

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

**LA RELATION ENTRE SOUVERAINETÉ ET  
DIALECTIQUE CHEZ HEGEL**

**THÈSE DE MASTER RECHERCHE**

**Sinem ÖZER**

**Directeur de recherche : Doç. Dr. Türker ARMANER**

**MARS 2011**

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de recherche Doç Dr. Türker Armaner pour le temps qu'il a bien voulu me consacrer et pour ses suggestions et conseils qui ont contribué à l'amélioration de ce travail. Je me sens redevable à lui non seulement pour ses contributions critiques mais aussi pour sa patience et sa compréhension. Je voudrais également remercier les membres du jury Prof. Dr. Zeynep Direk et Doç. Dr. Besim F. Dellaloğlu pour m'avoir encouragée à développer cette thèse comme un projet d'avenir. Je tiens à remercier mes ami(e)s, Eylem Canaslan, Cengiz Baysoy, Münevver Çelik et tous les membres d'Éditions Otonom pour leur encouragement et inspiration si sincère. Ma gratitude va aussi à Barış Eroğlu qui m'a toujours encouragé avec sa patience et son aide. Enfin, je suis reconnaissante à mes amis à l'université, İkbâl Bakır, Ali Bilgin, Ekin Dedeoğlu et Barbaros Yanık pour tout leur support.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ.....</b>	<b>v</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>x</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>xv</b>
 <b>INTRODUCTION.....</b>	 <b>1</b>
 <b>PREMIÈRE PARTIE</b>	
 <b>L'ORIGINALITÉ DE L'IDÉALISME HÉGÉLIEN : DIALECTIQUE.....</b>	 <b>4</b>
<b>Chapitre 1 L'idéalisme moderne: l'identité du sujet et l'objet.....</b>	<b>4</b>
<b>Chapitre 2 Hegel: vérité comme substance et sujet.....</b>	<b>13</b>
Section 1 Phénoménologie: dialectique du sujet et de l'objet.....	17
Section 2 Logique: dialectique de l'identité et de la différence.....	22
 <b>DEUXIÈME PARTIE</b>	
 <b>LA THÉORIE HÉGÉLIENNE DE LA SOUVERAINETÉ: L'ÉTAT COMME CONSTITUTION DIALECTIQUE.....</b>	 <b>32</b>
<b>Chapitre 1 L'idéalisme hégélien et l'état.....</b>	<b>32</b>
Section 1 L'état comme idée.....	38
<b>Chapitre 2 Deux points de vue opposés sur le monde éthique : substantialité et individualité.....</b>	<b>41</b>
Section 1 La critique hégélienne de Rousseau: la volonté générale comme unité abstraite.....	43
Section 2 La critique hégélienne de Kant: l'éthique contre la moralité.....	47
Section 3 Hegel: la vie éthique comme substance et sujet.....	51
<b>Chapitre 3 L'État comme constitution dialectique.....</b>	<b>58</b>
Section 1 Le principe de l'état moderne: dialectique de l'universel et de l'individuel ..	60
Section 2 La reproduction de l'état du bas: la police, la corporation et les états.....	64

**CONCLUSION..... 73**  
**BIBLIOGRAPHIE.....76**

## RÉSUMÉ

Le thème principal de cette thèse est la relation entre la souveraineté et de la dialectique dans la philosophie de G.W.F Hegel. Pour l'exposition de cette relation, la dialectique est analysée comme la notion commune de la conception hégélienne de la vérité et de sa philosophie politique. A cet effet, la thèse est divisé en deux grandes parties: «L'originalité de l'idéalisme hégélien: dialectique » et « La théorie hégélienne de la souveraineté: L'état comme constitution dialectique ». Dans la première partie, l'originalité de la conception hégélienne de la vérité est élaborée en relation avec l'idéalisme de Kant et l'allemand. Dans la deuxième partie, les déterminations de constitution dialectique de l'Etat dans la philosophie politique de Hegel ont été proposées et leurs résultats pour la théorie de la souveraineté moderne sont discutés.

### **Première Partie L'originalité de l'idéalisme hégélien: dialectique**

La première partie intitulée «L'originalité de l'idéalisme hégélien» se compose de deux chapitres: « L'idéalisme moderne: L'identité du sujet et l'objet » et « Hegel: vérité comme substance et sujet ». Dans le premier chapitre, l'identité sujet-objet est élaboré dans le contexte de la philosophie kantienne et l'idéalisme allemand tandis que le deuxième chapitre traite de la fonction de la dialectique dans le développement de l'approche de Hegel à la vérité.

### **L'idéalisme moderne: L'identité du sujet et l'objet**

Ce chapitre traite des conceptions respectives de l'identité sujet-objet dans la philosophie kantienne et l'idéalisme allemand en termes de résultats pour les différentes approches au problème de la vérité. La tradition de l'idéalisme moderne se distingue par sa tendance à totaliser la pensée avec son objet et la réalité d'une manière élargissante. Bien que dans les limites d'une critique de la connaissance, l'idéalisme transcendantal de Kant, qui jette les fondations de la possibilité de montrer le concept et son objet dans une unité, est un tournant crucial dans la critique de la conception traditionnelle de la vérité. C'est le premier pas de la critique de l'extériorité de la vérité à ses conditions de connaissabilité. De ce point de vue, ce qui détermine la valeur de vérité de nos connaissances, ce n'est pas la correspondance de nos concepts aux choses, mais celle des choses qu'on prend comme objets à ces formes universelles et nécessaires qui sont les conditions d'avoir l'expérience de ces choses. Mais on ne peut savoir si la vérité de l'objet pour nous est en même temps celle de la chose en soi. Ce que nous pouvons connaître, ce n'est pas la vérité en soi de la chose, mais notre façon de percevoir et connaître cette chose.

Kant évite, donc, d'une part, l'opposition entre l'être et la pensée en montrant l'unité du sujet et de l'objet pour la conscience, mais d'autre part il la reproduit comme opposition entre la chose en soi et la pensée. Le problème devant l'idéalisme est

désormais d'idéaliser cette "chose en soi" qui fait toujours survivre le décalage entre l'être et la pensée et d'en faire objet de la pensée. En effet, les idéalistes allemands et Hegel, qui succéderont Kant, voudront en finir définitivement avec cette opposition et pour ce but ils chercheront les conditions sous lesquelles il sera possible de prétendre que l'unité de l'être et de la pensée soit une vérité, non seulement pour le subjectif ou la conscience, mais aussi pour l'objectif ou l'objet.

### **Hegel: vérité comme substance et sujet**

Le chapitre intitulé « Hegel: vérité comme substance et sujet » se compose de deux sections: «Phénoménologie: dialectique du sujet et l'objet » et « Logique: dialectique de l'identité et la différence ». Dans l'introduction de ce chapitre, les grandes lignes de son approche total à la vérité sont présentées. Ce point de vue total de la vérité de Hegel propose un nouveau fondement sur lequel on peut penser le sujet et l'objet dans une unité, par opposition aux philosophies qui rendent absolue la dualité de l'objet et du sujet et reproduisent la transcendance entre ces derniers.

La section « Phénoménologie: dialectique du sujet et l'objet », analyse le fondement Hegel offre pour l'identité de la pensée et l'être. Phénoménologie, dans l'originalité de Hegel, est l'histoire de ces différents tournants de l'Esprit qui ne peut former un tout qu'en se singularisant dans des formes de conscience différentes et en devenant autre à lui-même. *Phénoménologie de l'Esprit* ou l'histoire de la conscience de dépasser l'opposition entre elle-même et le monde et prendre conscience d'elle-même nous donnent l'originalité de la manière dont Hegel aborde l'opposition entre le sujet et l'objet. Hegel prend le concept de l'expérience en un nouveau sens et montre dans un seul et même mouvement dialectique à la fois que la pensée devienne immanente à l'être et que l'être devienne immanent à la pensée. La conscience abrite cette opposition entre la pensée et l'être en elle-même. Dans l'approche traditionnelle de la vérité, quand il n'y a pas de correspondance entre le concept et son objet, cela est considéré comme la faute soit du concept soit de l'objet. Cependant, Hegel fait de cette non-correspondance un élément positif qui permet à la conscience de renouveler son critère de vérité. C'est la raison pour laquelle la conscience découvre elle-même à chaque différent tournant des formes de conscience et dans chaque objet que la conscience se représente comme étranger et transcendant. Hegel arrive à l'identité de l'être et de la pensée en suivant le mouvement dialectique qui permet à la conscience de dépasser ses expériences et elle-même.

La section « Logique: dialectique de l'identité et la différence » traite de la montée de la dialectique comme la vraie méthode de la philosophie dans la *Science de la Logique*. La méthode dialectique, qui conçoit la négation, non pas comme néant, mais comme une « *négation déterminée* » qui est susceptible de faire naître un nouveau contenu, devient dans *Science Logique* la vraie méthode de toute science philosophique. La méthode ou la logique sont le concept qui développe lui-même en se critiquant. La détermination du concept par lui-même, chez Hegel, veut dire qu'il produit son contenu et sa réalité à partir de ses propres ressources, en devenant autre à lui-même. Chaque moment du concept signifie l'élévation de la pensée à une nouvelle détermination en prenant conscience de sa propre contradiction. La différence est en dehors de et contraire à lui. Il est en soi et universel dans la mesure où il peut se distinguer de la différence.

Mais la négation de la différence est en même temps de le définir et le singulariser. Si l'on regarde vers l'arrière, la négation comme différence est le moment où le concept se détermine et s'affirme. Le concept est, non pas une identité immédiate, mais une unité négative qui peut devenir identique à elle-même par le truchement de la différence. La dialectique est le développement propre du concept dans lequel il devient autre en devenant sujet et ensuite il devient identique à lui-même en retournant à lui-même. Si l'on regarde à travers la circularité du développement propre, la différence, en tant que la médiation du devenir identique du concept à lui-même, devient une fausse différence, et le concept qui donne à la différence son fondement devient la différence absolue. De ce fait, chez Hegel, la vérité de la différence est la contradiction. Autrement dit, la contradiction est la différence saisie dans une unité avec l'identité. C'est cette fonction unificatrice de la contradiction, dans la logique dialectique, qui permet, chez Hegel, de poser les dualités comme identité-différence, concept-réalité, Etat-individu en tant qu'une unité négative qui implique et enlève en même temps leurs différences.

## **Deuxième Partie La théorie hégélienne de la souveraineté: L'état comme constitution dialectique**

La partie « La théorie hégélienne de la souveraineté: L'état comme constitution dialectique » se compose de trois chapitres: «L'idéalisme hégélien et l'état», « Deux points de vue opposés sur le monde éthique: substantialité et individualité» et «L'état comme constitution dialectique. » Le premier chapitre se concentre sur la relation entre l'idéalisme absolu de Hegel et sa conception de la vie éthique. Dans le deuxième chapitre, la conception de la vie éthique comme une unité dialectique est discutée sur la base de critique des points de vue subjectiviste. Le troisième chapitre suit la façon dont Hegel développe la dialectique comme la logique de l'état moderne et explique comment cette logique est constitué comme une relation sociale.

### **L'idéalisme hégélien et l'état**

Ce chapitre, qui met l'accent sur l'idéalisme absolu de Hegel comme la source de l'enquête sur l'état comprend une section intitulée «L'état comme idée». La dialectique réussit à présenter comme des unités médiates d'une part le sujet et l'objet pour la conscience; d'autre part le concept et l'objectivité pour la pensée. De ce fait, elle fournit les termes de l'enquête hégélienne sur l'État. Dans les *Principes de la philosophie du droit* où elle est appliquée à l'État comme à son contenu concret, la dialectique se transforme en une perspective qui sursume la dualisation de la constitution politique en individu/société et État grâce à la totalisation de la souveraineté. La section «L'état comme idée», expose le sens méthodologique de la conception hégélienne de l'État comme idée. La conception hégélienne de l'Idée qui confère de la particularité à l'universel et de l'universel au particulier est une critique à la fois de la tradition contractualiste qui voit dans l'État la conséquence de la volonté subjective et arbitraire des individus, et de l'unilatéralité de la moralité kantienne qui ne peut penser la volonté universelle que comme le principe et la fin de la volonté subjective, et non comme effectivement existante dans le monde.

## **Deux points de vue opposés sur le monde éthique : substantialité et individualité**

Ce chapitre dans lequel la différence de Hegel à partir d'autres perspectives sur la vie éthique est discuté se compose de trois sections: «La critique hégélienne de Rousseau: La volonté générale comme unité abstraite», «La critique hégélienne de Kant: l'éthique contre la moralité» et «Hegel: la vie éthique comme substance et sujet.» Selon Hegel, l'unilatéralité des conceptions rousseauistes et kantienne qui prennent comme principe la liberté absolue de la volonté consiste dans le fait qu'elles présupposent que la volonté constitue une unité immédiate.

La section «La critique hégélienne de Rousseau: La volonté générale comme unité abstraite» présente une critique de l'abstraction et destructivité de la notion de volonté générale, qui est compris par Rousseau comme liberté absolue. La volonté générale, c'est la forme sans contenu des volontés subjectives qui ne peuvent connaître leur universalité que dans l'abstraction de toutes leurs déterminations. Ce point de vue où la volonté générale et la volonté subjective forment une unité immédiate et abstraite ne laisse aucun champ libre à la différenciation ni entre les volontés subjective et générale, ni non plus entre les volontés subjectives elles-mêmes. Le résultat de l'anéantissement de toutes les différences afin de poser volonté générale et particulière comme identiques, c'est la séparation absolue et de l'opposition entre eux. La crise qui émerge sur le plan théorique chez Rousseau et sur le plan pratique dans le processus de la Révolution Française, c'est en fait la crise de l'inaptitude à réunir dans une totalité, l'universalité de la volonté générale et la particularité des volontés subjectives.

