfaite<sup>27</sup>.

Le système des besoins révèle un «reflet de rationalité»<sup>28</sup>. La satisfaction des besoins est liée de façon indirecte à cette même satisfaction chez d'autres particuliers. La conscience ordinaire perçoit ces relations comme rationnelles et donc universelles. Pour la perspective transsubjective, ceci n'est pas le domaine de la raison, c'est celui de l'entendement. L'«apparence de rationalité»<sup>29</sup> du système des besoins est le résultat du travail de l'entendement, du «facteur de conciliation de cette sphère»<sup>30</sup>. Hegel dénonce donc l'illusion dans laquelle se trouve, par le travail de l'entendement, la conscience ordinaire. On peut donc proposer que pour la conscience ordinaire, le système des besoins revêt l'aspect de la rationalité et donc d'une certaine objectivité. Cette objectivité est relative pour la perspective transsubjective.

Le système des besoins, de par la croissance et la diversité de ceux-ci, donne naissance à un cadre social concret sous la forme d'un système économique. Hegel l'explique ainsi :

«L'abstraction qui devient un caractère des besoins et des moyens [...] devient aussi une détermination des relations réciproques des individus. L'universalité, qui est ici le fait qu'on se reconnaît les uns les autres, est le moment où l'universel fait des besoins, des moyens et des modes de leur satisfaction, dans leur isolement et dans leur abstraction, quelque chose de concret en tant que social.»<sup>31</sup>

Ce cadre social amène à son tour une autre série de besoins. C'est sous forme de «besoin social» que se manifestent les liens initiaux qui unissent les sujets, tels le besoin de se savoir égal à autrui et celui de s'en démarquer<sup>32</sup>. Hegel explique le besoin social comme l'unité du besoin immédiat et du besoin spirituel, ce dernier étant le produit direct de la présence du sujet dans un contexte social. Ce moment revêt l'«aspect de libération»<sup>33</sup>, une libération des besoins immédiats et des désirs. Cette libération est cependant illusion car le fondement du besoin spirituel est produit de l'opinion. Hegel explique que la seule vraie liberté est dans «la réflexion du spirituel en lui-même, dans sa distinction d'avec la nature et dans son action réfléchie sur elle»<sup>34</sup>. La libération que présente le besoin social est

seulement «formelle» en raison de l'origine singulière des buts<sup>35</sup>.

La satisfaction des divers besoins particuliers s'opère de façon immédiate dans le travail<sup>36</sup>. Le caractère formateur du travail que suggère Hegel, à la fois pour l'individu particulier et l'ensemble social dans lequel il se trouve, est révélé dans la discussion de la «culture théorique». Hegel l'explique comme

«[...] non seulement un ensemble varié de représentations et de connaissances, mais aussi une mobilité et une rapidité des représentations et de leur enchaînement, la compréhension de relations compliquées et universelles, etc. C'est la culture de l'esprit en général et aussi du langage. La culture pratique par le travail consiste dans le besoin qui se reproduit lui-même et dans l'habitude de l'occupation en général. Elle consiste aussi dans la limitation de l'activité par la nature de la matière, par la volonté des autres, ce dressage faisant gagner l'habitude d'une activité objective et de qualités universelles»<sup>37</sup>.

Il poursuit dans sa discussion de la «richesse» :

«Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'appétit subjectif se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres. Il y a médiation du particulier par l'universel, mouvement dialectique qui fait que chacun en gagnant, produisant et jouissant pour soi, gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres.»<sup>38</sup>

Le travail permet donc une formation et une culture au niveau individuel mais aussi à un niveau collectif<sup>39</sup>. Lorsque Hegel parle de la limitation de l'activité par la volonté des autres et de la

formation de l'esprit en général, il révèle la présence de liens fondamentaux entre sujets. C'est sur la bases des ces liens que se produit le rassemblement et la différenciation de la société en «groupes généraux»<sup>40</sup>. C'est la division de la société en classes.

C'est dans les classes, que Hegel divise en substantielle, réfléchissante et universelle, qu'une certaine confirmation de soi de l'individu, de la certitude subjective se produit<sup>41</sup>. C'est en elles, nous dit Hegel, que la subjectivité particulière «trouve son droit, son mérite et son honneur» et que ceci revêt la «forme d'une oeuvre de la volonté»<sup>42</sup>. C'est même seulement en se faisant membre d'une classe que l'on obtient la confirmation de soi dans la reconnaissance mutuelle. Hegel l'explique ainsi :

«L'individu ne se donne une réalité que s'il entre dans l'existence, c'est-à-dire dans la particularité définie; donc il doit se limiter exclusivement à une sphère particulière du besoin. Dans ce système, la disposition morale objective consiste dans la probité et dans l'honneur professionnels grâce auxquels on fait de soi un membre d'un élément de la société civile par une détermination individuelle, par son activité, son application et ses aptitudes. C'est en tant que tel qu'on se conserve et ce n'est que par l'intermédiaire de l'universel qu'on pourvoit à sa vie et qu'on est reconnu aussi bien dans sa représentation que dans la représentation d'autrui.»<sup>43</sup>

L'individu se reconnaît donc dans un des éléments du cadre social

dans lequel il se trouve. C'est par rapport au groupe qu'il définit en partie ce qu'il est. Sa définition première de soi demeure cependant subjective et déterminée par ses besoins particuliers. La classe revêt donc l'aspect ultime d'un moyen ou encore d'un instrument pour la réalisation des buts particuliers.

L'individu reçoit la confirmation partielle de ce qu'il est, d'une certitude de soi dans une autre série de structures de la société civile. La manifestation de sa liberté sous la forme abstraite de la propriété est confirmée dans la protection et la sécurité que fournit la juridiction<sup>44</sup>.

Les contradictions déjà soulevées dans le domaine du droit abstrait<sup>45</sup> reçoivent leur résolution en société civile dans un système de droit sous forme de juridiction. Hegel explique que c'est

«[...] la culture qui donne l'existence au droit. Alors il est quelque chose de connu, de reconnu, et de voulu universellement et il reçoit la validité et la réalité objective par la médiation de ce savoir et de ce vouloir»<sup>46</sup>.

L'universalité formelle à laquelle s'élève la particularité dans la société civile reçoit donc sa confirmation dans une structure reconnue et valide<sup>47</sup>. La manifestation concrète du droit dans la société civile, cette reconnaissance de ce qui est substantiel et

rationnel dans ses membres, soit leur activité et leur volonté<sup>48</sup>, se situe dans la loi<sup>49</sup>. L'union que fournit la juridiction dans la société civile demeure cependant formelle. La relation entre les particuliers et l'universel est unilatérale et n'implique pas de façon directe d'autres particuliers. Le droit sous forme de juridiction est donc lui aussi en dernière instance, un moyen et un instrument. C'est ce système qui va se révéler central dans la confirmation partielle des sujets. C'est en lui qu'ils reçoivent une protection et une garantie universelle de leur droit de propriétaire. C'est ici que la fixation en une forme unique et limitée de l'activité des sujets, sous forme de travail visant avant tout l'appropriation, reçoit sa confirmation.

Le droit sous forme de juridiction fournit la garantie de l'exercice de la volonté et de la liberté sous forme de propriété des sujets. Bien que le droit sous forme de juridiction s'étende à tous les membres de la société civile, il n'assure pas leur subsistance en tant que personne. La juridiction effective est dépendante de l'individu qui a déjà rendu concrète sa liberté dans la propriété. Elle le protège donc contre le crime. Le droit doit cependant s'étendre

non seulement à ceux qui ont déjà réussi à concrétiser leurs efforts et donc peuvent avoir été victimes de crimes, mais doit aussi rendre cette réalisation possible pour tous<sup>50</sup>. C'est le domaine de l'administration<sup>51</sup>.