La section «La critique hégélienne de Kant: l'éthique contre la moralité» présente la critique hégélienne de principe de la subjectivité du point de vue moralité kantienne comme un moment du développement du concept hégélien de la vie éthique. D'après la lecture de Hegel, la problématique fondamentale de la conception morale kantienne, est ce que elle donne un sens seulement négative à l'universalité et à l'objectivité parce que elle transforme le principe de subjectivité à quelque chose absolue et parce que elle entend la volonté seulement comme la volonté particulier de l'individu. La compréhension du particulier dans sa détermination universelle se trouve dans la perspective morale. Mais, elle est privée de la compréhension de l'universalité dans sa détermination particulière. A cause de ça, le devoir devient seulement une limitation sur le droit, la volonté générale sur la volonté subjective et la raison pratique sur la réalité sensible. D'après Hegel ; la cause de ce que la conception morale de Kant ne peut pas parvenir à la compréhension éthique comme l'unité de l'universalité et la particularité, est exactement ce que il traite ces déterminations ne pas dans une unité mais comme quelque choses indifférents et extérieurs à eux-mêmes.

La dernière section «Hegel: la vie éthique comme substance et sujet» met l'accent sur la redéfinition hégélienne des principes de l'individualité et l'universalité dans l'unité. En se placent dans le perspective de la substantialité Hegel, comprend la vie éthique comme la détermination ultime de la liberté ; comme l'essence universel qui détermine les individus bien que ils n'aient pas sa conscience avec une détermination objective d'une côté, et d'autre côté avec une détermination subjective dans le sens que la connaissance et la volonté de cet essence se trouve seulement dans la conscience de



soi. Comme substance et sujet, l'éthique est l'unité médiate de la volonté subjective et volonté générale et de l'individualité et universalité. Regardant de cette point, dans la *Philosophie du Droit*, la transition de le droit abstrait à la moralité et la vie éthique comme les formes du droit se suivant, est en même temps une progression dirigé vers l'unité de la subjectivité et l'objectivité et de l'individualité et l'universalité.

### **L'état comme constitution dialectique**

Ce chapitre qui traite de la conception hégélienne de l'État comme un tournant crucial dans la théorie de la souveraineté se compose de deux sections: «Le principe de l'état moderne: dialectique de l'universel et de l'individuel» et «La reproduction de l'état du bas: la police, la corporation et les états.» Dans le temps de Hegel, l'équation de l'individu, la société et l'État, comme une problème qui crée par La Révolution Français, avait encore besoin d'être résolu. Comme le concepts crée par la Révolution; le concept de « souveraineté de peuple » ou « souveraineté national » est un idée nouveau concernant la se production de la souveraineté sous une forme impersonnel et abstrait. En regardant à partir de cet arrière-plan historique, en unifiant avec les critiques de Hegel sur Rousseau et Kant; on peut dire que la problème de l'unité de l'universalité et l'individualité, qui se trouve dans le centre de la philosophie hégélienne, n'est pas une problème purement théorique produit par les sources de la philosophie seulement. Dans ce sens, par le biais de l'éthique, Hegel pense sur la crise de la souveraineté qui est transmis théoriquement de Rousseau et qui se pose pratiquement dans la période de Terreur.

La section «Le principe de l'état moderne: dialectique de l'universel et de l'individuel», aborde les transitions entre les moments de la famille, la société civile et l'Etat comme les étapes progressives de la réalisation de l'universalité dans les volontés particulières et de la conscience des volontés particulières de leur essence universelle. De la perspective de l'éthique, la famille est la forme réalisée de l'immédiate de la substantialité et de son unité avec-soi-même. Dans la famille il n'y pas la conscience de l'unité substantielle mais il y a justement le sentiment de cette unité. Au contraire, la société civile est une forme primordial ouvrant la dimension universel par les actes des sujets qui poursuivrent ses intérêts égoïstes et individuelles, bien que ils n'aient la conscience de ça. D'après Hegel, l'individualité ne parvient à la conscience de son essence universel que dans l'État, de même, l'universalité ne parvient à la réalisation dans la connaissance et la volonté de conscience de soi que dans l'État.

«La reproduction de l'état du bas: la police, la corporation et les états» est consacrée à une discussion sur la dialectique réalisé dans les relations sociales. Hegel, au lieu de suppose l'unité de l'universel et de l'individuel comme une identité abstrait, comprend cette unité comme une production de relation entre les différences. Cette vue permet à la formation de groupe entre les individus et permet aussi l'inclusion de ces groupes à l'État. La nouveauté apportée par la dialectique à la théorie de la souveraineté est l'internalisation des moyens, qui doit être occupée par la souveraineté à ses propres fins, dans la société. Les institutions comme la police, la corporation et les états qui assurent l'intériorisation de volonté subjectives dans la volonté général et de la volontés général dans la volontés subjectives ; elles sont en même temps les formes de la dialectique organisé comme une relation matérielle.

## **ABSTRACT**

The major theme of this thesis is the relation between sovereignty and dialectic in the philosophy of G.W.F. Hegel. For the exposition of this relation, dialectic is analyzed as the common notion of Hegel's conception of truth and his political philosophy. For this purpose, the thesis is divided into two major parts: "Originality of Hegelian idealism: dialectic" and "Hegel's theory of sovereignty: state as dialectical constitution". In the first part, particularity of Hegel's conception of truth is elaborated in relation to Kant and German idealism. In the second part, the determinations of dialectical constitution of state in Hegel's political philosophy have been put forward and their results for the theory of modern sovereignty are discussed.

### **First Part Originality of Hegelian idealism: dialectic**

The first part titled "Originality of Hegelian idealism" consists of two chapters: "Modern idealism: subject-object identity" and "Hegel: truth as substance and subject". In the first chapter, subject-object identity is elaborated in the context of Kantian philosophy and German Idealism while the second chapter deals with the function of dialectic in the development of Hegel's approach to truth.

### **Modern idealism: subject-object identity**

This chapter deals with the respective conceptions of subject-object identity in Kantian philosophy and German idealism in terms of their results for their different approaches to the problem of truth. The tradition of modern idealism, into which Hegel may be included as well, is distinguished with its tendency to unify thought with its object and reality. Kantian transcendental idealism which lays a ground for the unity of concept and object within the limits of a critique of knowledge is a crucial moment of critique of the traditional conception of truth. This is the first step towards the critique of externalization of truth from the conditions of its knowledge. From Kantian perspective, the truth criterion of our knowledge is not the conformity of our concepts to things but of things to universal and necessary forms pre-conditioning all of our experiences. Nevertheless, in Kant, whether the truth of object for us is also the truth of the thing-in-itself is not knowable. What we are capable of knowing is not the truth of thing in itself but only our way of perception and cognition of the object.

On the one hand Kant abolishes the opposition between thought and being through positing the unity of object and subject for consciousness, on the other hand he re-introduces it in the form of opposition between thing in itself and thought. The problem facing idealism is now to idealize this thing in itself where the alienation of thought from being still holds and to turn it into object of thought. The German idealists to follow Kant will attempt to propose a final resolution for such opposition and tend to search for

the conditions that would enable to posit the unity of thought and being as a truth not only for consciousness and in subjective terms but also for object and in objective terms.

### **Hegel: truth as substance and subject**

The chapter “Hegel: truth as substance and subject” consists of two sections: “Phenomenology: dialectic of subject and object” and “Logic: dialectic of identity and difference”. In the introduction to this chapter, as a preparation for Hegel’s discussion on dialectic in his two major works *Phenomenology of Spirit* and *Science of Logic*, an outline of his holistic approach to truth is presented. Hegel’s holistic conception of offers a new ground on which subject and object can be considered in unity in contrary to philosophical approaches that render the duplication of truth into subject and object absolute reproducing their transcendence over each other. In order to be able to provide a justification for this ground, it is necessary to follow how the dialectic as key to the Hegelian system functions in his phenomenology and logic.

The section “Phenomenology: dialectic of subject and object” analyzes the foundation Hegel offers for the identity of thought and being. The Hegelian meaning of phenomenology refers to the history of consciousness that is able to unify with itself through its particularizations in various shapes of consciousness and alienating from itself. *Phenomenology of Spirit* or consciousness’ history of becoming conscious of itself overcoming its opposition to world gives us the originality of Hegel’s elaboration of the opposition between object and subject. Hegel deals with the notion of “experience” from a dialectical point of view and demonstrates internalization of thought to being and of being to thought in the same dialectical movement. While in Kant the distinction between thought and being is prior and external to the experience of consciousness, in Hegel this distinction falls into the experience of consciousness itself. Consciousness contains the opposition between being and thought within itself. In the act of cognition, while consciousness separates the thing it takes as its object from itself, it also relates it with itself. In the traditional conception of truth, when there is disagreement between concept and object, it is considered to be defect of either concept or object. However Hegel takes up this disagreement as a positive dynamic that enables consciousness to renew its criteria of truth. This is why consciousness always finds itself in the object that it represents to itself as alien and transcendent in every stage of its development. Hegel arrives at identity of thought and being following the experiences of consciousness and its dialectical movement always enabling to transcending itself.

The section “Logic: dialectic of identity and difference” deals with the rise of dialectic as the true method of philosophy in *Science of Logic*. The dialectical method which comprehends negativity as a “determinate negation” capable of engendering a new content becomes the true method of philosophical science in *Science of Logic*. The method or logic is the concept developing itself through self-critique. Each moment of concept is elevation of thought to a higher determination by becoming conscious of its own contradiction. In the first place, the relation of concept to being different from itself is negative. Difference is external to and opposed to the concept. It is with itself and universal to the extent that it is able to separate itself from difference. However, negation of difference is at the same individualization of concept by attaining determination. From a retrospective point of view, negativity in the form of difference is

a moment of self-affirmation of concept by becoming determinate. Concept is not an immediate identity but a negative unity that is able to attain its self-sameness through mediation of difference. In this sense, dialectic is the self-development of concept in which it becomes “other” to itself to finally return to itself to restore its self-sameness. Considering the circularity of self-development, difference as the mediation of identification of concept with itself is not a true difference whereas concept that grounds difference is the absolute difference. For this reason, the truth of difference in Hegel is contradiction. In other words, contradiction is the form of difference comprehended in unity with identity. The function of dialectic is to unify identity and difference through contradiction. It is the totalizing effect of dialectical logic that enables Hegel to pose the dualities of identity and difference, concept and reality, the state and individual in a negative unity that includes their difference and also sublates them.

## **Second Part Hegel’s theory of sovereignty: state as dialectical constitution**

The part “Hegel’s theory of sovereignty: state as dialectical constitution” consists of three chapters: “Hegelian idealism and state”, “Two opposite points of view on ethical world: substantiality and individuality” and “State as dialectical constitution”. The first chapter focuses on the relation between Hegelian absolute idealism and conception of ethical life. In the second chapter, his conception of ethical life as a dialectical unity is discussed on the basis of his critique of subjectivist viewpoints. The third chapter follows how Hegel develops dialectic as the logic of modern state and discusses how this logic is constituted as a social relation.

### **Hegelian idealism and state**

This chapter which focuses on Hegelian absolute idealism as the source of his study on state includes a section called “State as idea”. Hegelian dialectic which is able to posit subject and object as a mediated identity on the level of consciousness and unity of concept and objectivity at the level of thought also provides the terms of Hegel's study on state. In its implementation to state as a concrete content in *Elements of Philosophy of Right*, dialectic turns into a perspective which enables to transcend doubling of political constitution into individuals and state through the integrity of sovereignty. The section “State as Idea” elaborates the methodological sense of Hegel’s conception of state as idea. Hegel’s Idea in which universality attains determination of particularity and particularity that of universality, –if projected onto the level of political philosophy- offers a critique of one-sidedness of both the contract theories which consider state as the product of arbitrary and subjective wills and Kantian morality which is able to pose universal will only as the principle and end of subjective will rather than an objective existence in the world. This critique is also the point of departure of Hegel in his conception of state as ethical life which is both substance and subject

### **Two opposite points of view on ethical world: substantiality and individuality**

This chapter in which the difference of Hegel from other perspectives on ethical life is discussed consists of three sections: “Hegel’s critique of Rousseau: general will as an abstract unity”, “Hegel’s critique of Kant: morality vs. ethics” and finally “Ethical

life as substance and subject". For Hegel, one-sidedness of Rousseau and Kant both of which departs from the principle that will is absolutely free has its roots in this principle's supposition of will as an immediate unity. In fact, will is free and with itself only to the extent that it is able to unite with itself in its object or make its freedom object. On the basis of such a conception of freedom, Hegel's critique of immediate unity which takes the form of general will in Rousseau and pure will in Kant serves as a key to his study on the idea of right.

The section "Hegel's critique of Rousseau: general will as an abstract unity" presents a critique of abstractness and destructiveness of the concept of general will, which is understood by Rousseau as absolute freedom. For Hegel, general will is the form of particular will without content which is able to recognize its universality only in its abstraction from all determinations. This point of view from which general will is immediately and abstractly identical with particular will leaves no room for any differentiation between general and particular will. The result of annihilation of all differences in order to be able to posit general will and particular will as identical is an absolute separation and opposition between them. The crisis which appears in theoretical form in Rousseau is a failure in integration between general will and particular will. Viewed from this perspective, Hegel's conception of state as an ethical life, in which particular wills attain consciousness of general will and general will finds its actualization in particular wills, appears to be a direct intervention with this crisis.

The section "Hegel's critique of Kant: morality vs. ethics" presents Hegel's critique of principle of subjectivity of Kantian moral point of view as a moment of development of Hegelian concept of ethical life. The major problem of Kantian morality is that it can only assign a negative meaning to universality and objectivity since it renders principle of subjectivity absolute and understands will only in the form of particular will of the individual. Kantian moral point of view includes comprehension of particularity in the determinacy of universality. However it is devoid of any comprehension of universality in the determinacy of particularity. For this reason, duty turns into a mere limitation over right, general will over particular will and practical reason over sensuous reality. For Hegel, the reason for Kantian morality's inability to elevate to the point of view of ethics is that it cannot comprehend these determinations in their unity but posits them only as indifferent and external determinations.

The last section "Ethical life as substance and subject" focuses on Hegel's redefinition of principles of individuality and universality in unity against the subjectivist viewpoints of Kant and Rousseau. Hegel adopts the point of view of substantiality in opposition to individuality. Having adopted the point of view of substantiality, he comprehends ethical life both with determinacy of objectivity and that of subjectivity. In its determinacy of objectivity, ethical life is the universal essence of individuals governing them even when they are unconscious of it. And it also has the determinacy of subjectivity since the knowledge and volition of this essence is found only in self-consciousness. Ethics as both substance and subject is the mediated unity of particular will and general will, of individuality and universality. In this sense, development of shapes of right from abstract right to morality and to ethical life in *Philosophy of Right* is at the same time expression of a progression towards the unity of subjectivity and objectivity, of individuality and universality.

### **State as dialectical constitution**

This chapter which discusses Hegel's conception of state as dialectical constitution as an important turning point in the theory of sovereignty consists of two sections: "The principle of modern state: dialectic of the universal and individual" and "Production of state from below: police, corporations and estates". In the period when Hegel lived, the equation of individual, society and state proposed by the experience of French Revolution was still in need of being resolved. The idea of "popular sovereignty" that the Revolution put forward is an important invention in terms of rise of sovereignty in an impersonal and abstract form. Considering this historical background together with Hegelian critique of Rousseau and Kant, unity of universality and individuality as the central problem of Hegelian ethics is not only a theoretical problem. In one sense, Hegelian ethics is also a reflection upon the crisis of sovereignty which has been left from Rousseau in a more theoretical sense and from the reign of Terror in a real and practical sense.

The section "The principle of modern state: dialectic of the universal and individual" discusses the transitions between the moments of family, civil society and the state as the progressive stages of both actualization of universality in particular wills and consciousness of particular wills of their universal essence. From the point of view of ethics, family is the actualization of immediacy of substantiality, its unity with itself. And civil society represents an initial form of universality which is brought into existence by the actions of subjects in pursuit of their selfish ends and interests even if they are not conscious of this universality yet. Nevertheless universality is still in an external relation with individuality. For Hegel, if the relation of self-consciousness to substance and of individuality to that of universality is considered, it is only in the state that individuality becomes conscious of its universal essence and universality actualizes in the knowledge and volition of self-consciousness.

"Reproduction of state from below: police, corporations and estates" is dedicated to a discussion on dialectic as actualized in social relations. Hegel comprehends identity of universality and individuality in dialectical terms rather than presupposing it as an abstract identity. From his dialectical perspective, identity of these two determinations becomes a matter of production of relations between differences. Dialectic enables Hegel both to allow groupings among the individuals and to offer organs of mediation which would allow all these groupings to integrate with the state. Police, corporations and estates which enable internalization of particular wills into general will and general will into particular wills are embodiments of dialectic in the form of social relations.

## ÖZET

Bu tezin temel konusu, G.W.F. Hegel'in felsefesinde egemenlik ve diyalektik ilişkisidir. Bu ilişkiyi gösterebilmek adına, diyalektik, Hegel'in hakikat anlayışı ile siyaset teorisinin ortak kavramı olarak incelenmiştir. Bu amaçla tez, "Hegel idealizminin özgünlüğü: diyalektik" ve "Hegel'in egemenlik teorisi: diyalektik kuruluş olarak devlet" adlarını taşıyan iki ana kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda, Hegel'in hakikat anlayışının özgünlüğü, Kant ve Alman idealizmi ile ilişkisi içinde ele alınmıştır. İkinci kısımda, Hegel'in siyaset felsefesinde, devletin diyalektik kuruluşunun belirlenimlerinin neler olduğu ortaya konulmuş ve bunun modern egemenlik kuramı açısından sonuçları tartışılmıştır.

### **Birinci Kısım Hegel idealizminin özgünlüğü: diyalektik**

"Hegel idealizminin özgünlüğü: diyalektik" adını taşıyan Birinci Kısım iki ana bölümden oluşmaktadır: "Modern idealizm: varlık ve düşünce özdeşliği" ve "Hegel: töz ve özne olarak hakikat". Birinci bölümde, varlık ve düşünce özdeşliği, Kant ve Alman idealizmi bağlamında incelenmekte, ikinci bölümde ise Hegel'in hakikate ilişkin yaklaşımının gelişiminde diyalektiğin nasıl bir işlev gördüğü tartışılmaktadır.

### **Modern idealizm: varlık ve düşünce özdeşliği**

Bu başlık altında, Hegel'in felsefesinin arka planını oluşturan Kant felsefesi ve Alman idealizminin özne ve nesne özdeşliğini ele alma tarzları ve bu tarzlar arasındaki farkların hakikate ilişkin yaklaşım açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu ele alınmaktadır. Hegel'in de dahil edilebileceği modern idealizm geleneği, düşünceyi nesnesiyle ve gerçeklikle genişleyen bir biçimde bütünleştirme eğilimiyle ayırt edilir. Bir bilgi eleştirisinin sınırları bağlamında olsa bile, kavram ile nesnesini birlik içinde gösterebilmenin temellerini atan Kant'ın transandantal idealizmi, geleneksel hakikat anlayışının eleştirisinde kritik bir uğraktır. Kant'ın bilgi eleştirisi, nesneyle girilen olanaklı bütün deneyimlerin, deneyimin ötesindeki evrensel ve zorunlu koşulları üzerine eleştirel bir incelemedir. Bu hakikatin, bilinebilmesinin koşullarına dışsallığının eleştirisinin ilk adımıdır. Bu bakış açısından, bilgilerimizin doğruluk değerini belirleyen şey, kavramlarımızın şeylere değil, nesne olarak alınan şeylerin, onları deneyimlememizin koşullarını oluşturan bu evrensel ve zorunlu formlara uygunluğu haline gelir. Ancak nesnenin bizim için hakikatının, aynı zamanda kendinde şeyin hakikati olup olmadığı bilinemez. Bizim bilebileceğimiz, şeyin kendinde hakikati değil, bizim o şeyi algılama ve bilme tarzımızdır.

Kant, varlık ve düşünce arasındaki karşıtlaşmayı, özne ve nesnenin bilinç için birliğini göstermesiyle bir yandan ortadan kaldırmaktayken, kendinde şey ve düşünce arasındaki karşıtlaşma biçiminde yeniden üretmektedir. İdealizmin önünde şimdi duran sorun, varlık ve düşünce arasındaki yabancılaşmanın hâlâ etkin olduğu bu "kendinde

şeyi" de idealleştirebilmek ve düşüncenin konusu haline getirebilmektir. Nitekim Kant'ı takip edecek olan Alman idealistleri ve Hegel, bu karşıtlaşmayı nihai bir çözüme kavuşturmak isteyecek ve bu amaç için varlık ve düşüncenin birliğini yalnızca öznel ya da bilinç için değil, aynı zamanda nesnel ya da nesne için de bir hakikat olarak öne sürebilmenin koşullarını araştırmaya yönelecektir.

### **Hegel: töz ve özne olarak hakikat**

“Hegel: töz ve özne olarak hakikat” bölümü iki alt bölümden oluşmaktadır: “Fenomenoloji: özne ve nesne diyalektiği” ve “Mantık: özdeşlik ve fark diyalektiği”. Bu bölümün girişinde, Hegel'in hakikate ilişkin bütünsel yaklaşımının ana hatları sunulmaktadır. Hegel'in bu bütünsel bakış açısı, hakikatin özne ve nesne olarak çiftleşmesini mutlaklaştırarak bunların birbirine aşkınlığını sürekli yeniden üreten felsefelere karşıt olarak, özne ve nesnenin birlik içinde düşünebileceği yeni bir zemin sunar.

“Fenomenoloji: özne ve nesne diyalektiği” alt başlığı, Hegel'in varlık ve düşüncenin özdeşliğini nasıl temellendirdiğini incelemektedir. Hegel'in özgünlüğünde fenomenoloji, ancak farklı bilinç biçimleri içinde tikelleşmek ve kendine yabancılaşmak suretiyle kendiyi bütünleşebilen Tin'in bu farklı uğraklarının tarihidir. *Tin'in Fenomenolojisi* ya da bilincin dünyayla karşıtlaşmasını aşarak kendi bilincine varmasının bu tarihi bize, Hegel'in özne ve nesne karşıtlaşmasını ele alış tarzının özgünlüğünü verir. Hegel, “deneyim” kavramını diyalektik bir bakışla yeniden ele alır ve düşüncenin varlığa içkinleşmesi ile varlığın düşünceye içkinleşmesini bir ve aynı diyalektik hareket içinde gösterir. Bilinç, varlık ve düşünce arasındaki karşıtlaşmayı kendi içinde taşır. Bilme ediminde, bilinç yöneldiği şeyi kendinden ayırt ederken aynı anda kendisini onunla ilişkilendirmektedir. Hakikate ilişkin geleneksel yaklaşımda, kavram ile kavramın nesnesi arasında bir örtüşme olmadığında, bu ya kavramın ya da nesnenin bir kusuru gibi görülür. Oysa Hegel bu örtüşmeme durumunu, bilincin hakikat ölçütünü yenilemesini sağlayan olumlu bir dinamik haline getirir. Bilinç şekillerinin her farklı uğrağında, bilincin kendisine yabancı ve aşkın olarak temsil ettiği her nesnede sürekli kendini keşfetmesinin nedeni budur. Hegel bilincin deneyimlerini ve onun kendini sürekli aşmasını sağlayan diyalektik hareketini takip ederek, varlık ve düşüncenin özdeşliğine varır.

“Mantık: özdeşlik ve fark diyalektiği” alt başlığı ise diyalektiğin *Mantık Bilimi*'nde felsefenin hakiki bir yöntemi olarak ortaya çıkışını konu edinmektedir. Olumsuzluğu hiçlik yerine yeni bir içerik doğurabilen “belirli bir olumsuzlama” olarak kavrayan diyalektik yöntem, *Mantık Bilimi*'nde, bütün bir felsefe biliminin hakiki yöntemi haline gelir. Yöntem ya da mantık, kendi kendini eleştirerek geliştirmekte olan kavramdır. *Mantık Bilimi*'nde kavramın her momenti, düşüncenin kendi çelişkisinin bilincine vararak yeni bir belirlenime doğru yükselişidir. En başta kavramın kendinden farklı olanla ilişkisi olumsuz bir ilişkidir. Kendini farktan ayırabildiği oranda kendinde ve evrenseldir. Ancak farkın olumsuzlanması, aynı anda onun belirli hale gelerek bireyselleşmesidir. Sondan geriye doğru bakıldığında, fark biçimindeki olumsuzluk, kavramın kendini belirleyerek olumlamasının uğrağıdır. Kavram dolayumsuz bir özdeşlik değil, farkın dolayımıyla kendiyi aynılaşabilen olumsuz bir birliktir. Diyalektik, kavramın özneleşerek başkalaştığı, başkalaşmasından kendine geri dönerek aynılaştığı



öz gelişimidir. Öz gelişimin döngüsellığı içinden bakıldığında, kavramın kendisiyle özdeşleşmesinin dolayımı olarak fark, hakiki olmayan bir fark, farka temelini veren kavram ise mutlak fark haline gelir. Bu nedenle Hegel’de farkın hakikati çelişkidir. Başka bir deyişle, çelişki, farkın özdeşlikle birlik içinde kavranmış biçimidir. Diyalektiğin işlevi, özdeşlik ve farkı çelişkinin dolayımıyla bütünleştirmektir. Hegel’in özdeşlik ve fark, kavram ve gerçeklik, devlet ve birey ikiliklerini, aralarındaki ayrımı içermekle birlikte ortadan kaldıran olumsuz bir birlik içinde ortaya koyabilmesini sağlayan, diyalektik mantıkta çelişkinin bu bütünleştirici işlevidir.

### **İkinci Kısım Hegel’in egemenlik teorisi: diyalektik kuruluş olarak devlet**

“Hegel’in egemenlik teorisi: diyalektik kuruluş olarak devlet” adını taşıyan İkinci Kısım üç bölümden oluşmaktadır: “Hegel idealizmi ve devlet”, “Etik dünyaya ilişkin iki karşıt görüş açısı: tözsellik ve bireysellik” ve “Diyalektik kuruluş olarak devlet”. Birinci bölümde, Hegel’in mutlak idealizmi ile devleti etik yaşam olarak kavrayışının ilişkisi konu edilmektedir. İkinci bölümde ise, Hegel’in etik yaşama ilişkin, bireyselliği merkeze alan yaklaşımlara getirdiği eleştiri temelinde, onun etik yaşamı diyalektik bir birlik olarak nasıl kavradığı tartışılmaktadır. Üçüncü bölümde, Hegel’in diyalektiği modern devletin mantığı olarak nasıl olarak geliştirdiği ve bu mantığın toplumsal bir ilişki olarak nasıl örgütlendiği ele alınmaktadır.