L'administration vise avant tout l'élimination des «contingences» de la société civile qui empêchent l'accès à la propriété et la réalisation du bien-être du particulier<sup>52</sup>. Cette protection du particulier s'étend aux organisations sociales, ces «institutions d'usage commun» et «l'administration et la réglementation du travail»<sup>53</sup>. L'administration a aussi comme tâche de veiller à ceux qui, de par la contingence de leur situation, sont incapables de subvenir à leur subsistance. C'est en tant que «famille» de l'individu détaché de sa famille naturelle que la société civile a le devoir de veiller aux bien-être des pauvres<sup>54</sup>. L'administration doit également tenter d'équilibrer le fardeau croissant à la fois des riches et pauvres dans la société civile en ayant recours au commerce extérieur et à la colonisation<sup>55</sup>. Ce sont donc les formes universelles de la société civile que tente de préserver l'administration<sup>56</sup>.

Dans la société civile, la conscience ordinaire est sujette aux règles du marché libre et c'est seulement dans l'administration qu'elle obtient une certaine protection<sup>57</sup>. La protection est cependant axée sur la préservation du principe de base de ce marché libre : la particularité de la volonté et la réalisation de la liberté dans la propriété. Les institutions en tant qu'universels, ont donc toujours un aspect instrumental, subordonné au particulier.

C'est dans la corporation que le sujet retrouve une certaine universalité plus concrète<sup>58</sup>. Malgré l'identité partielle que permettent les différentes formes d'interaction de la société civile, celle-ci n'est toujours que formelle, étant donné le caractère particulier des buts à atteindre. Ce que la corporation fournit, c'est un but commun qui est en même temps un but individuel ou particulier<sup>59</sup>. L'universel n'a donc plus l'aspect d'un simple instrument de la réalisation du particulier. Hegel explique que

«[...] la particularité elle-même prend comme but et objet de sa volonté et de son activité l'universel immanent en elle [...]»<sup>60</sup>.

C'est dans la classe industrielle que Hegel situe la corporation. Son rôle est telle une «famille» pour ses membres qui sont reconnus

autrement qu'à travers leurs ressources et leur succès<sup>61</sup>. C'est en elle que, pour la première fois, l'individu reçoit une confirmation objective de sa certitude de par son association à autrui qui n'est plus une universalité formelle mais bien réelle dans la conscience d'un bien collectif<sup>62</sup>. La corporation constitue pour Hegel la deuxième racine de l'État dans la société civile, la famille étant la première<sup>63</sup>. Bien que la corporation unisse le particulier et l'universel réel sous forme de but collectif, ce but demeure propre à un secteur économique d'où son aspect «limité et fini». C'est ici que Hegel introduit l'État comme fondement de la société civile et de la famille.

### Notes

1. Voir A.S. Walton, *Hegel : Individual Agency and Social Context*, in Hegel's Philosophy of Action, Lawrence Stepelevich et David Lamb eds., New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1983. pp. 75 - 92 pour une discussion du rôle de l'ensemble social dans le développement de l'individu.

2.1. Rose, op. cit., p. 51.

3. Philosophie du droit, § 144, p. 190.

4. Brudner, op. cit., note 32.

5. Philosophie du droit, § 151, p. 195.

6. Ibid., § 147, p. 191.

7. Merold Westphal, Hegel, Freedom, and Modernity, Albany, New York, State University of New York Press, 1992, p. 48.

8. Philosophie du droit, § 158, p. 198.

9. Ibid., § 162, p. 200.

10. Westphal, M., op. cit., p. 49.

11. Ibid., p. 51.

12. Philosophie du droit, § 170, p. 170.

13. Ibid., § 173, p. 208.

14. Ibid., § 175, pp. 209-210.

15. Ibid., § 177, p. 211.

16. Ibid., § 181, p. 216.

17. Ibid., § 181, p. 217.

18. Ibid., § 181, p. 217.

19. Voir James Schmidt, , *A Paideia For The "Burger Als Bourgeois": The Concept of Civil Society In Hegel's Political Thought*, History of Political Thought, 2, 469-493, hiver 1981, pour une discussion de l'usage que fait Hegel du terme «société civile» par rapports aux usages communs à son époque.

20. Philosophie du droit, § 183, p. 218.

21. Ibid., § 183, p. 218.

22. Ibid., § 186, p. 220.

23. Ibid., § 186, p. 220.

24. Ibid., § 187, p. 221.

25. Voir Raymond Plant, *Hegel on Identity and Legitimation*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 227 - 243, sur les conséquences d'une structure «individualiste» de la société. Les conclusions de Plant s'approchent de celle que l'on va proposer plus loin lorsqu'il sera question du renversement de l'immanence.

26. Philosophie du droit, § 187, p. 222.

27. Ibid., § 189, p. 223.

28. Ibid., § 189, p. 224.

29. Ibid., § 189, p. 224.

30. Ibid., § 189, p. 224.

31. Ibid., § 192, pp. 225-226.

32. ibid., § 193, p. 226.

33. ibid., § 194, p. 226.

34. ibid., § 194, p. 227.

35. ibid., § 195, p. 227.

36. ibid., § 196, p. 227.

37. ibid., § 197, p. 228.

38. ibid., § 199, p. 229.

39. Voir la discussion de la place qu'occupe le travail dans la culture dans G. Jarczyk, *Concept du travail et travail du concept chez Hegel*, Archives de philosophie, 48, jan.-mars 1985, pp. 21 - 36.

40. Philosophie du droit, § 201, p. 230.

41. La conception de classe est fort différente lorsque Hegel discute des sociétés de Rome et de la Grèce antique dans les écrits de jeunesse. Voir Georg Lukacs, The Young Hegel, Rodney Livingstone trad., Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1976, la section *The Republics of Greece and Rome*, pp. 43 - 57

42. Philosophie du droit, § 206, p. 233.

43. ibid., § 207, pp. 234-235.

44. ibid., § 208, p. 235.

45. ibid., § 209, p. 236.

46. ibid., § 209, p. 236.

47. ibid., § 210, p. 236.

48. Ibid., § 228, p. 253.
49. Ibid., § 213, p. 240.
50. Voir sur cette question F. Giroux, *Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile*, Philosophiques, 10, no. 2, 1983, pp. 361 - 375.
51. Philosophie du droit, § 230, p. 254.
52. Ibid., § 230, p. 254.
53. Ibid., §§ 235-236, pp. 256-257.
54. Philosophie du droit, §§ 238-241, pp. 258-259. Voir sur ce point R. Plant, in Pelczynski, op. cit.
55. Philosophie du droit, §§ 243-248, pp. 242-248.
56. Ibid., § 249, p. 264.
57. Pour une discussion des questions de justice sociale, voir H. S. Harris, *The Social Ideal of Hegel's Economic Theory*, in Hegel's Philosophy of Action Lawrence Stepelevich et David Lamb eds., New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1983, pp. 49 - 74.
58. Voir Klaus Hartmann, *Towards a New Systematic Reading of Hegel's 'Philosophy of Right'*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 114 - 136, pour une discussion des institutions dans une perspective qui les place dans un rapport de dépendance mutuelle et nécessaire selon le principe que Hartmann nomme "affirmativity".
59. Philosophie du droit, § 251, p. 265.
60. Ibid., § 249, p. 264.
61. Ibid., §§ 250-253, pp. 265-266.

62. ibid., § 254, p. 268.

63. ibid., § 255, p. 268.