#### **Hegel idealizmi ve devlet**

Hegel’in mutlak idealizminin onun devlet üzerine incelemesine nasıl kaynaklık ettiğinin tartışıldığı bu bölüm, İdea Olarak Devlet adlı bir alt bölüm içerir. *Tin’in Fenomenolojisi*’nde bilinç düzeyinde özne ile nesneyi, *Mantık Bilimi*’nde ise düşünce düzeyinde kavram ile nesnelliği dolayimli bir birlik olarak sunabilen diyalektik, aynı zamanda Hegel’in devlet üzerine incelemesinin terimlerini sağlar. Diyalektik, somut bir içerik olarak devlete uygulandığı *Hukuk Felsefesi’nin İlkeleri*’nde, politik kuruluşun birey ve toplum ile devlet biçimindeki ikileşmesini egemenliğin bütünlüğü yoluyla aşan bir perspektife dönüştür. İdea Olarak Devlet alt başlığı, Hegel’in mutlak idealizminin sunduğu temel üzerinde, devleti idea olarak kavramasının yöntemsel anlamına odaklanır. Hegel’in evrenselliğe tikellik, tikelliğe evrensellik belirlenimini veren idea kavrayışı, siyaset felsefesi düzeyinde hem devleti bireylerin öznel ve keyfi iradelerinin bir sonucu olarak gören sözleşmecî geleneğin hem de evrensel iradeyi dünyada var olan bir şey yerine ancak öznel iradenin ilkesi ve ereği olarak düşünebilen Kantçı ahlakın tek yanlılığının bir eleştirisidir. Bu eleştiri aynı zamanda Hegel’in devleti töz ve özne olma belirlenimine sahip bir etik yaşam olarak soyutlamasının çıkış noktasıdır.

#### **Etik dünyaya ilişkin iki karşıt görüş açısı: tözsellik ve bireysellik**

Hegel’in etik yaşama ilişkin diğer yaklaşımlardan farkının ortaya konulduğu bu bölüm üç alt bölümden oluşur: “Hegel’in Rousseau Eleştirisi: Soyut Bir Birlik Olarak Genel İrade”, “Hegel’in Kant Eleştirisi: Ahlaka Karşı Etik” ve son olarak “Hegel: Töz ve Özne Olarak Etik Yaşam”. Hegel’e göre her ikisi de iradenin mutlak olarak özgür olduğu ilkesinden hareket eden Rousseau ve Kant’ın iradeyi kavrayışının tek yanlılığı, onların bu mutlak özgürlük anlayışlarının iradeyi dolayimsız bir birlik olarak varsaymasından kaynaklanır. Oysa irade ancak nesnesinde kendisiyle bütünleşebildiği,

özgürlüğünü nesneye çevirebildiği oranda özgür ve kendiyedir. Bu temelde, böyle bir dolayimsız birliğin Rousseau’da aldığı biçim olarak genel irade ya da Kant’taki biçimiyle saf iradenin eleştirisi, Hegel’in hak ideası üzerine incelemesinin kilit bir unsuru haline gelir.

“Hegel’in Rousseau eleştirisi: soyut bir birlik olarak genel irade” alt bölümü, Rousseau’nun mutlak bir özgürlük olarak anladığı genel irade kavramının soyutluğunun ve kavramındaki yıkıcılığın bir eleştirisini verir. Hegel’e göre, genel irade, evrenselliğini ancak kendini bütün belirlenimlerinden soyutlamasında tanıyabilen öznel iradelerin içeriksiz biçimidir. Genel irade ile öznel iradenin dolayimsız ve soyut bir birlik haline geldiği bu bakış açısı, öznel irade ile genel irade ya da öznel iradelerin kendi arasında hiçbir farklılaşmaya yer bırakmaz. Genel iradenin öznel iradelerle, öznel iradelerin genel iradeyle dolayimsız bir birlik haline gelebilmesi için bütün farkların yok edilmesinin sonucu, aslında bu ikisi arasındaki ayrımın ve ayrılığın mutlaklaşmasıdır. Rousseau’da teorik düzeyde ortaya çıkan kriz, genel iradenin evrenselliği ile öznel iradelerin tikelliğinin bütünleştirilememesinin krizidir. Hegel’in devleti, öznel iradelerin genel iradenin bilincine, genel iradenin ise öznel iradelerde gerçekleşmesine kavuştuğu bir etik yaşam olarak soyutlaması, bu krize doğrudan bir müdahale niteliği taşır.

“Hegel’in Kant eleştirisi: ahlaka karşı etik” başlıklı altbölümü, Hegel’in Kant’ın ahlak görüşünün öznellik ilkesini eleştirisini, Hegel’in etik yaşamı kavramsallaştırmasının bir uğrağı olarak ele alır. Hegel’in okumasına göre, Kant’ın ahlak anlayışının temel problemi, öznellik ilkesini mutlaklaştırdığı ve iradeyi yalnızca kişinin tikel iradesi olarak anladığı için evrenselliğe ve nesnellığe yalnızca olumsuz bir anlam verebilmesidir. Ahlakın bakış açısında, tikelin evrensel belirlenimiyle kavranışı mevcuttur. Ama o, evrenselin tikel belirleniminde kavranışından yoksundur. Bu nedenle, ödev hak üzerinde, genel irade öznel irade üzerinde, pratik akıl duyumsal gerçeklik üzerinde yalnızca bir sınırlama haline gelir. Hegel’e göre Kant’ın ahlak anlayışının evrensellik ile tikelliğin birliği olarak etiğin bakış açısına yükselememesinin nedeni, tam da onun bu belirlenimleri birlik içinde değil, ancak birbirine kayıtsız ve dışsal olarak düşünebilmesidir.

“Hegel: töz ve özne olarak etik yaşam” başlıklı son alt bölüm, Hegel’in Kant ve Rousseau’nun görüşüne karşıt olarak, hem evrensellik hem de bireysellik ilkesini bir birlik olarak yeniden tanımlamasını konu edinir. Hegel, Rousseau ve Kant’ın bireyselliliğine karşı tözselliğin bakış açısına yerleşir ve etik yaşamı, hem bireyler onun bilincinde olmadığına bile onları belirleyen evrensel öz olarak nesnel bir belirlenimle hem de bu özün bilgisinin ve iradesinin ancak öz-bilinçte bulunabilmesi yönünden öznel bir belirlenimle kavrar. Töz ve özne olarak etik, öznel irade ile genel irade, bireysellik ile evrenselliğin dolayimli birliğidir. Buradan bakıldığında, *Hukuk Felsefesi*’nde birbirini izleyen hak şekilleri olarak soyut hak ve ahlaktan etik yaşama geçiş, aynı zamanda öznellik ve nesnellığın, bireysellik ile evrenselliğin birliğine doğru bir ilerlemedir.

### **Diyalektik kuruluş olarak devlet**

Hegel’in devleti diyalektik bir kuruluş olarak soyutlamasının egemenlik teorisi içindeki önemli bir dönüm noktası olarak ele alındığı bu bölüm, “Modern devletin ilkesi:

evrensel ile bireysel diyalektiği” ve “Devletin aşağıdan yeniden üretimi: polis, korporasyon ve meclisler” adlı iki alt bölümden oluşur. Hegel’in içinde bulunduğu dönemde, Fransız Devrimi deneyiminin ortaya çıkardığı birey, toplum ve devlet denklemi hâlâ çözülmeye muhtaç durumdadır. Devrimin ortaya attığı, “halk egemenliği” ya da “ulusal egemenlik” fikri, egemenliğin kendisini kişiliksiz ve soyut bir biçim altında üretimine dair yepyeni bir fikirdir. Bu tarihsel arka plan, Hegel’in Rousseau ve Kant eleştirileri ile birleştirildiğinde, Hegel etiğinin merkezine aldığı evrensellik ile bireyselliğin birliği problemi, felsefenin kendi kaynaklarından ürettiği salt teorik bir problem değildir. Bir anlamda Hegel, etik yoluyla, Rousseau’dan teorik olarak devreden, Terör döneminde ise pratik olarak ortaya çıkan egemenlik krizi üzerine düşünmektedir

“Modern devletin ilkesi: evrensel ile bireysel diyalektiği” adlı alt bölüm, etik yaşamın aile, sivil toplum ve devlet uğrakları arasındaki geçişleri, evrenselliğin tikel iradelerde gerçekleşmesinin, tikel iradelerin evrensel özlerinin bilincine varmasının ilerleyen aşamaları olarak konu edinir. Etiğin bakış açısından, aile, tözselliğin dolaylılığının, onun kendiyle birliğinin gerçekleşmiş biçimidir. Ailede, devletten farklı olarak, tözsel birliğin bilincinden ziyade henüz sadece duygusu vardır. Sivil toplum ise, kendi bencil ve bireysel çıkarlarının peşinde koşan öznelerin eylemlerinin, kendileri bunun bilincinde olmasa da evrensel bir boyutu açığa çıkardığı ilk biçimdir. Yine de evrensellik hâlâ bireysellikle dışsal bir ilişki içindedir. Hegel’e göre öz-bilincin töz ile, bireyselliğin evrensellik ile ilişkisi yönünden bakıldığında, bireysellik evrensel özünün bilincine, evrensellik ise öz-bilincin bilgisinde ve iradesinde gerçekleşmesine ancak devlette kavuşabilir.

“Devletin aşağıdan yeniden üretimi: polis, korporasyon ve meclisler” başlıklı alt bölüm, öznel iradelerin genel iradeye, genel iradenin öznel iradelere içselleşmesine olanak veren diyalektiğin toplumsal bir ilişki olarak örgütlenmesini konu edinir. Hegel, diyalektik sayesinde bireysel ile evrenselin birliğini soyut bir özdeşlik olarak varsaymak yerine, farklar arası bir ilişkinin üretimi olarak kavrar. Bireylerin kendi içindeki gruplaşmalar kadar bu gruplaşmaların devlete içerilmesinin olanaklarını sunar. Diyalektiğin egemenlik teorisine getirdiği yenilik, egemenliğin ereğini gerçekleştirmek için başvurduğu araçların da topluma içkinleşmesidir. Öznel iradelerin genel iradeye, genel iradenin öznel iradelere içselleşmesine olanak veren polis, korporasyon ve meclisler gibi kurumlar, aynı zamanda diyalektiğin maddi bir ilişki olarak örgütlenmiş biçimleridir.

## INTRODUCTION

Le trait distinctif de la philosophie de Hegel est qu'alors qu'elle a une intégralité qui contient tout un ordre de l'être et la pensée, elle conçoit en même temps une telle totalité comme développement. La totalité, dans la logique hégélienne, est, non pas une unité immédiate, mais celle qui abrite la différence. Les relations entre ces différences sont d'ailleurs les dynamiques du développement de la totalité. De ce fait, la relation des moments de la totalité et entre eux et avec cette dernière est une relation de passage. Les différences entre eux deviennent, d'autre part, le moteur de ce passage. La logique dialectique hégélienne peut poser la relation entre les différences tant comme celle distinctive que comme celle unificatrice; d'où le caractère de système de la philosophie hégélienne. Dit inversement, la dialectique est la logique qui traite de la différenciation de la totalité et de l'unification des différences dans une seule et même relation. Cela veut dire que le principe d'identité, considéré comme la première et essentielle loi de la pensée, est délogée d'une manière radicale. Selon le principe d'identité, en tant que l'égalité immédiate d'une chose avec elle-même, il va de soi que l'identité exclut la différence, et vice versa. Mais la dialectique, d'autre part, conçoit la différence entre l'identité et la différence comme une détermination immanente et à l'identité et à la différence. Cette différence, conçue comme une détermination immanente de l'identité et la différence, est la *contradiction*:

*Mais un des principaux préjugés de la Logique, telle qu'elle a été comprise jusqu'ici, et de la représentation, consiste à voir dans la contradiction une détermination moins essentielle et immanente que l'identité; alors que s'il pouvait ici être question de hiérarchie et s'il fallait persister à maintenir ces deux déterminations isolées l'une de l'autre, c'est plutôt la contradiction qui serait la détermination la plus profonde et la plus essentielle. C'est que l'identité est, comparativement à elle, détermination du simple immédiat, de*

*l'Être mort; mais elle, la contradiction, est la racine de tout mouvement et doute manifestation vitale.*<sup>1</sup>

Selon Hegel, dans la seule conception abstraite de l'identité comme égalité avec elle-même, la contradiction est exclue, non seulement de l'être, mais aussi de la pensée. Elle admet que rien ne peut être en contradiction. Elle ne considère la contradiction que comme quelque chose de contingent résultant de la conscience subjective ou une erreur. Un tel point de vue ne peut aller plus loin que de définir la logique dialectique comme la réflexion extérieure du contenu par la pensée, et ces contenus, à leur tour, comme des déterminations absolues qui n'ont rien à voir les uns avec les autres. La contradiction et la relation de passage, qui donne l'immanence respective de ces déterminations, reste hors de son horizon. La relation entre les déterminations, n'étant que distinctive, devient celle d'aliénation et de transcendance. Hegel, d'autre part, en concevant la contradiction comme celle immanente, non seulement à la pensée, mais aussi à l'être, propose une conception qui saisit toute chose, non seulement *en* relation, mais aussi *comme* relation. Toute immédiateté en forme de *chose* est ainsi conçue, en tant que quelque chose de contradictoire et médiat, comme une relation et avec elle-même et avec non-elle-même. De cette perspective dialectique, alors que toute chose devient l'objet de la philosophie, cette dernière devient un système. De ce fait, de se concentrer sur un quelconque stade, dans la philosophie hégélienne, est en même temps de se concentrer sur tout son système. Toute enquête sur la philosophie politique de Hegel, dans laquelle il fait abstraction de l'État comme constitution dialectique, entraîne une autre enquête sur la dialectique unificatrice bien que distinctive.