#### IV L'ÉTAT OU LA DOMINANCE DE LA PERSPECTIVE TRANSSUBJECTIVE

La conscience phénoménale dans la moralité objective s'est vue confirmer de façon objective mais immédiate sa certitude de soi dans la famille. C'est en elle que la particularité s'est identifiée à l'universel réel. Si la société civile en général a amené la dissolution de cette unité et la perte de l'identification du bien collectif et particulier, c'est la corporation qui a permis une nouvelle unité, quoique fort limitée. C'est l'État qui est maintenant censé fournir l'unité manquante à la société civile. C'est dans les formes institutionnelles de l'État que les individus doivent trouver la confirmation objective de leur certitude subjective. Ce qu'ils sont comme sujets doit être confirmé au sein de structures au sein desquels il se reconnaissent. L'État doit devenir, comme la corporation, l'endroit où le sujet n'a plus à démontrer sa valeur par ses possessions et ses richesses. On reprend ici le passage cité dans l'introduction qui résume la relation entre l'individu et l'État :

«L'État est la réalité en acte de la liberté concrète; or, la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi (dans les systèmes de la famille et de la société civile), en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissent consciemment et

volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final.»<sup>1</sup>

La difficulté que pose l'État pour la perspective intersubjective, pour la conscience ordinaire, est la façon dont celle-ci accède aux institutions étatiques. Posé autrement, quelle contradiction de la société civile exige un passage à l'État? On propose que les institutions étatiques demeurent inaccessibles pour la conscience phénoménale. L'inaccessibilité est fondée avant tout dans la structure de l'intersubjectivité<sup>2</sup>.

### **a) La structure de l'intersubjectivité**

Si la société civile fournit les façons dont est satisfaite l'individualité personnelle fondée dans la particularité subjective, elle n'établit pas une base d'interaction substantielle qui suffise à fonder un État. Malgré les tensions et les contradictions de la société civile, la conscience ordinaire ne peut s'élever au dessus des formes sociales qui visent la satisfaction du particulier. C'est donc dire qu'aucune contradiction n'est suffisamment importante pour la conscience phénoménale pour la pousser au delà des formes à travers lesquelles elle se comprend. La transformation nécessaire au niveau

de la conscience ordinaire afin qu'elle trouve dans l'État sa substance est donc absente de la société civile. L'État revêt donc l'aspect d'un prolongement de la société civile, faute de transformation de la conscience phénoménale.

On propose que l'absence de transformation significative est le résultat, suivant la conception que propose Moggach, de l'adoption chez Hegel d'une forme limitée de l'action humaine<sup>3</sup>. C'est la vision du travail comme moyen d'appropriation qui empêche la formation d'un terrain où peut se produire une transformation de la conscience phénoménale. Moggach l'explique ainsi :

«[...] in the Philosophy of Right, Hegel does absolutise a particular social configuration [...]. While [...] Hegel inextricably links the process of recognition and intersubjectivity to a material interchange with nature, he constricts the form of this interchange. Individual action in the world assumes the form of possessive-individualist appropriation. In the dialectic of the will, willing must externalise itself in the medium of objective nature, but is indifferent to the form which this externalisation assumes. The universality of the will, the negative, abstractive capacity of subjects to withdraw their will from any given product and reassert it in another, becomes the formal condition for the exchange relation. It founds the sphere of abstract right, in which recognition is first located. The moment of producing goods is thus formally subordinate to the exchange of commodities, or at best figures as one means of private appropriation of nature; individuals are recognised as owners and as agents of exchange, not as producers»<sup>4</sup>.

C'est donc une caractéristique de la manifestation de la volonté, soit sa capacité de s'abstraire, qui est figée et rendue absolue. L'effet est que son caractère de transformateur de la finitude et donc interactif, et potentiellement intersubjectif dans la réalisation de projets communs, s'efface vis-à-vis de son caractère d'abstraction. Le résultat dans la Philosophie du droit est que les liens que permet le travail deviennent des conditions nécessaires à l'exercice du caractère d'abstraction de la volonté individuelle et non des liens d'interaction dans la réalisation de buts partagés. Une insistance sur le caractère productif de la volonté permettrait la position de projets partagés comme production commune dans laquelle les individus pourraient se reconnaître. C'est la manifestation de la volonté comme expression de soi, donc libre de façon concrète et positive, qui dominerait et non l'aspect négatif de l'universel de l'abstraction qui demeure sans substance.

On propose que la conscience ordinaire trouve une satisfaction partielle dans les institutions de la société civile, dans l'universalité formelle de l'économie de marché. Ce sont les liens fondés dans le travail instrumental tracés plus haut qui fournissent

à la conscience subjective une confirmation partielle quoique illusoire de sa certitude. C'est dans les formes concrètes des classes et de la juridiction, formes objectives des relations facilitant l'appropriation, que la conscience reçoit la confirmation de sa certitude. C'est le particulier et la subjectivité qui reçoivent le «plein développement et la reconnaissance de leur droits pour soi [...]»<sup>5</sup>.

Pour la perspective transsubjective, cette économie de marché nécessite la présence d'un État. Pour la conscience phénoménale, cet État en est soit une continuation soit y pose des entraves, mais n'en est pas la condition d'existence. C'est la même idée d'autonomie de l'économie de marché et donc du droit abstrait qui est suggéré par Rose et Brudner. Rose l'explique comme l'illusion de l'universel<sup>6</sup> alors que Brudner propose une différenciation au sein de l'unité éthique de l'État qui pose la sphère de la société civile et donc l'individu isolé comme principe fondateur<sup>7</sup>. Pour Moggach, l'État pose une identité abstraite des individus comme citoyens au dessus et tout à fait détachée des intérêts privés<sup>8</sup>.

Bien que l'on propose que cette structure de l'intersubjectivité soit à l'origine de la séparation entre les perspectives retracées ici, l'analyse que propose David Kolb de la Philosophie du droit, qu'il explique par rapport à la Logique, révèle un autre aspect de l'isolement des perspectives. Ce que semble suggérer Kolb est que la méthodologie de la Logique comporte une lacune qui explique la difficulté posée par la transition entre la société civile et l'État.

#### **b) La difficulté transsubjective**

Kolb propose que le mouvement du concept que l'on retrouve dans la Logique, celui qui unit l'universel, le particulier et l'individuel dans le même mouvement, dans la même totalité, explique la relation des différentes sphères de l'État et leurs transitions<sup>9</sup>. Il explique que la division conceptuelle entre le particulier et l'universel formel est possible seulement en raison de l'unité totale du concept qui est posée. Les divisions qui, en retour, apparaissent dans la société civile, sont possibles seulement grâce à l'unité posée de l'État<sup>10</sup>. C'est au sein de cette société civile que l'individu est laissé libre de satisfaire ses besoins. Cette liberté permet une satisfaction et une

réalisation des désirs et des projets individuels. L'élément de base de l'unité formelle, soit la satisfaction de l'individu particulier n'est pas, selon Kolb, la liberté que recherche Hegel pour le sujet moderne. Il doit y avoir une plus grande liberté vis-à-vis des désirs et des projets individuels. Le sujet doit avoir un mode de vie à la fois rationnel tout en demeurant absolument libre<sup>11</sup>. Kolb présente ainsi les critères qui guident la recherche de l'unité que propose Hegel :

«For there to be full self-determination there has to be something in the self that can serve as a measure and be actualized in a free decision. Yet that something within us must be more than a contingent fact about us. It must be both our own and also valid in a noncontingent way. Hegel agrees with Kant in calling this intimate but universally valid something within freedom "rationality." Without some rational guidance at one with our deepest selves, our choices cease to be ours in the special sense needed to separate freedom as our *own* acts from random acts that happen to happen within us.»<sup>12</sup>

La rationalité doit être cherchée dans les médiations de l'universel, du particulier et de l'individuel à travers lesquelles les sujets existent<sup>13</sup>. Selon Kolb, la rationalité se trouve dans les médiations des éléments de la totalité et donc dans les diverses sphères d'interaction à travers lesquelles les sujets se réalisent, se connaissent et se reconnaissent. Il ne s'agit pas d'une prise de conscience individuelle de l'existence de la totalité mais de saisir

ma place au sein des structures de reconnaissance mutuelle<sup>14</sup>. C'est le mouvement du syllogisme qui fournit les détails du mouvement de l'absolu où chaque élément est à son tour médiation<sup>15</sup>.