Dans le développement de la dialectique hégélienne, la ligne s'allongeant de Kant vers l'idéalisme allemand qui se compose d'étapes progressives de l'interpénétration de la pensée avec tout l'ordre de l'être est fondamentale. Le problème majeur de l'idéalisme allemand qui est finalement résolu par Hegel est de fournir une explication rationnelle pour l'unité du sujet et l'objet ou de la pensée et l'être. Cet effort commun pour sursumer la dualité du sujet et l'objet à travers leur identité fournit également un point de vue de dépasser la duplication de l'État et la société par l'intégrité de la souveraineté. La

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, Science de la Logique, Tome II, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Editions Moutain, 1949, p.67.

dialectique, qui donne l'unité de l'être et la pensée, devient en même temps celle de l'unification de la souveraineté avec l'individu et la société. L'État, comme constitution dialectique, à la place d'une puissance étrangère et extérieure à l'individu et la société, prend l'allure d'une souveraineté qui ne peut se reproduire que par leurs moyens. La originalité de la philosophie politique de Hegel, c'est qu'il découvrit que, dans la dialectique, le principe de la souveraineté transcendante par lequel cette dernière devient immanente aux relations sociales.

Pour développer au fur et a mesure cet argument, on va révéler les moments de constitution de l'unité de pensée et l'être, surtout sur la lignée allant de Kant vers l'idéalisme allemand et puis de l'idéalisme allemand vers Hegel. Ensuite, nous allons discuter les déterminations de la logique dialectique, sur le fondement de la conception de la vérité chez Hegel comme expression de cette unité. Dans la deuxième partie qui suit, nous allons traiter d'abord de la relation de l'idéalisme absolu, que Hegel fonde sur l'unité de l'être de la pensée, avec l'idéalisation de l'État. Nous allons essayer d'exposer la nouveauté de la conception hégélienne de l'État comme idée dans le contexte où il critique les concepts de droit et volonté de Rousseau et Kant. Comme une conséquence positive de cette critique, la vie éthique, qui signifie l'abstraction de l'État comme constitution dialectique, et l'organisation de cette vie éthique comme relation sociale et politique seront être traitées dans le dernier chapitre.

## PREMIÈRE PARTIE

### L'ORIGINALITÉ DE L'IDÉALISME HÉGÉLIEN: DIALECTIQUE

#### CHAPITRE 1

##### L'IDÉALISME MODERNE: L'IDENTITÉ DU SUJET ET L'OBJET

L'originalité de la dialectique hégélienne relève du fait que, à la fois, il renouvelle la dialectique comme une logique qui permet de concevoir les termes contraires et indépendants dans une unité et qu'il fait la philosophie regagner le point de vue de la totalité. Hegel conçoit la vérité, non pas comme une loi de pensée qui détermine la valeur de vérité des propositions ou comme un principe auquel tout peut être reporté, mais comme un système, et cela résulte de cette approche qui a en vue la totalité. En effet, l'exposition de la vérité aussi, selon Hegel, doit être faite d'une manière adéquate à sa totalité et si la philosophie veut être une science, elle doit être ré-établie comme un système de vérité.<sup>2</sup> Grâce à cette approche *totaliste*, la définition de la vérité de Hegel surmonte la question de savoir si le concept ou la pensée est adéquat à l'objet ou à l'être. Cette définition traditionnelle relative à la vérité admet préalablement que la pensée et l'être sont étrangers l'un à l'autre. Le but commun de Hegel et de l'idéalisme allemand qui est dans son arrière plan, est d'éviter cette extériorité même entre la pensée et l'être et donner une explication de leur unité. Hegel se distingue aussi bien des approches épistémologiques ou logiques, qui ne traitent du problème de la vérité que du côté de «comment la connaître?», que des philosophies ontologiques ou substantialistes qui ne

---

<sup>2</sup> « La figure vraie dans laquelle existe la vérité, c'est seulement le système scientifique de cette même [vérité] qui peut l'être. Contribuer à ce que la philosophie approche de la forme de la science – du but [qui consiste] à pouvoir renoncer à son nom d'amour du savoir et à être savoir effectif- c'est là ce que je me suis proposé. » G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993, p.71.

s'intéressent qu'à la question de « qu'est-ce que la vérité? ». Dans l'approche qui ne part que de la question « comment connaître la vérité? », la vérité est délimitée par la validité ou la cohérence des propositions. La méthode qui éprouvera les propositions est extérieure au contenu auquel elle est appliquée. Autrement dit, les conditions de connaissabilité de la vérité sont indépendantes de la vérité elle-même. Dans les approches, d'autre part, qui mettent au centre la question de « qu'est-ce que la vérité? », cette dernière est souvent problématisée, en raison de la tendance à réduire la vérité à un unique principe auquel tout peut être remonté, comme une substance indifférente; et une différence substantielle, entre la vérité et sa connaissance, qui ne permet pas de les concevoir dans une unité, est supposée. Or, à ce niveau-là, la vérité est étrangère et extérieure à sa connaissance. Cependant, Hegel, grâce au sens original qu'il a donné à la dialectique, apparaît comme un représentant d'une nouvelle conception de la vérité au sein de laquelle le logique et l'ontologique ne s'excluent plus l'un l'autre.

Contrairement à l'approche qui rend la vérité étrangère à sa connaissance, la tradition de l'idéalisme moderne, dans laquelle on peut comprendre Hegel aussi, se distingue par sa tendance à unifier la pensée avec son objet et la réalité d'une manière élargissante. La définition traditionnelle de la vérité, qui consiste dans la correspondance entre le concept et son objet, est dépourvue de fondement. Car elle sous-entend déjà la distinction entre le concept et l'objet. En raison de cette distinction, surtout les philosophies rationalistes sont vulnérables devant les critiques du scepticisme qui prétend qu'une telle correspondance n'est pas possible et que, même si elle était possible, elle resterait inconnaissable. Bien que dans les limites d'une critique de la connaissance, l'idéalisme transcendantal de Kant, qui jette les fondations de la possibilité de montrer le concept et son objet dans une unité, est un tournant crucial dans la critique de la conception traditionnelle de la vérité. La critique de la connaissance de Kant est une enquête sur les conditions universelles et nécessaires, qui sont au-delà de l'expérience, de toute expérience possible qu'on peut avoir avec l'objet. Cette enquête est une critique bilatérale qui critique à la fois l'approche empiriste, qui ne permet pas que la raison passe au-delà de l'expérience, et celle dogmatique, qui essaye de passer au-delà de l'expérience seuls avec les principes catégoriques de la raison. L'épistémologie kantienne se distingue de ces approches réductionnistes, qui mettent au coeur soit



l'expérience soit la raison, par son exposition d'une nouvelle base sur laquelle on peut désormais penser la pensée et l'expérience dans une unité. Kant admet, d'abord, que l'expérience précède chronologiquement notre pensée mais il n'en arrive pas à conclure que toute notre connaissance relève de l'expérience : « ...car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même: addition que nous seul champ où s'exerce notre entendement et qu'il s'y laisse enfermer. »<sup>3</sup> L'idéalisme transcendantal de Kant est cet effort de long terme qui essaye de rendre connaissable l'addition que fait notre faculté de connaître à l'expérience. Selon Kant, on ne peut déterminer la valeur de vérité de nos connaissances que par la connaissance préalable de nos facultés de connaître et de leurs limites. C'est le premier pas de la critique de l'extériorité de la vérité à ses conditions de connaissabilité. De même, on doit chercher le critère de la vérité de notre connaissance, non pas au delà et en dehors des conditions de notre faculté de connaître, mais directement dans ses limites mêmes. Mais pour qu'une telle enquête engendre un résultat significatif, il faut changer d'axe, selon Kant, dans le problème de la vérité:

*Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement a priori par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'abolissaient à rien. Que l'on essaie donc en fin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance a priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en précisément ici comme de la première idée de Copernic; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements de ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour de spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles.<sup>4</sup>*

Du point de vue de Kant, l'expérience qu'on a de l'objet est préalablement conditionnée par notre faculté de connaître. De ce fait, la philosophie kantienne s'intéresse, non pas directement aux choses elles-mêmes, mais aux conditions sous

---

<sup>3</sup> Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001, p.31.

<sup>4</sup> Ibid., p.19.

lesquelles ces choses sont objets de l'expérience. De sorte que, selon Kant, même les intuitions qu'on a des choses ont des conditions a priori que nous ne pouvons pas trouver dans les choses elles-mêmes, que nous les cherchions, ces conditions, pendant aussi longtemps que nous voudrions. Ce qui rend possible une expérience du monde, autrement dit, qui nous rend le monde sensible et connaissable, ce sont ces formes universelles et nécessaires de l'entendement qu'on ne peut jamais trouver dans la chose elle-même. De ce point de vue, ce qui détermine la valeur de vérité de nos connaissances, ce n'est pas la correspondance de nos concepts aux choses, mais celle des choses qu'on prend comme objets à ces formes universelles et nécessaires qui sont les conditions d'avoir l'expérience de ces choses. Cette attitude, qui semble renverser, au premier abord, l'approche empiriste qui prétend que nos concepts sont conditionnés par l'expérience d'une manière absolue, affirme, en fait, ce point de vue de l'empirisme à un autre niveau. Tout d'abord, Kant met instamment l'accent sur le fait qu'il n'est pas possible d'accepter les conditions de possibilité de l'objet et de notre expérience comme celles de ce qui est pris comme objet. On ne peut savoir si la vérité de l'objet pour nous est en même temps celle de la chose en soi. Ce que nous pouvons connaître, ce n'est pas la vérité de la chose en soi, mais notre façon de percevoir et connaître cette chose. De ce fait, selon Kant, nous avons l'accès à la connaissance d'une chose dans la mesure où elle nous apparaît et est donnée à notre expérience:

*Que l'espace et le temps ne soient que des formes de l'intuition sensible et, par conséquent, que des conditions de l'existence des choses comme phénomène, qu'en outre nous n'ayons pas d'autres concepts de l'entendement ni, par suite, des éléments pur la connaissance des choses, à moins qu'une intuition correspondante à ces concepts ne puisse être donnée, que, par conséquent, nous ne puissions connaître aucun objet comme chose en soi, mais seulement en tant qu'objet d'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène, cela sera prouvé dans la partie analytique de la Critique.<sup>5</sup>*

Selon ce cadre que Kant a proposé, l'objet de notre expérience est conditionné d'une manière absolue par notre faculté de sensibilité, alors que notre connaissance de l'objet est conditionnée d'une manière absolue par notre sensibilité. Ce qui nous est donné, dans notre expérience, comme objet n'est pas la chose en soi mais ce sont les

---

<sup>5</sup> Ibid., p.22.

apparitions conditionnées par les formes pures de la sensibilité, savoir le temps et l'espace. Comme ces formes universelles et nécessaires ne sont pas applicables au-delà de l'expérience, on ne peut savoir non plus si elles sont les déterminations de la chose elle-même. Ce qui entraîne la faculté de connaître à la faute ou à l'illusion, c'est qu'elle essaye d'élargir les limites de ses propres conditions en passant au-delà de l'expérience. Du côté de la fonction de la faculté de connaître, la définition de la vérité de Kant, laquelle consiste, non pas dans la correspondance du concept aux objets, mais dans celle de l'objet au concept, a deux conséquences, une positive et une négative. Du point de vue négatif, les conditions de la faculté de connaître ne sont pas valides au-delà de l'expérience. La faculté de connaître doit être critique à l'égard d'elle-même quant il s'agit de ne pas faire objet de connaissance de ce qui n'est pas donné à l'expérience. Du point de vue positif, l'objet d'une quelconque expérience est préalablement conditionné par les formes universelles et nécessaires de l'entendement qui le prend comme objet. La faculté de connaître est, par cette particularité, fondatrice. La manière dont Kant surmonte la polarisation entre les questions « qu'est-ce? » et « comment connaître? » montre l'immanence de l'objet à la fondation mentale du sujet, au lieu de l'aborder comme quelque chose d'indépendant et distinct du sujet. Dans l'épistémologie kantienne, la réponse de la question « qu'est-ce? » est sous-entendue dans celle de la question « comment connaître? ». L'objet de l'expérience est immanent aux déterminations de l'entendement qui le prend comme objet. L'épistémologie kantienne inspire l'idéalisme allemand, qui le succède, et le système hégélien par cette particularité qu'elle a pu proposer une première forme de l'unité de l'objet et du sujet, et de la pensée et de l'être, bien que dans les limites d'une conscience subjective.

Comment on montre, alors, chez Kant, que les formes universelles et nécessaires de l'entendement sont aussi valables pour l'expérience? En mots de Kant, comment on peut savoir que ces formes nécessaires a priori de l'expérience, bien qu'elles ne relèvent pas de celle-ci, sont valables pour elle aussi? Kant prétend que, quand il s'agit des formes de la sensibilité que sont l'espace et le temps, il est très facile de montrer leur validité objective. Ces intuitions pures de temps et d'espace ont une validité objective. Car quelconque objet ne peut se manifester et être objet d'expérience qu'à travers ces formes. On peut voir aussi facilement, quant aux catégories de l'entendement qui permet

la connaissabilité d'un objet, que ces objets d'expérience sont en même temps conditionnés par ces catégories.<sup>6</sup> Explication de la relation a priori des concepts de l'entendement avec les objets s'appelle, chez Kant, la déduction transcendantale de ces concepts.<sup>7</sup> Malgré la structure passablement compliquée de l'analyse de « *la fondation transcendantale des ressources subjectives qui forment les fondements a priori qui rendent l'expérience possible* »<sup>8</sup>, Kant exprime comme suit, dans l'introduction de La Déduction Transcendantale de la deuxième édition de *Critique de la Raison Pure*, l'idée *totaliste* qui est à la base de cette analyse:

*Le divers des représentations peut être donné dans une intuition simplement sensible, c'est-à-dire qui n'est que réceptivité, et la forme de cette intuition peut résider a priori dans notre pouvoir de représentation, sans être autre chose que la manière dont le sujet est affecté. Seulement la liaison d'un divers en général ne peut jamais nous venir des sens, ni par conséquent être contenue conjointement dans la forme pure de l'intuition sensible; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté de représentation; et, comme il faut appeler cette dernière entendement pour la distinguer de la sensibilité, toute liaison – que nous en ayons conscience ou non, qu'elle soit une liaison du divers de l'intuition ou de concepts diverse, et que, dans le premier cas, l'intuition soit sensible ou non – toute liaison est alors un acte de l'entendement auquel nous devons imposer le nom général de synthèse, pour faire ainsi remarquer à la fois que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet, sans l'y avoir auparavant lié nous-même, et que, parmi toutes les représentations, la liaison est la seule que des objets ne peuvent pas donner, mais que peut seulement effectuer le sujet lui-même, puisqu'elle est un acte de sa spontanéité.*<sup>9</sup>

Ce qui, donc, donne unité à une diversité donnée par intuition ou bien à des concepts différents n'est pas l'objet lui-même, mais le sujet. La condition de l'unité des représentations est qu'elles soient représentées par le même sujet. Ce principe unificateur qui s'accompagne de toutes les représentations du sujet est « je pense ». Ce principe, que Kant appelle *unité transcendantale de l'apperception*, est le principe suprême qui conditionne, non seulement les représentations, mais aussi l'entendement même. « ...l'unité de la conscience est ce qui, seul, constitue le rapport des représentations à un objet, et par suite, leur valeur objective; c'est sur elle, en

---

<sup>6</sup> Ibid., p.103.

<sup>7</sup> Ibid., p.101.

<sup>8</sup> Ibid., p.109.

<sup>9</sup> Ibid., p.107.

*conséquence, que repose la possibilité même de l'entendement.* »<sup>10</sup> Kant appuie la validité objective des catégories de l'entendement ou des conditions subjectives de la pensée, non pas sur le principe de l'unité d'une conscience empirique, mais universelle. Le principe de « je pense » est la condition sous laquelle, non seulement le sujet connaît l'objet, mais aussi la diversité donnée par l'intuition devient un objet pour le sujet. Le principe, qui unifie la diversité donnée par l'intuition sous le concept de l'objet, est l'unité de la conscience du sujet. Cette unité est la connaissance de la relation entre nos représentations et les objets. Autrement dit, la forme que prend l'identité du sujet et de l'objet, chez Kant, est le principe de *l'unité transcendantale de l'apperception*.

Selon Hegel, ce principe de Kant est d'une grande importance. Car il montre que l'objectivité de l'objet ne peut être donnée que dans la pensée. L'objet donné par l'intuition n'est qu'un phénomène, comme le dit Kant.<sup>11</sup> Mais c'est aussi la frontière de la critique de connaissance de Kant. Chez Kant, il y a deux conditions qui rendent possible une quelconque connaissance: (1) les concepts de l'entendement qui permettent de penser l'objet et (2) l'intuition sensible par laquelle l'objet est donné à notre expérience. S'il n'y a pas d'intuition qui correspond au concept, ce dernier peut être formellement une pensée, mais comme il est dépourvu d'un objet, il est impossible qu'il devienne une connaissance. En effet, la raison de l'inconnaissabilité de la chose en soi est que les concepts de l'entendement ne sont pas applicables au-delà de l'expérience. L'entendement n'a pas d'accès à la chose en soi. Car elle n'est pas donnée par l'expérience à la sensibilité du sujet. Kant évite, donc, d'une part, l'opposition entre l'être et la pensée en montrant l'unité du sujet et de l'objet pour la conscience, mais d'autre part il la reproduit comme opposition entre la chose en soi et la pensée. Le problème devant l'idéalisme est désormais d'idéaliser cette « chose en soi » qui fait toujours survivre le décalage entre l'être et la pensée et d'en faire objet de la pensée. En effet, les idéalistes allemands et Hegel, qui succéderont Kant, voudront en finir définitivement avec cette opposition et pour ce but ils chercheront les conditions sous lesquelles il sera possible de prétendre que l'unité de l'être et de la pensée soit une

---

<sup>10</sup> Ibid., p.115.

<sup>11</sup> Hegel, *Science De La Logique*, Tome II, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montaigne, 1949, p.253.

vérité, non seulement pour le subjectif ou la conscience, mais aussi pour l'objectif ou l'objet:

*La tâche de la philosophie consiste <alors> -c'est la sens dans lequel elle se détermine- à prendre pour objet l'unité même du penser et de l'être, qui est son idée fondamentale, et à la concevoir, c'est à-dire à saisir la nécessité dans ce qu'elle a de plus intime, le concept. La philosophie kantienne propose tout d'abord l'aspect formel de cette tâche, mais son résultat est seulement l'absoluité abstraite de la raison dans la conscience de soi.<sup>12</sup>*

Comme le montre cette citation de Hegel, l'idée de l'idéalisme allemand est que l'unité absolue de l'être et la pensée est valable, non seulement pour la conscience, mais aussi pour l'objet et savoir ce qu'est une telle unité et comment la connaître, c'est la problématique commune de Fichte, Schelling et Hegel, même si elle prend de différentes formes dans les philosophies de ceux-ci. Il est impossible cependant d'ignorer les résultats de la critique de connaissance de Kant, même si, de ce point de vue, ces philosophies peuvent être considérées chacune comme une critique de Kant. Pour ces penseurs aussi, comme pour Kant, les concepts isolés sont aussi insignifiants que les intuitions isolées et tant l'intuition séparée est aveugle tant le concept tout seul est vide. Ainsi donc, après la critique de connaissance de Kant, il ne faut pas retourner à la métaphysique avant Kant, mais éliminer la transcendance de la subjectivité et l'objectivité de l'une à l'autre. On peut dire que Kant est le pionnier d'une métaphysique immanente à ce monde. Car il montre que l'objet du concept est nécessairement immanent au concept, et il est « idéal » en ce sens. Mais, chez Kant, la réalité de l'idéal et l'idéalité du réel ne sont que pour la conscience et on ne peut savoir si c'est aussi la vérité de la chose en soi. L'idéalisme allemand, en revanche, pousse, en quelque sorte, plus loin, cette tendance de la métaphysique devenir immanent à ce monde, en rendant ce domaine connaissable, que Kant rend inconnaissable.<sup>13</sup> La condition de montrer que la pensée ne soit pas seulement une forme qui s'ajoute au contenu matériel et que la matière ne soit pas un simple contenu passif qui forme l'objet de la pensée, autrement dit, que l'idéal soit réel et le réel soit idéal, passe, non pas, comme le fait Kant, par

---

<sup>12</sup> Hegel, *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, Tome 7, trad. Pierre Garniron, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p.1827.

<sup>13</sup> Frederick C. Beiser, "Hegel and the problem of metaphysics", *The Cambridge Companion to Hegel*, éd. F. C. Beiser, United States of America, Cambridge University Press, 1993, p.20.

montrer leur unité seulement pour la conscience, mais aussi pour l'objet. Or, la prétention commune, en revanche, de l'idéalisme allemand est que l'existence d'une telle unité peut être montrée, donc connue, dans ce monde même. Il est possible de considérer l'effort que fait Fichte, pour exposer l'identité du sujet et de l'objet, dans sa philosophie morale, Schelling dans sa philosophie de nature et Hegel dans une philosophie de l'esprit qui comprend les domaines de la nature, la conscience et la morale, comme un résultat de ce point de vue commune. Ainsi, chacun de ces philosophes admettent, au sens où l'entend Kant, qu'il n'est aucune connaissance au-delà des limites de l'expérience. Mais l'important, c'est de pouvoir montrer que cette identité, qui est la condition nécessaire de cette expérience, du sujet et l'objet ou bien de la pensée et l'être, appartient, non pas seulement au sujet qui est tourné vers l'objet, mais aussi directement à cette expérience elle-même.<sup>14</sup> Par conséquent, l'identité, qui est le présupposé commun de l'idéalisme allemand, entre le sujet et l'objet peut être interprétée comme un traitement, sur un nouvel axe, de la réponse qu'apporte Kant au problème de la vérité. La manière de traiter de ce problème, chez Kant, dépendait de l'idée que la vérité est immanente à ses conditions d'être connue et ce champ de l'immanence était défini comme conscience. Or, l'idéalisme allemand, ayant la conscience de l'importance de cette idée d'immanence chez Kant, se distingue de lui en élargissant un tel champ d'immanence jusqu'à la morale, à la nature et surtout, dans l'originalité de Hegel, au champ historique et social. Cela signifie à la fois de définir une nouvelle unité entre les côtés logique et ontologique du problème de la vérité. Sur la base du supposé de l'identité du sujet et l'objet, on ne peut désormais traiter à part ni de ce qu'est la vérité, ni de sa connaissance. L'idéalisme allemand représente la tentative la plus fondamentale pour systématiser l'unité de la pensée et l'être.

---

<sup>14</sup> Ibid., p.15.

## CHAPITRE 2

### HEGEL: VÉRITÉ COMME SUBSTANCE ET SUJET

Du point de vue de l'idéalisme allemand, c'est une approche unilatérale d'expliquer l'idéalité de la réalité seul par le fait qu'elle peut se trouver dans la conscience et elle reste sans réponse la question de savoir comment ce qui est idéal s'organise comme réalité et devient ainsi objectif. L'important est de pouvoir montrer la réalisation de l'idéal et l'idéalisation du réel dans la même relation. Aux yeux de Hegel, Fichte ne montre cette relation que dans la conscience de soi, au niveau épistémologique, et que dans le domaine de la morale, au niveau ontologique. L'unité du sujet et de l'objet reste, d'ailleurs, une fin à réaliser dans le domaine de la morale plutôt qu'une condition absolue.<sup>15</sup> Encore selon Hegel, Schelling apprécie l'identité du sujet et de l'objet comme une vérité substantielle, valable pour tout champ de l'être, qui détermine tout mais elle-même reste indéterminable. Mais l'affirmation que cette vérité substantielle, chez Schelling, se distingue et pourtant reste toujours la même, reste cependant dépourvue d'un fondement rationnel.<sup>16</sup> En raison de ce point de vue, le problème qui se tient devant Hegel est de donner une explication rationnelle de cette unité substantielle qui peut s'actualiser, comme chez Fichte, mais qui peut aussi rester toujours la même bien qu'elle se distingue dans cette activité, comme chez Schelling. C'est la seule condition pour penser l'unité finale du sujet et de l'objet, et de l'être et de

---

<sup>15</sup> Hegel, dans *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, exprime comme suit comment l'élément spéculatif, sur lequel s'appuie le système de Fichte, reste comme une revendication irréalisable: « Par la production inconsciente, le moi ne peut réussir à se poser comme moi=moi, ni atteindre à l'intuition de lui-même comme sujet-objet. Il reste encore à requérir que le moi se produise comme identité, comme sujet-objet sur le plan pratique, que le moi se métamorphose lui-même en l'objet. Dans la système de Fichte, cette exigence suprême demeure une exigence. » [trad. B. Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986, p.146.]

<sup>16</sup> Dans la préface de *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel compare le concept de l'Absolu, en tant qu'identité du sujet et de l'objet, chez Schelling à une nuit qui, dans laquelle toutes les vaches sont noires, néglige presque totalement la distinction entre le sujet et l'objet. Dans *Les Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* d'autre part, il critique Schelling comme suit pour s'être contenté d'avoir supposé la vérité de l'objet et du sujet au lieu de la montrer effectivement: « Ce qu'il y a déficient dans la philosophie schellingienne, c'est le fait que le point d'indifférence du subjectif et de l'objectif y est placé en tête, que cette identité est posée absolument, sans qu'il soit démontré que c'est là le vrai. » *Leçons sur l'histoire de philosophie*, p. 2056.



la pensée dans leur opposition. La matrice de la dialectique hégélienne est sa conception de vérité qui peut rester identique à elle-même dans son changement:

*Selon mon intellection - il lui faut se justifier par la présentation du système lui-même – tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme substance, mais tout autant comme sujet.<sup>17</sup>*

Cette définition de la vérité a une importance essentielle à la fois parce qu'elle montre l'originalité de l'idéalisme de Hegel et la position qu'il prend envers Kant et d'autres idéalistes allemands. De sorte que les tournants constitutifs du système hégélien que sont *Phénoménologie de l'Esprit* et *Science de la Logique* peuvent être lues comme explicitation de cette définition.

Concevoir la vérité, non seulement comme substance, mais aussi comme sujet, a ouvert la voie, différemment de Schelling, de concevoir la vérité, non pas comme inactive et immédiate en elle-même, mais comme une vérité active. Concevoir le sujet, d'autre part, différemment de Kant, non pas comme une figure de conscience subjective, mais comme substance a rendu possible de montrer l'objectivité de pensée chez Hegel, non seulement pour la conscience, mais aussi pour la chose-en-soi. Hegel, en concevant ainsi le sujet comme substance et la substance comme sujet, a pu unifier les niveaux épistémologique et ontologique, qui étaient d'ailleurs rendus transcendants l'un à l'autre dans les philosophies précédant celle de Hegel, sous un seul système. L'immanence de la pensée à l'être, et vice versa, est montrée, dans sa philosophie, à l'intérieur d'un mouvement dialectique qui prévoit la transformation constante de la pensée à l'être, et vice versa. La vérité chez Hegel est l'unité dialectique du fait de devenir autre du même et de celui de devenir même de l'autre:

*La substance vivante est en outre l'être qui [est] en vérité sujet, ou, ce qui veut dire la même-chose, qui est en vérité effectif seulement dans la mesure où elle est le mouvement du se poser soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est, comme sujet, la pure négativité simple, par là justement le dédoublement du simple, ou le redoublement opposant, qui est à nouveau la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est seulement cette égalité se rétablissant ou la réflexion*

---

<sup>17</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.80.