Dans l'État, les moments du concept sont présents sous la forme suivante : l'universel est l'ensemble de la société; le particulier sont les désirs et les tendances de chacun; et l'individuel est le sujet indépendant, la personne<sup>16</sup>. Kolb propose qu'il y a médiation de chacun des trois moments tour à tour, sans que l'un ou l'autre domine, dans chacune des sphères de la société civile et de l'État. La présentation des médiations traite, en premier lieu, du particulier comme unité de l'individuel et de l'universel dans la société civile. Ceci prend la forme des besoins et des désirs qui amènent l'individuel à participer dans le marché. Au niveau de l'État, la même relation prend la forme des désirs de l'individu qui sont conformes ou encore trouvent leur place dans un groupe social particulier<sup>17</sup>. La deuxième série de médiations présente l'individuel comme l'unité de l'universel et du particulier. Dans la société civile, elle prend la forme de décisions fondées sur les désirs et les tendances particuliers qui mène à une satisfaction individuelle et qui, en même

temps, contribuent à la formation de l'universel social. Le fondement de cet universel reste les lois économiques et le respect de la liberté d'autrui<sup>18</sup>. L'individuel comme médiation dans l'État est expliqué par Kolb de la façon suivante :

«[...] when the individual makes decisions based on his objective position in the community and the way of life he has adopted there, his will and actions bring about his own particular satisfactions, and his decisions also help make actual the articulated state based on each individual seeking the common good of all by seeking his particular good, which he knows to be rationally connected to the good of all.»<sup>19</sup>

La difficulté ici est à savoir comment on peut distinguer si l'action des individus contribue à la formation de l'universel social ou bien de l'universel de l'État? Il semble que ce soit dans le lieu ou encore l'espace de reconnaissance mutuelle dans l'État qui fasse la différence. C'est une référence aux structures sociales ou encore aux cadres à l'intérieur desquels un sujet agit qui dicte si en effet l'action posée vise le bien commun. Le problème ici est que le mode de vie objectif au sein de la communauté qu'a adopté le sujet est fondé sur la satisfaction de désirs et de tendances particulières et donc produit de la société civile. La même difficulté se présente lorsque l'universel est médiation de l'individuel et du particulier. Il semble que dans le cas de l'universel, c'est la nature du mode de

reconnaissance mutuelle qui change. Dans la société civile il est formel et dans l'État, substantiel. La façon dont la transformation du mode de reconnaissance s'opère reste obscur. Les mêmes actions posées pour les mêmes raisons par le sujet, d'un côté, dans la société civile et de l'autre, dans l'État, semblent être différenciées seulement grâce aux structures auxquelles s'identifie et s'associe l'individu. La question est de savoir comment ces structures substantielles viennent à se former et à changer le contenu et la volonté des sujets afin qu'ils agissent en ayant le bien commun comme objet de leur volonté. C'est la question de la transition et donc du développement immanent qui est une fois de plus posée.

Kolb dégage des tendances présentes dans la société civile qui sous-entendent l'existence d'une entité plus grande et plus complète : l'État. Il parle de la société civile comme étant capable de se transcender et de poser à partir d'elle-même l'État. Ces tendances ont comme caractéristique centrale la création de liens qui élèvent les sujets au-delà de leur particularité. C'est l'aspect communautaire qui est développé. Les deux tendances les plus importantes sont, selon Kolb, la création de groupes sur la base de

professions et sur la base de la fonction dans l'ensemble, de la place qu'elles occupent. Ce sont les corporations et les classes. Ces groupes, selon Kolb, ont deux rôles : ils répondent aux besoins individuels tout en étant rationnels du point de vue de l'État<sup>20</sup>. La rationalité de ces divisions au sein de la société civile vient du fait qu'elles reflètent les médiations de l'universel et les divisions permanentes de la division du travail<sup>21</sup>.

Dans son examen de l'État hégélien, Kolb en propose que la société civile n'échoue pas selon ses propres critères<sup>22</sup>. Le caractère rationnel de l'État n'est pas démontré aux sujets de la société civile. La question est à savoir de quelle façon le caractère rationnel de l'État peut-il être un bien objectif accessible à tous les sujets qui selon Kolb, sont satisfaits dans l'universel social de la société civile. Kolb conclut que l'État hégélien ne peut en aucune façon garder les sujets de la fausse conscience<sup>23</sup>. Les sujets ne peuvent pas savoir si l'État est rationnel. Il n'y a aucun moyen de rendre l'État objectif, de le rendre un bien rationnel afin qu'il soit voulu par les sujets de la société civile à la fois comme leur bien particulier et le bien de tous.

L'assignation d'une conception plutôt utilitariste du bien, semblable à celle que propose Brudner, amène Kolb à négliger ce que l'on propose être, suivant Moggach, la raison première du caractère inaccessible de l'État, soit la structure des sujets de la société civile. Il cherche l'explication, par suite de son recours au mouvement de la Logique comme cadre explicatif, dans une lacune méthodologique.

Malgré l'insistance de Kolb quant au caractère immanent de la Logique, il semble à première vue que la présentation des catégories du concept, à la lumière des sphères de l'État moderne va à l'encontre de ce principe. Présenter une explication des catégories à l'aide de déterminations spécifiques de ces mêmes catégories suggère une connaissance préalable des déterminations spécifiques. La réponse de Kolb à cette objection nous rappelle à une conception totale de la Logique. Kolb explique que ce que vise Hegel n'est pas l'application d'un cadre explicatif à un contenu particulier. Hegel est persuadé d'avoir résolu la difficulté posée lorsque le monde est pensé en termes de forme et de contenu. Pour lui, la logique est la

fondation, elle est présente partout comme l'unité de la forme et du contenu. Il ne s'agit pas d'une ontologie sur laquelle sont construites les déterminations particulières. Il s'agit des conditions de bases pour qu'il y ait pensée, quelle qu'elle soit. La discussion d'institutions sociales, politiques et économiques vise à révéler leurs structures rationnelles. Il n'y a pas de point de départ à partir duquel on explique la réalité mais une totalité déjà donnée qu'il importe d'élucider. Ce qui permet cette élucidation c'est une prise de conscience des conditions d'existence de la pensée, prise de conscience qui se produit dans des conditions historiques particulières. Kolb décrit le moment de la prise de conscience de la façon suivante :

«We have to be in a spatio-temporal world, to have bodies exhibiting sufficient organic unity, and we have to be in a certain historical situation with certain purified modes of mutual recognition allowing us to think about ourselves in new ways. History must have developed structurally to the point where it both exemplifies and allows us to perceive the logical forms in their completeness. The concrete totality in which we come to presence is already differentiated by the time when we can conceive the task of tracing its differentiations; we do not have to think up or think out the differentiated content on our own.»<sup>24</sup>

Qu'en est-il donc alors de la manoeuvre de Kolb pour expliquer les catégories du concept à partir des sphères de l'État moderne ?

S'agit-il d'une contradiction avec le principe d'immanence de la Logique ? Il semble que non étant donné la façon dont la Logique est présentée. Suggérer une contradiction ici sous-entend une distinction entre la forme et le contenu, contradiction nous dit Kolb, que Hegel a éliminé<sup>25</sup>. Les éléments qui sont présentés pour faciliter la compréhension des catégories ne sont pas extérieurs à celles-ci mais sont une des formes qu'elles prennent dans la finitude. On peut donc dire que les catégories sont, à la limite, expliquées à partir de certaines de leurs déterminations et donc à partir d'elles-mêmes. On peut proposer que cette première difficulté est effacée par l'interprétation donnée à la Logique.

Kolb explique que le développement logique sous-tend les transformations principales de la transition de la société civile à l'État et que toute imprécision dans ce processus logique se manifestera dans la Philosophie du droit lorsqu'il sera question de détails<sup>26</sup>. Kolb explique la difficulté ainsi :

«But just as it is unclear in detail how the logical sequence is to proceed, so it is unclear what would count as a conclusive justification of detailed political and social institutions in terms of the larger movement within the *Philosophy of Right*. [...] As in the logical sequence, the overall movement and the detailed movements are not connected closely enough, and this

makes the overall movement, the purported absolute form, itself something particular.»<sup>27</sup>

Le problème se situe dans la structure ou encore dans forme de la présentation de la Logique, fondement conceptuel de la Philosophie du droit. Kolb souligne la difficulté ainsi :

«The larger movement itself is supposed to be derived within the logical sequence; there are supposed to be no external criteria. But if we cannot be sure just how the details of the sequence are to go except by presupposing the larger motion, then Hegel has failed to achieve the desired necessity.»<sup>28</sup>

On retrouve la même idée dans la critique que fait Stanley Rosen. C'est dans le rejet de l'intuition intellectuelle de la part de Hegel, que ce soit celle des Grecs ou encore celle de Fichte et Schelling, que Rosen situe son objection centrale vis-à-vis de la Logique et du projet hégélien en général.

L'intuition intellectuelle des Grecs, celle qui conçoit des formes pures dégagées de toute détermination et dont l'observation est la plus digne entreprise humaine, est rejetée par Hegel comme étant purement subjective<sup>29</sup>. Hegel réserve le même sort à l'intuition intellectuelle de Fichte et de Schelling<sup>30</sup>. C'est dans l'intuition intellectuelle que ces derniers cherchent à surmonter le dualisme entre esprit et finitude maintenu par Kant tout en conservant une liberté morale absolue. Chez Fichte, c'est toute la finitude qui est

posée par l'ego transcendantal et qui est par la suite subsumée. C'est par cette subsumption que l'ego affirme sa liberté absolue. Le problème auquel cette conception fait face est le même que chez Kant. Il doit y avoir division entre la finitude et l'ego afin que la liberté se réalise<sup>31</sup>. Le processus est donc sans fin et le but qu'est l'unité de la finitude et de l'esprit devient un devoir-être, un *Sollen*.<sup>32</sup> Rosen propose également que l'unité recherchée ne peut être pensée mais seulement sentie<sup>33</sup>. En faisant de l'ego transcendantal la source de toutes les déterminations de la finitude ainsi que le siège de la liberté morale absolue, ces auteurs s'isolent à jamais de l'unité recherchée. La solution au problème de l'unité de l'esprit et de la finitude, et pour reprendre la terminologie de Rosen, de la forme et du contenu, que propose Hegel, se situe dans la présentation discursive du Tout, de l'Absolu comme l'ensemble de l'activité de la pensée<sup>34</sup>. Rosen explique que l'assignation de formes à la finitude, l'exercice de la pensée dans le monde est assimilée à la présentation discursive chez Hegel<sup>35</sup>. Il ne peut donc y avoir pensée sans discours, sans présentation discursive<sup>36</sup>. Rosen explique que Hegel expose l'ensemble de l'activité de l'intuition intellectuelle. Il note que cette dernière masque sa vérité par le fait même de son activité.

La recherche de l'unité est masquée par l'attention prêtée aux déterminations partielles. C'est la recherche de l'ensemble dans l'examen isolé de ses parties constituantes.

Rosen voit donc la solution du problème dans la présentation discursive de l'ensemble de l'activité de l'assignation de formes, de l'activité de la pensée. Il note cependant qu'il reste la question de l'indépendance de cette logique discursive. C'est là le point central de sa critique, point sur lequel il rejoint l'objection de Kolb. Rosen explique que Hegel rejette l'analyse discursive dont le point de départ est une forme issue de l'intuition. C'est cette forme initiale qui guide le projet dans son ensemble. Rosen nous dit que Hegel croit avoir échappé aux difficultés de l'analyse discursive, qui ne peut être que partielle, en fournissant une présentation discursive de l'ensemble. La difficulté demeure cependant, à savoir pourquoi une séquence de raisonnement logique est placée avant ou après une autre. Rosen explique que la présentation du Tout, de l'Absolu, comporte plusieurs étapes ayant leur propre place au sein de l'exposé. La certitude qu'une étape est proprement placée au sein de l'ensemble du raisonnement est assuré par l'Absolu. La seule façon

d'obtenir cette certitude cependant est de connaître l'Absolu avant son développement, de se replier sur la «vision» de l'auteur quant à la coordonnée ontologique d'une étape particulière<sup>37</sup>. Comme le note Rosen, Hegel affirme que l'on ne peut connaître que ce qui s'est déjà produit, ce qui est déjà visible pour nous. Rosen résume son objection ainsi :

*«[...] Hegel claims that the actual is brought into being by discourse, and by a discourse which can occur only after the actual presents itself.»<sup>38</sup>*

Pour Rosen, c'est seulement à l'aide de l'intuition intellectuelle que Hegel est en mesure d'offrir une présentation discursive du Tout<sup>39</sup>. Il propose donc que la Logique est un discours partiel<sup>40</sup>. Le discours total où encore la vision du Tout, demeure à jamais inaccessible pour le sujet humain.

Une vision de l'ensemble permettant la connaissance de l'ordre ontologique des étapes de développement trouve son corollaire dans la Philosophie du droit dans la vision de l'État comme condition de la liberté des sujets. On propose que dans la Philosophie du droit lue comme phénoménologie, la conscience phénoménale ne peut voir l'État comme distinct de la société civile, soit comme autre chose

qu'un domaine qui revêt l'aspect d'un instrument visant la satisfaction et la protection des intérêts privés, que grâce à une vision de l'ensemble dont seul le philosophe est en possession. Voir l'État comme autre que l'instrument de la volonté individuelle est produit non pas d'une conscience qui est au sein du processus social mais par une perspective transsubjective qui voit un universel immanent dans les sujets, une substance morale. Une telle vision de l'État est seulement accessible aux sujets par l'intuition intellectuelle que Hegel leur nie, se fiant seulement à l'immanence du développement.

Le rapprochement des perspectives que l'on a retracé se révèle donc comme un phénomène inconscient de la conscience phénoménale vers une vision fondamentalement subjective d'un ensemble social. En outre, on a vu que la perspective intersubjective était structurée de façon à empêcher toute structuration de liens permettant un passage à des formes institutionnelles comme le produit d'une volonté commune, la structuration d'une universalité substantielle. La perspective transsubjective a également révélé une difficulté qui rendait impossible pour les sujets une différenciation de la société

civile et l'État. Ce sont ces éléments, l'un du côté de l'intersubjectivité, l'autre du côté de la transsubjectivité, qui provoquent le renversement du principe d'immanence.