*dans soi-même dans l'être-autre – non une unité originnaire comme telle, ou, immédiate comme telle, qui est le vrai.*<sup>18</sup>

Quant à une telle substance, par l'intermédiaire de et dans laquelle obtient toute réalité son existence et sa permanence, elle ne doit être, selon Hegel, aussi impuissante et inefficace qu'une chose qui est en dehors de la réalité ou qui n'existe que dans la conscience du sujet. La substance doit se réaliser et se reconnaître elle-même dans sa propre réalisation. La réalisation de la substance est de devenir autre à elle-même; sa reconnaissance d'elle-même dans sa réalisation est de retourner et devenir identique à elle-même. C'est justement pour cela que, chez Hegel, concevoir la vérité comme sujet est à la fois la concevoir comme une totalité: « *Le vrai est le tout. Mais le tout n'est que l'essence s'achevant par son développement. De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement résultat, que c'est seulement au terme qu'il est ce qu'il est de vérité; c'est en cela justement que consiste sa nature, d'être [quelque chose d'] effectif, sujet, ou devenir-soi-même.* »<sup>19</sup> Poser ainsi la vérité comme un tout médiatisé par son propre développement montre qu'est aussi médiatisé l'*autre* par la vérité. Autrement dit, la vérité, en se réalisant, se contredit en guise de l'*autre* et en contredisant l'*autre*, qui est sa négation, elle s'affirme. La *vérité* qui constituent tout le système de Hegel, étant prévus à l'intérieur d'une telle dialectique, ne peuvent être recherchés ni dans la seule réalité finie ni dans un espace infini d'idées qui est totalement libéré de cette réalité. Penser l'absolu ou la vérité chez Hegel veut dire la même chose que de penser l'identité comme différence et la différence comme identité. Au niveau de la vérité, l'être doit trouver son concept dans la pensée et la pensée sa réalisation dans l'être. La différence doit atteindre son identité et l'identité sa différence. La différence doit atteindre son passé dans l'identité et l'identité sa réalisation dans la différence. La vérité d'une quelconque chose, chez Hegel, est, non pas dans son existence immédiate, mais dans son concept et cela provient du fait qu'elle est posée par ce mouvement dialectique de la vérité. L'être est le déploiement dialectique du concept, le concept doit, d'autre part, se concevoir lui-même à partir du déploiement dialectique de l'être. C'est justement pour cela que la dialectique n'est pas seulement la logique de la pensée d'une conscience

---

<sup>18</sup> Ibid. p.81.

<sup>19</sup> Ibid. p.83.

subjective qui réfléchit sur l'objet, comme c'est le cas dans les approches philosophiques formelles de la vérité, mais aussi celle de l'être.

Ce point de vue total de la vérité de Hegel propose un nouveau fondement sur lequel on peut penser le sujet et l'objet dans une unité, par opposition aux philosophies qui rendent absolue la dualité de l'objet et du sujet et reproduisent la transcendance entre ces derniers. Dans la constitution de ce fondement, l'idée kantienne, qui part de l'immanence de la vérité aux conditions de sa connaissabilité, a une importance essentielle. Selon Hegel, la connaissance de l'objet doit être immanente à la connaissance de la conscience d'elle-même. Les déterminations de l'être doit trouver leur vérité dans la pensée, celles de pensée leur exactitude dans l'être. En effet, Kant, en abordant l'objet comme conditionné par la pensée, pose à la fois la connaissance de la pensée d'elle-même comme celle de l'objet. Ce point de vue est un tournant très important pour dépasser l'approche empirique qui conçoit la pensée comme une réflexion extérieure et formelle sur l'objet. Mais l'unité de l'être et la pensée chez Kant est seulement pour la pensée et on n'y montre pas si elle est aussi pour l'être. Kant, en rendant ainsi inconnaissable l'espace de la chose-en-soi, délimite l'objectivité de la pensée par la subjectivité de la conscience et reprend ainsi en quelque sorte le point de vue limité qui fixe l'être et la pensée dans leur opposition. C'est pour cela que la pensée, chez Kant aussi, bien qu'elle ne s'attache pas *a posteriori* à l'être pris comme objet, est encore extérieure et transcendant à la chose en soi. Cependant, Hegel, pris dans la tradition de l'idéalisme moderne, vise à enlever ce dernier espace de transcendance légué par Kant.

Ce qui est plus intéressant c'est que, cette tentative atteint, d'une part, une critique totale de la philosophie critique de Kant et, d'autre part, bénéficie des résultats et des possibilités que cette dernière fournit. Et la *Phénoménologie de l'Esprit* et *Science de la Logique* de Hegel sont, en un sens, une nouvelle réflexion, avec un point de vue dialectique, sur les problèmes posés par Kant. Ainsi Hegel systématise les éléments posés d'un point de vue négatif dans la philosophie de Kant, par un point de vue positif. La philosophie de Hegel, en comparaison avec la philosophie kantienne qui recherche les conditions de connaissabilité de la vérité d'une manière critique, est une philosophie

d'immanence qui montre que ces conditions sont immanentes non seulement à la subjectivité de la conscience mais aussi à l'objectivité de l'être. Pour appréhender ce sens, il faut suivre comment la dialectique, la clé du système hégélien, fonctionne dans sa phénoménologie et sa logique.

### **Section 1 Phénoménologie: dialectique du sujet et de l'objet**

Hegel définit la vérité comme un tout médiatisé par son propre développement. Cela implique que la vérité doit être pensée, non comme une proposition ou un principe qui ne peut jamais arriver à exprimer la différenciation et le développement, mais comme un système. L'unité du mouvement de devenir autre du même et de devenir même de l'autre ne peut s'exprimer qu'en tant qu'un système. La représentation de la vérité comme système ou de la substance comme sujet est l'Esprit.<sup>20</sup> Phénoménologie, dans l'originalité de Hegel, est l'histoire de ces différents tournants de l'Esprit qui ne peut former un tout qu'en se singularisant dans des figures de la conscience différentes et en devenant autre à lui-même. Chaque différent tournant de l'esprit, posé comme une certaine figure de conscience, et en même temps soulever un nouveau fondement, sur lequel on définit la relation entre la pensée et l'être, au niveau de la conscience, représentent une nouvelle étape de l'Esprit qui prend la conscience de lui-même.<sup>21</sup> L'Esprit est à la fois le prérequis et le résultat des expériences de la conscience, ou bien, en mots de Hegel, il est un cercle qui suppose sa fin comme son début. C'est pour cette raison que tout tournant de la conscience est tant une forme de l'Esprit qui s'est condredit et est devenu autre à lui-même que son affirmation et réalisation de lui-même.

---

<sup>20</sup> Ibid. p.87.

<sup>21</sup> « L'expérience que la conscience fait sur soi ne peut, selon son concept, comprendre dans soi rien de moins que le système total de cette même [conscience], ou le royaume total de la vérité de l'esprit, de sorte que les moments de cette même [vérité] se présentent dans cette détermination caractéristique [qui consiste] à n'être pas moments abstraits, purs, mais tels qu'il sont pour la conscience, ou, comme celle-ci elle-même entre en scène dans son rapport à eux, ce par quoi les moments du tout sont des figures de la conscience. En se propulsant vers son existence vraie, elle atteindra un point où elle se dépouille de son apparence d'être affectée par [quelque chose d']étranger qui n'est que pour elle et comme quelque chose d'autre, ou bien où le phénomène devient égal à l'essence, [où] sa présentation du coup coïncide avec justement ce point de la science proprement dite de l'esprit, et finalement, en saisissant elle-même cette sienne essence, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même. » Ibid., p. 145.

*Phénoménologie de l'Esprit* ou l'histoire de la conscience de sursumer [*Aufheben*] l'opposition entre elle-même et le monde et prendre conscience d'elle-même nous donnent l'originalité de la manière dont Hegel aborde l'opposition entre le sujet et l'objet. L'Esprit, qui prend lui-même comme son propre objet à la fin des tournants de différenciation, est le plan de l'unité de l'être et la pensée sur lequel s'anéantit l'altérité entre l'objet et le sujet. Alors que l'établissement de ce plan chez Kant se réalise sous les conditions, qui sont au-delà de l'expérience, d'une conscience subjective, chez Hegel il se réalise en tant qu'immanent à des divers expériences qu'entretient la conscience avec ce monde et dans lesquelles l'objet, comme sujet, se change constamment. Kant s'intéresse aux conditions transcendantales d'une quelconque expérience possible qu'a la conscience avec le monde. C'est pour cela que, dans la philosophie kantienne, l'identité de l'être et la pensée comme le critère de la vérité est immanente à l'ego transcendantal, qui permet à la conscience de représenter à la fois elle-même et l'objet vers lequel elle est orientée, mais transcendant à la chose-en-soi. Cependant, Hegel prend le concept de l'expérience en un nouveau sens et montre dans un seul et même mouvement dialectique à la fois que la pensée devienne immanente à l'être et que l'être devienne immanent à la pensée. A sa chaque différent tournant, ce qu'expérimente la conscience n'est pas un objet extérieur à elle-même mais est son propre mouvement dialectique. L'Esprit, qui prend ainsi ce mouvement dialectique comme son objet, pourra se représenter, non seulement l'être qu'il a pris comme objet, mais aussi l'opposition entre cet être et lui-même. Par cette particularité, *Phénoménologie de l'Esprit*, en tant que philosophie de conscience, présume que tout effort de la conscience pour passer au-delà d'elle-même la fera toujours tomber dans elle-même. C'est la raison pour laquelle il semble que tout se passe au niveau de la conscience, bien que celle-ci prend comme objet non seulement les expériences théoriques mais aussi pratiques, morales et religieuses. Alors que la distinction entre la pensée et l'être, chez Kant, reste préalable et extérieure à l'expérience de la conscience, cette distinction même, chez Hegel, est dans l'expérience de la conscience. La conscience abrite cette opposition en elle-même. C'est justement pour cela que l'Esprit, qui peut se représenter l'opposition entre le sujet et l'objet, a en lui-même les conditions de la sursumer. *Phénoménologie de l'Esprit* est l'histoire pleine de difficultés de la conscience qui sursume en elle-même cette opposition et se saisit elle-même. Ce qui rend possible une phénoménologie de l'esprit,

ou bien comme le dit Hegel, l'élément qui rend la philosophie une science est le fait que la conscience est une conscience de soi qui lui permet de penser, non seulement la vérité de son objet, mais aussi sur la vérité de la relation qu'il tient avec son objet. Un des sens de la vérité comme sujet est qu'elle est comprise comme une telle conscience de soi.

Si l'on regarde de la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit* vers l'arrière, la conscience se montre comme l'existence immédiate de l'Esprit qui n'a pas encore atteint son concept ou bien qui n'a pas encore pris conscience de lui-même. La conscience en tant qu'une telle existence immédiate comprend les deux moments que sont l'acte de connaître et l'objectivité qui est posée comme contraire à celui-là. La conscience est la forme de l'Esprit dirigée en dehors de l'Esprit. Les différences entre les figures de la conscience résultent de la différenciation des choses qu'elles ont adoptées comme objets. C'est pour cette raison que la conscience, quelle que soit la figure dans laquelle elle est prise, est toujours mutilée par l'opposition entre elle-même et son objet, et est une nature contradictoire. Dans l'acte de connaître, la conscience établit un rapport entre elle-même et la chose vers laquelle elle dirige alors qu'elle la distingue d'elle-même. L'action de connaître est aspect défini de ce rapport ou bien du fait que quelque chose soit pour la conscience. La tendance générale, selon Hegel, distingue l'altérité ou bien le fait d'être-pour-la-conscience de la chose, autrement dit la connaissance de la chose ou bien le fait de la connaître, de la chose-en-soi. Le problème de cette approche, qui se fait voir chez Kant sous sa forme la plus extrême, est qu'elle rend un absolu insurmontable l'opposition entre la connaissance et son objet en l'exilant en dehors de la conscience. Cependant, cette opposition, selon Hegel, ne résulte pas de l'extériorité objective de l'être à la conscience, contre laquelle il est posé. Mais au contraire, la négation en forme d'objet est un moment de l'acte de connaître de la conscience:

*L'objet, pour cette même [conscience], paraît certes être tel qu'elle le sait, elle paraît pour ainsi dire ne pas pouvoir aller derrière, [pour voir] comment il [est], non pour cette même [conscience], mais comment il est en soi, et donc aussi ne pas pouvoir examiner en lui son savoir. Seulement, dans le fait précisément qu'elle a en général savoir d'un objet, est déjà présente-là différence qu'à elle quelque-chose est l'en soi, alors [qu']un*

*autre moment [est] le savoir, ou [que] l'être de l'objet est pour la conscience.*<sup>22</sup>

Chez Hegel, par conséquent, le concept comme le fait d'être-pour-un-autre et l'objet comme chose-en-soi sont dans la même conscience. De ce point de vue, par lequel le concept et l'objet deviennent des tournants de la même action de connaître, étudier la correspondance du concept à l'objet et vice versa devient la même chose. Car la conscience examine elle-même tandis qu'elle examine sa connaissance de l'objet. C'est encore la conscience, étant à la fois celle de l'objet et celle d'elle-même, qui est à examiner la correspondance entre la connaissance et son objet. Quand il est vu, à la fin de cet examen, qu'il n'y a pas de correspondance entre deux tournants, on peut dire que la conscience doit changer sa connaissance pour la ré-adapter à l'objet, « [...] *mais dans le changement du savoir, en fait, se change aussi pour elle l'objet lui-même, car le savoir présent-là était essentiellement un savoir à propos de l'objet, avec le savoir il devient lui aussi un autre, car il appartenait essentiellement à ce savoir.* »<sup>23</sup> Quand il n'y a pas, donc, de correspondance entre le concept et l'objet, on peut conclure que non seulement le concept ne correspond pas à l'objet, mais qu'aussi l'objet ne correspond pas non plus à lui-même. Dans l'expérience de la connaissance, alors que la vérité qu'elle allègue est examinée par son propre critère, ce dernier est examinée à son tour par l'expérience.