## Notes

1. Philosophie du droit, § 260, p. 277.
2. P. J. Steinberger, *Hegel's Occasional Writings : State and Individual*, Review of Politics, 45, avril 1983, 188 - 208, présente l'idée que l'État présenté dans le Philosophie du droit reprend certains dualismes caractéristiques des fragments politiques de Hegel. Il s'intéresse surtout à la préservation du principe de la transcendance comme unité de l'universel et du particulier.
3. Philosophie du droit, § 260, p. 277.
4. Douglas Moggach, The Claims of Intersubjectivity : On Habermas and German Idealism, article manuscrit, département Science Politique, Université d'Ottawa, août 1993, p. 20.
5. Philosophie du droit, § 260, p. 277.
6. Rose, op.cit., p. 88.
7. Brudner, op. cit., p. 163.
8. Moggach, Habermas and German Idealism, p. 21.
9. C'est dans le chapitre intitulé *Categories for Modernity* que Kolb expose les catégories reliées au concept. Notre présentation suit de près l'exposé de Kolb.
10. Kolb, op. cit., p. 96.
11. Ibid., p. 97.
12. Ibid., p. 99. La référence de Kolb ici est au texte de la Philosophie du droit, «\*15z».
13. Ibid., p. 99.
14. Ibid., p. 100.

15. Ibid., p.102.
16. Ibid., p. 102.
17. Ibid., p. 103.
18. Ibid., p. 103.
19. Ibid., p. 103.
20. Ibid., pp. 108 -109.
21. Ibid., p. 108. Kolb discute de cette réflexion lorsqu'il parle des corporations. Il passe rapidement sur le rôle double des classes.
22. Ibid., p. 112.
23. Ibid., p. 114.
24. Ibid., p. 89.
25. Ibid., p. 88.
26. Ibid., p.111.
27. Ibid., p. 112.
28. Ibid., p. 83.
29. Rosen, op. cit., p. 267.
30. Voir Taylor, Hegel, pp. 29-50 pour une discussion des fondements de la pensée de ces auteurs ainsi que leurs relations avec l'idée d'esprit cosmique que propose Taylor.
31. Taylor, Hegel, pp.36-37.
32. Rosen, op. cit., p. 268.

33. ibid., p. 269.

34. Rosen parle de «[...] discursive account of the Absolute as the total activity of determinate forms». p. 271. Dans cette perspective l'Absolu n'est pas un macro-sujet mais la totalité des manifestations concrètes de l'esprit humain dans l'histoire.

35. ibid., p. 271.

36. ibid., p.271.

37. ibid., pp. 272-273. Ceci rejoint l'idée de Taylor quant au fondement d'une dialectique ontologique dans une intuition persuasive. Voir au chapitre I de la présente étude pour la présentation de la distinction que fait Taylor entre les dialectiques historiques et les dialectiques ontologiques.

38. ibid., p. 273. L'usage de l'italique est celui de Rosen.

39. ibid., p. 273.

40. ibid., p. 274.

## CONCLUSION

La réconciliation entre l'universel et le particulier dont les fondements étaient présents dans la Philosophie du droit s'est révélée insoutenable, en raison principalement de l'adoption d'une conception du travail comme essentiellement moyen d'appropriation ainsi que de l'adoption par le philosophe d'un point de vue puisé dans l'intuition intellectuelle. C'est le principe d'immanence nécessaire à la réconciliation qui a été renversé par l'imposition d'une structure étatique qui n'était pas le produit du développement et de la formation immanente au domaine de la conscience phénoménale. Face à une conception du sujet rendue plutôt rigide en raison de l'adoption d'un modèle du travail comme moyen d'appropriation, le philosophe doit intervenir et poser la réconciliation dans une structure qui ne peut être produite par l'activité des sujets eux-mêmes. La transsubjectivité laisse son rôle d'observateur et devient active.

Face à cet échec de la réconciliation entre le particulier et l'universel dans la Philosophie du droit, comment doit-on adresser le questionnement du début ? On peut répondre de façon négative à la

première question, celle qui a guidé l'examen du texte, à savoir si l'État peut devenir un bien objectif pour les sujets qui le composent. Cette réponse doit cependant préciser que c'est l'État tel que Hegel le conçoit qui ne peut prétendre à l'objectivité pour les sujets. Ce qui sous-tend ceci est la proposition que, suivant le cadre conceptuel développé en première partie, tous les éléments pour que s'opère une réconciliation sont présents, de façon implicite, dans la Philosophie du droit. C'est donc dire que Hegel avait à sa disposition d'autres concepts qui auraient permis d'éviter la structuration d'une unité strictement formelle. On propose donc que des éléments conceptuels présents de façon sous-jacente dans le texte, permettent de penser le développement de structures étatiques suivant le développement immanent de la conscience phénoménale, du domaine de l'intersubjectivité. On doit donc rechercher des éléments qui peuvent préserver l'immanence tout en permettant un contact et une unité potentielle des perspectives intersubjective et transsubjective. Ces éléments doivent entre autres se substituer aux moyens qu'emprunte Hegel pour réconcilier l'universel et le particulier, soit la conception particulière du travail qu'il adopte et le recours à l'intuition intellectuelle. On propose que ces concepts

sous-jacents sont le travail comme activité ontologique tel que Moggach le présente, et le processus de culture de la conscience ordinaire respectivement.

La conception ontologique du travail doit être en mesure d'éliminer le besoin de l'intervention du philosophe dans le développement. Elle doit permettre à la perspective transsubjective de demeurer passive et de simplement observer le développement. C'est la facette ontologique du travail qui peut permettre une telle manœuvre et donc conserver l'immanence.

Chez Hegel, le travail est avant tout négation. C'est une négation de la nature, de la causalité immédiate au sein de laquelle se trouve le sujet. C'est l'affirmation de la téléologie du sujet, de sa capacité de poser des fins face aux chaînes causales. Moggach explique que le processus de travail chez Hegel est fondé sur une interprétation de la théorie des causes efficientes et finales chez Aristote<sup>1</sup>. Il situe dans la Logique et dans la Phénoménologie de l'esprit les racines d'une conception du travail qui se veut bien plus qu'un simple moyen d'appropriation<sup>2</sup>. Il explique le rôle central du travail, son caractère

fondamentalement ontologique ainsi:

«For Hegel, the labour of the subject is precisely the generation of form in matter, realising the negative end which precedes and animates the process of transformation[...]. Labour is the determinate negation of nature which transforms contingency into realised telos. Subjects act on nature as a natural force. Their subordination to the imperatives of nature and need marks their triumph over necessity in form of realised purposes. In this process they produce a social universal in the division of labour and exchange which elevates activity (even private activity) to universality, forging dynamic bonds of interdependency which encompass intersubjectivity. It is labour itself, the mediation of activity and nature, of teleology and causal networks, which grounds the possibility of intersubjective relations, and which endows them with concrete content.»<sup>3</sup>

C'est donc l'activité productive initiale du sujet sur la nature qui permet la création de liens intersubjectifs. Ces liens sociaux sont donc le produit des sujets eux-mêmes, du développement immanent de leur conscience. Les formes variées que peuvent prendre ces liens sociaux sont limitées dans la Philosophie du droit en raison de l'adoption d'une forme particulière de cette activité de production et de formation<sup>4</sup>. Les formes sociales qui peuvent résulter de l'activité productive des sujets peuvent donc potentiellement être bien différentes de celles qui découlent de la forme figée de l'activité qu'adopte Hegel. C'est en ce sens que l'on peut proposer que la conception ontologique du travail permet une ouverture conceptuelle

à partir de laquelle des formes étatiques, fondées dans l'activité et la réalisation des sujets, sont possibles. L'adoption d'une conception plus générale de l'action comme productive éviterait, il semble, le recours à la transsubjectivité pour réconcilier le particulier et l'universel. Il semble que la difficulté du côté de l'intersubjectivité soit en partie résolue avec l'adoption d'une conception ontologique du travail.

Le recours conceptuel au travail ontologique pose cependant un problème quant au rôle de la transsubjectivité. Si l'universel peut être produit de façon immanente à partir de l'activité des sujets du domaine de l'intersubjectivité, qu'en est-il de la perspective transsubjective ? On peut proposer ici la réponse que donnerait probablement David Kolb<sup>5</sup>. La progression immanente de la conscience ordinaire produit, à partir d'elle-même la philosophie, élément de son auto-compréhension, élément qui est par la suite compris pour ce qu'il est, grâce au processus de culture. La conscience ordinaire produit l'élément philosophique, la philosophie, laquelle est absorbée et assimilée par cette même conscience dans son processus de formation. On peut suggérer que c'est précisément

cette capacité de formation, ce caractère perfectible de la conscience ordinaire par le travail de l'entendement qui est l'élément central de la culture, deuxième concept permettant de conserver le principe de l'immanence.

C'est face à la difficulté que pose le recours à l'intuition intellectuelle que l'on propose une interprétation large du concept de culture afin de conserver le principe de l'immanence. C'est ici que se pose la difficulté de la réconciliation, non pas entre l'universel et le particulier mais entre la perspective philosophique et le principe de l'immanence. Une fois de plus la réponse qui s'inspire de Kolb est intéressante. C'est le processus de culture comme totalité qui progresse qui crée et absorbe par la suite la perspective philosophique. Hegel explique que la philosophie ne peut prescrire mais seulement expliciter et élucider le réel et le vécu. C'est en tant que réflexion du réel qu'il faut comprendre le rôle de la philosophie. Son rôle pédagogique fait essentiellement et profondément partie du processus de culture. Si l'on tient à conserver le principe de l'immanence que propose Hegel, et qu'on poursuit jusqu'au bout ses implications, la philosophie ne peut être

autre chose que le produit de ce processus immanent de culture.

On peut emprunter à Brudner l'image d'une sphère de droit privé qui se pose comme fondamentale alors que c'est de la sphère du droit public que celle-ci dépend<sup>7</sup>. La philosophie est issue de l'ensemble culturel et en dépend. C'est le message essentiel de la relation entre le particulier et l'universel qui ressort ici. En dernière instance c'est par rapport à une entité plus grande que l'individu se sait, se connaît et se forme. On peut rendre le même jugement au sujet de la perspective transsubjective.

Toute réconciliation conceptuelle entre le particulier et l'universel implique, il semble, le maintien du principe de l'immanence. C'est seulement en repoussant tout élément effectif du côté de la conscience phénoménale que l'on peut espérer réconcilier ces éléments.

On interprète ici certaines analyses que présente Geraets<sup>8</sup> au sujet de l'Esprit absolu comme illustrant bien l'idée centrale que sous-entend l'immanence du processus culturel et de sa relation avec la philosophie. Geraets explique que pour Hegel, c'est Socrate qui

illustre le tournant vers «la conscience de soi de l'homme lui-même[...]». Il place chez le philosophe la tâche libération de la conscience de l'homme<sup>9</sup>. Il explique que

«Le sens essentiel de cette libération est la liberté de la raison qui s'élève à la connaissance de l'Esprit absolu. [...] Ce sont les artistes, les croyant et surtout les philosophes qui font que l'Esprit du monde se reconnaît comme Esprit absolu. Puisque leur activité est essentiellement transcendante par rapport à l'Esprit objectif, ils produisent quelque chose d'immortel.»<sup>10</sup>

Le moment où est saisi cet élément immortel, cette connaissance de l'Esprit absolu est dans la reconnaissance mutuelle, «formatrice de communauté et individualisante»<sup>11</sup>. C'est la «réconciliation entre l'homme d'action et la "belle âme"» dans le pour-soi de la conscience<sup>12</sup>.

C'est donc la philosophie en tant que belle âme, produit de l'esprit objectif qui permet l'accès à l'Esprit absolu et qui est dans l'histoire - on peut proposer dans le processus de culture - réconciliée avec l'homme d'action, avec la conscience ordinaire.

À la lumière d'une conception plus englobante du travail et d'un processus de culture et de formation comme éléments permettant le

maintien de l'immanence, on voit l'importance de l'élément pédagogique présenté au début. Le rapprochement des perspectives transsubjective et intersubjective comprend en son fondement et de façon implicite ces éléments. C'est la perfectibilité de la conscience ordinaire qui sous-entend un travail comme immédiatement formateur et producteur dans un processus continu de formation sociale. Le caractère fluide du processus culturel permet de comprendre la relation des perspectives comme changeante, celles-ci étant toujours renouvelées et réconciliées dans l'histoire. La philosophie est le reflet de son temps dans la pensée, temps qui à la fois la crée et l'absorbe en tant qu'Esprit absolu, en tant que rationalité totale sous forme de réconciliation à un niveau individuel et social. Cette réconciliation n'est pas fixée dans le temps mais est bien continue et sans fin.

Le recours au processus de culture comme le terrain conceptuel de la réconciliation ne doit pas être pensé comme plaçant dans un avenir non encore déterminé et idéal la réconciliation du particulier et de l'universel. Cet universel doit être compris non seulement comme l'élément rationnel et logique des structures étatiques mais comme

l'élément rationnel et vrai du donné quel qu'il soit. D'un côté plus pratique, la réconciliation entre ces termes peut être vue comme la compréhension de soi, des structures étatiques et sociales sous forme d'extraction du rationnel et du vrai à partir du donné et du conditionné. Cette compréhension est le processus de saisir ce que la philosophie de l'époque a déjà saisi. Elle ne s'opère pas en un moment précis mais est continue et équivaut à un renouvellement de soi. C'est saisir le rationnel sur la base d'un donné en mutation constante. C'est comprendre la fluidité et l'infinie variété du réel.

En face de l'éveil de la raison et de l'adoption de l'individualisme possessif comme la norme de la pratique sociale, il semble difficile d'adopter une conception de la réconciliation qui ne se situe pas entièrement dans le domaine du sujet. La compréhension du rationnel dans le réel ne peut s'opérer que sur une base individuelle. C'est «l'oui» que propose Geraets. La réconciliation qui s'opère dans l'individu est avant tout celle avec l'élément intersubjectif. C'est en saisissant le fondement rationnel de ses relations avec autrui que l'individu amorce la réconciliation. Ce n'est qu'à l'occasion que des transformations d'un ordre qualitatif se produisent à l'échelle

sociale. Ces moments peuvent être interprétés comme des réconciliations à plus grande échelle. Le mouvement écologique et son impact au niveau étatique est un bon exemple.

La réconciliation de l'individu et de la société moderne s'amorce donc chez l'individu qui vient à comprendre le réel comme rationnel, il voit sa raison dans son oeuvre. Le rapprochement tracé dans la Philosophie du droit peut être compris comme l'exposé de la réconciliation de la conscience ordinaire avec elle-même. C'est seulement en se comprenant et se voyant reflété dans les structures étatiques que le sujet peut se réconcilier avec l'universel social.

### Notes

1. Moggach, in Mellos, K., op.cit., p. 88. Pour une discussion des éléments aristotéliens dans la Philosophie du droit, voir Lionel Ponton, *L'État hégélien, le christianisme et la pensée grecque*, Revue Théologique et Philosophique, 37, no. 3, 1981, pp. 305 - 316. Voir également Pöggeler op.cit.
2. Moggach, in Mellos, op.cit., pp. 88 - 89.
3. Ibid., p. 88.
4. Ibid., p.
5. Kolb, op.cit., p. 88 - 89.
6. Philosophie du droit, Préface, p. 45.
7. Brudner, op.cit., p. 163.
8. Théodore Geraets, *Hegel : L'esprit absolu comme ouverture du système*, Revue théologique et philosophique, 42, 1 (février 1986), pp. 3-13.
9. Ibid., p. 5.
10. Ibid., p. 5.
11. Ibid., p. 6.
12. Ibid., p. 6.

## BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Theodor W., Trois études sur Hegel, Paris, Payot, 1979.
- Beiser, Frederick C., *Introduction : Hegel and the problem of metaphysics*, in The Cambridge Companion to Hegel, Frederick C. Beiser ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Benhabib, Seyla, Critique, Norm, and Utopia - A Study of the Foundations of Critical Theory, New York, Columbia University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Obligation, Contract and Exchange : On the Significance of Hegel's Abstract Right*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 159 - 177.
- Bernstein, J. M., *From Self-Consciousness to Community : Act and Recognition in the Master-Slave Relationship*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 14 - 39.
- Brudner, Alan, *Hegel and the Crisis of Private Law*, in Hegel and Legal Theory, Drucille Cornell, Michel Rosenfeld et David Grey Carlson, eds., New York, Routledge, 1991, pp. 127 - 173.
- Geraets, Théodore F., *Hegel : L'esprit absolu comme ouverture du système*, Revue théologique et philosophique, 42, 1, février 1986, pp. 3-13.
- Giroux, F., *Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile*, Philosophiques, 10, no. 2, 1983, pp. 361 - 375.
- Habermas, Jürgen, Theory and Practice, trad., John Viertel, Boston, Beacon Press, 1973.

\_\_\_\_\_, The Philosophical Discourse of Modernity, trad., Frederick Lawrence, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1987.

H. S. Harris, *The Social Ideal of Hegel's Economic Theory*, in Hegel's Philosophy of Action Lawrence Stepelevich et David Lamb eds., New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1983, pp. 49 - 74.

Hegel, G. W. F., Le droit naturel, trad., André Kaan, Paris, Editions Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_, Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830), trad., Maurice Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, Paris, Éditions Gallimard, 1970.

\_\_\_\_\_, Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques - La logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit, troisième édition, trad., J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_, Hegel's Science of Logic, trad., A.V. Miller, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press International, 1969.

\_\_\_\_\_, Logique de Hegel, deuxième édition (1874), tome I et II, trad., A. Véra, Bruxelles, Impression anastaltique - Culture et Civilisation, 1969.

\_\_\_\_\_, La phénoménologie de l'esprit, tomes I et II, trad., Jean Hyppolite, Paris, Éditions Montaigne, 1941.

\_\_\_\_\_, La philosophie de l'esprit-de la *Realphilosophie*, trad., Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

\_\_\_\_\_, Principes de la philosophie du droit, trad., André Kaan, Paris, Editions Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_, Textes pédagogiques, trad., Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1978.

- Hobbes, Thomas, Leviathan, London, Penguin Books, 1968.
- Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, La dialectique de la Raison, trad., Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- Hyppolite, Jean, Études sur Marx et Hegel, Paris, Éditions Marcel Rivière et Cie., 1965.
- \_\_\_\_\_, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1946.
- Iltting, K.- H., The dialectic of civil society, in Pelczynski, Z. A., ed., The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. pp. 211-226.
- Jarczyk, G., Concept du travail et travail du concept chez Hegel, Archives de philosophie, 48, jan.-mars 1985, pp. 21 - 36.
- Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, trad., Jules Barni, Paris, Flammarion, 1987.
- \_\_\_\_\_, Grounding for the Metaphysics of Morals, James W. Ellington trad., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
- Knowles, Dudley, Hegel on Property and Personality, Philosophical Quarterly, 1983, 33, no. 130, pp. 45 - 62.
- Kojève, Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Éditions Gallimard, 1947.
- Kolb, David, The Critique of Pure Modernity - Hegel, Heidegger, and After, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Kortian, Garbis, Subjectivity and Civil Society, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp.197 - 210.

- Lukacs, Georg, The Young Hegel, Rodney Livingstone trad., Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1976.
- Locke, John, Two Treatises of Government, New York, Cambridge University Press, Mentor Books, 1960.
- Moletz, D. J., *History in Hegel's Philosophy of Right*, Review of Politics, 45, no. 2, 1983, pp. 209 - 233
- Marcuse, Herbert, Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social Theory, Boston, Beacon Press, 1960.
- Moggach, Douglas, The Claims of Intersubjectivity: On Habermas and German Idealism, article manuscrit, département Science Politique, Université d'Ottawa, août 1993.
- \_\_\_\_\_, *Raison pratique et communauté chez Fichte*, in R. Miguelez, ed., *Politique et raison, Figures de la modernité*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Habermas as Philosopher of Subjectivity*, in K. Mellos, ed., Rationalité, communication, modernité, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991.
- Pippin, Robert B., Hegel's Idealism, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Plant, Raymond, Hegel, London, George Allen and Unwin Ltd., 1973.
- \_\_\_\_\_, *Hegel on Identity and Legitimation*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 227 - 243
- Planty-Bonjour, Guy, *Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis*, in Lawrence Stepelevich et David Lomb eds., Hegel's Philosophy of Action, New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1983. pp. 19 - 29

- Pöggeler, Otto, *L'éthique dans la philosophie pratique de Hegel*, Revue Théologique et Philosophique, 37, no. 3, 1981, 259-281.
- Riedel, Manfred, Between Tradition and Revolution: the Hegelian Transformation of Political Philosophy, trad., Walter Wright, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Nature and Freedom in Hegel's 'Philosophy of Right'*, in Hegel's Political Philosophy - Problems and Perspectives, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 136 - 150.
- Rose, Gillian, Hegel Contra Sociology, New Jersey, Humanities Press, 1981.
- Rosen, Stanley, G. W. F. Hegel - An Introduction to the Science of Wisdom, New Haven, Yale University Press, 1974.
- Ryan, Alan, *Hegel on Work, Ownership and Citizenship*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 178 - 196.
- Schmidt, James, *A Paideia For The "Burger Als Bourgeois": The Concept of Civil Society in Hegel's Political Thought*, History of Political Thought, 2, 469-493, Winter 1981.
- Steinberger, P. J., *Hegel's Occasional Writings: State and Individual*, Review of Politics, 45, avril 1983, 188 - 208
- Taylor, Charles, Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_, Hegel and Modern Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

- Theunissen, Michael, *The Repressed Intersubjectivity in Hegel's 'Philosophy of Right'*, in Hegel and Legal Theory, Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson, eds., New York, Routledge, 1991, pp. 3 - 63.
- Vachet, André, L'idéologie libérale - l'individu et sa propriété, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.
- Walton, A. S., *Economy, Utility and Community in Hegel's Theory of Civil Society*, in The State and Civil Society - Studies in Hegel's Political Philosophy, Z. A. Pelczynski ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 244 - 261.
- \_\_\_\_\_, *Hegel: Individual Agency and Social Context*, in Hegel's Philosophy of Action, Lawrence Stepelevich et David Lamb eds., New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, 1983. pp. 75 - 92
- \_\_\_\_\_, *Hegel, Utilitarianism, and the Common Good*, Ethics, 93, juillet 1983, 753-771.
- Winfield, Richard Dien, *Capital, Civil Society And the Deformation of Politics*, History of Political Thought, 4, 111-156, printemps 1983.
- Westphal, Kenneth, *The Basic Contexte and Structure of Hegel's 'Philosophy of Right'*, in Frederick C. Beiser ed., The Cambridge Companion to Hegel, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Westphal, Merold, Hegel, Freedom, and Modernity, Albany, State University of New York Press, 1992.
- White, Alan, Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1983.
- Wood, Allen W., Hegel's Ethical Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.