C'est un tout nouveau cadre pour montrer comment fait-il que les catégories de la pensée sont aussi valables pour l'expérience. Dans l'approche traditionnelle de la vérité, quand il n'y a pas de correspondance entre le concept et son objet, cela est considéré comme la faute soit du concept soit de l'objet. Cependant, Hegel fait de cette non-correspondance un élément positif qui permet à la conscience de renouveler son critère de vérité. La question de Hegel est au-delà de savoir si l'objet et sa connaissance se correspondent. Elle consiste à savoir si la vérité alléguée correspond au critère de la figure de la conscience qui l'a alléguée. Au long de la *Phénoménologie de l'Esprit*, chaque figure de conscience témoigne la négation, par sa propre expérience, de la chose qu'elle a prise comme vérité et laisse la place à cette nouvelle figure de conscience qui

---

<sup>22</sup> Ibid. p. 142.

<sup>23</sup> Ibid.

prend cette nouvelle vérité comme critère. La conscience est une telle nature dialectique qui peut se poser alors qu'elle se contredit et qui retrouve elle-même tandis qu'elle passe au-delà d'elle-même. La dialectique de la conscience est le processus où celle-ci éduque elle-même sans recourir à un critère extérieur à son expérience. De ce point de vue, il n'est pas possible de considérer les catégories de la pensée comme des instruments applicables à l'objet du dehors. Dans l'expérience de la conscience, les catégories de la pensée sont tant l'objet de la conscience que son action. En fait, elle suit elle-même alors qu'elle suit l'objet mais elle n'en est pas encore consciente. C'est la raison pour laquelle la conscience découvre elle-même à chaque différent tournant des figures de conscience et dans chaque objet que la conscience se représente comme étranger et transcendant. A la fin des étapes où l'Esprit devient autre à lui-même, la pensée trouve sa certitude dans l'être et l'être sa vérité dans la pensée.

Si l'on regarde de la fin vers l'arrière, l'objet est devenu désormais la forme, en s'objectivant, devenue autre de la pensée à elle-même. La pensée, cependant, n'est pas étrangère ou extérieure à l'être mais elle est la forme saisie de l'être. Dans cet idéalisme hégélien où les déterminations de la pensée deviennent en même temps les déterminations des choses, s'anéantit la transcendance du concept à l'objet et vice versa. L'opposition en apparence entre la pensée et l'être ou le sujet et l'objet relève de la nature de la conscience qui est délimitée par l'orientation de celle-ci à un objet en dehors d'elle-même. Elle distingue l'objet d'elle-même mais elle désire en même temps de la connaître comme elle connaît elle-même. Quand le sujet est, donc, pris comme conscience, il est nécessairement en contradiction avec son objet, soit celui-ci est lui donné du dehors soit il est posé par son propre acte. Ou bien il rend l'être étranger à la pensée, ou bien il rend la pensée étranger à l'être. Et l'empirisme et l'idéalisme subjectif de Kant sont étrangers tous les deux à l'Esprit parce que tous les deux sont plantés au point de vue d'une conscience qui ne peut s'apercevoir que ce qu'elle distingue d'elle-même n'est en rien différente d'elle-même. Comme ils ne conçoivent pas la dialectique comme une négation qui engendre un contenu positif, ils ne peuvent pas voir non plus la marche sans cesse de la conscience, qui n'admet pas que sont correspondants l'objet et son concept, vers le point où ces derniers se correspondront. C'est pour cela que, dans leurs philosophies, le concept reste délimité par la subjectivité de la conscience et l'être



par la finitude de l'objectivité. La pensée devient transcendante en passant au-delà de la vérité de l'être et l'être au-delà de la vérité de la pensée. Hegel, cependant, arrive à l'identité de l'être et de la pensée en suivant ses expériences et le mouvement dialectique qui permet à la conscience de sursumer elle-même. L'être est la pensée phénoménalisée et la pensée est l'être saisi. Cela veut dire que la dualité de la philosophie moderne qui rend constamment transcendants l'être et la pensée l'un à l'autre est sursumé. La conséquence inévitable du dualisme est que les pôles deviennent transcendants l'un à l'autre. De ce point de vue, la dialectique hégélienne, qui permet de concevoir l'identité des dualismes, ré-établit, dans la philosophie, un plan d'immanence sur lequel l'être et la pensée peuvent être abordés au même niveau. Sur le plan de l'unité de l'être et de la pensée, comme il n'y a plus besoin de comprendre le monde par référence à un monde au-delà de lui-même (par ex. Dieu ou chose-en-soi), il n'y a pas besoin non plus de demander si la pensée est si puissante pour connaître un tel autre monde. La pensée pourra trouver elle-même dans l'être, et l'être son concept dans la pensée. En suivant le système de Hegel, il faut demander maintenant comment se conçoit-il lui-même ce monde auto-suffisant. Quel sens donne-t-il à lui-même ce monde dans sa diversité infinie? Ce qu'il est ce monde en lui-même, la réponse apportée par Hegel est la *Science de la Logique*.

## **Section 2 Logique: dialectique de l'identité et de la différence**

Le plus important résultat de la *Phénoménologie de l'Esprit* est que la conscience, en devenant l'Esprit, se rend compte qu'il n'y a aucun espace de transcendance qui ne peut être réduit à une connaissance qu'elle peut avoir. La dynamique de l'histoire de la conscience ou bien de son développement vers le point de vue de l'Esprit était la tendance de sursumer la négation en elle-même qui se faisait voir comme opposition entre connaître et l'objectivité. Le développement propre de la conscience était un processus dialectique dans lequel la négation de chaque figure de conscience faisait apparaître une nouvelle figure de conscience et donnait ainsi un résultat positif:

*...la présentation de la conscience non vraie dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement négatif. C'est une telle vue unilatérale qu'a de lui la conscience naturelle en général;...Elle est en effet le scepticisme, qui dans*

*le résultat ne voit toujours que le néant pur, et abstrait du fait que ce néant est de façon déterminée le néant de ce dont il résulte. Mais le néant n'est en fait le résultat véritable que pris comme le néant de ce dont il provient; il est du coup lui-même un néant déterminé et a un contenu... Quand... on saisit le résultat tel qu'il est en vérité, comme négation déterminée, du coup a surgi immédiatement une forme nouvelle.*<sup>24</sup>

La méthode dialectique, qui conçoit la négation, non pas comme néant, mais comme une « *négation déterminée* » qui est susceptible de faire naître un nouveau contenu, devient dans la *Science de la Logique*, différemment de la *Phénoménologie de l'Esprit* où elle s'applique à la conscience comme un objet concret, la vraie méthode de toute science philosophique. « *...l'exposé de ce qui seul peut être la méthode véritable de la science philosophique est de la compétence de la Logique elle-même, car la méthode est la conscience de la forme que revêt le mouvement intérieur de son contenu.* »<sup>25</sup> Cette conception hégélienne de la méthode dialectique distingue Hegel en même temps des approches traditionnelles de la logique. La logique traditionnelle prend la pensée comme objet en tant que cette dernière est abstraite de son contenu et qu'elle est une forme indépendante. De ce fait, on ne peut attendre de la logique qu'elle fasse naître une nouvelle vérité étant donné qu'elle est dépourvue du contenu qui est susceptible de lui donner une valeur de vérité. Elle se définit seule avec une fonction négative et elle ne peut que contrôler la cohérence formelle des propositions. Cette approche négative de la fonction de la logique est la suite du point de vue, dépassé par la *Phénoménologie de l'Esprit*, de la conscience qui est mutilée par l'opposition entre le sujet et l'objet. Selon Hegel, la philosophie, qui n'a pas encore saisi l'unité de la différence entre l'intentionnalité et la spontanéité de la conscience, n'a pas pu trouver non plus sa vraie méthode qui lui donnera son exactitude. La méthode de la philosophie doit être ré-établie en prenant en considération l'identité du sujet et de l'objet. Il semble que ce point peut être considéré en relation avec la question de savoir quel est la relation entre la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Science de la Logique*, laquelle question est posée par Jean Hyppolite comme le plus difficile problème du système hégélien.<sup>26</sup> Hegel donne l'explication suivante qui peut être considérée comme un important point de départ pour ce problème:

---

<sup>24</sup> Ibid. p.138.

<sup>25</sup> Hegel, *Science De La Logique*, Tome I, p.39.

<sup>26</sup> Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953, p. 247.

*La science pure suppose donc qu'on s'est affranchi de l'opposition qui troublait la conscience. Elle contient l'idée, pour autant qu'elle est en même temps la chose en soi, ou la chose en soi, pour autant qu'elle est en même temps idée pure. En tant que science, la vérité est la conscience pure, en voie de développement spontané, et elle a un double aspect en ce sens que ce qui existe en-soi-et-pour-soi n'est autre chose que le concept conscient, le concept étant, de son côté, ce qui existe en-soi-et-pour-soi.*<sup>27</sup>

Le concept en-soi et pour-soi, qui se fait l'objet de la *Science de la Logique*, est, donc, proposé par la *Phénoménologie de l'Esprit*. La logique présuppose la phénoménologie. La conscience, qui se rend compte à la fin de la *Phénoménologie de l'Esprit* que ce qu'elle prend comme objet est elle-même, se transforme en le concept dans lequel consiste la vérité de la pensée et de l'être. Dit contrairement, *Science de la Logique* comme exposition du concept est la compréhension de la conscience, qui prend elle-même comme objet, par elle-même, en se déployant. Donc Hegel, en disant que la logique prend les déterminations de la pensée pure comme objet, ne parle pas de penser à quelque chose qui fournit son fondement à la pensée et qui existe indépendamment de cette dernière. Les déterminations de la pensée sont celles d'une réflexion, qui présuppose l'identité de l'être et de la pensée, en tant que cette réflexion est et contenu et forme. Selon Hegel, l'opposition entre la forme et le contenu n'est autre que l'expression, au niveau méthodologique, de l'opposition entre le sujet et l'objet dans l'acte de connaître. De ce fait, *Phénoménologie de l'Esprit* est en même temps le point de vue qui rend possible la logique hégélienne. De ce point de vue, la méthode est, non pas un instrument appliqué du dehors au contenu, mais la forme du contenu qui a pris conscience de la voie de son développement. Le contenu et la forme de la logique sont identiques. La logique dialectique de la *Science de la Logique* est et l'objet de la recherche et le mouvement propre de cet objet. La méthode ou la logique sont le concept qui développe lui-même en se critiquant. Elles sont la réflexion de la pensée sur elle-même. Le concept, en tant que réflexion de la pensée sur elle-même, ne présuppose pas un objet qui est donné à la sensibilité qui lui fournira son contenu. Au niveau de la pensée pure où l'opposition entre le sujet et l'objet est sursumé, le concept est l'unité de son propre concept et de celui de son objet. De ce fait, *Science de la Logique* est

---

<sup>27</sup> op.cit. p.35.

l'exposition et de la pensée qui se détermine elle-même et des déterminations des choses.<sup>28</sup> La logique est la vérité pure dans laquelle la pensée est identique à son objet.

Mais contrairement à cela, selon Hegel, le concept, qui est conditionné d'une manière absolue par la sensibilité, est l'idéalisme du fini, comme c'est le cas dans l'idéalisme subjectif de Kant. L'idéalisme kantien est un point de vue négatif qui ne peut aller au-delà de l'opposition absolue entre le pur concept infini et la réalité sensible finie. En raison de ce point de vue négatif, le concept, chez Kant, ne peut se donner un contenu, donc, une objectivité. Le concept, sous cette forme, est extérieur à la chose-en-soi et il est un universel abstrait. Kant, en présupposant, d'une manière unilatérale, que les déterminations de l'objet sont seule pour la conscience, laisse l'objectivité telle qu'elle est, et il ne peut fournir à la pensée son objectivité et à l'objectivité sa vérité. Cependant, pour Hegel, la chose en soi, qui reste inconnaissable dans l'idéalisme fini de Kant, n'est, en fait, autre que la pensée d'un être qui est abstrait de toutes ses déterminations:

*On dit des choses qu'elles sont en soi, pour autant qu'on fait abstraction de tout être-pout-l'autre, c'est-à-dire, d'une façon générale, pour autant qu'elles sont pensées comme dépourvues de toute détermination, c'est-à-dire comme de purs néants. Il va sans dire que si on l'entend dans ce sens-là, il est impossible de savoir ce qu'est la chose en soi. Car la question: quoi? exige qu'on cite des déterminations...Aussi sait-on fort bien ce qui en est de ces choses-en-soi: elles ne sont, comme telles, que des abstractions vides de tout, et surtout de vérité. Mais ce que la chose-en-soi est en vérité, ce qui est vraiment en soi, de cela la Logique seule est capable de nous donner une représentation, en entendant par en-soi ce qui est meilleur qu'une abstraction, à savoir ce qui est impliqué, inclus dans son concept.<sup>29</sup>*

La chose en soi chez Kant est, donc, la forme, qui est devenue autre à elle-même, de la pensée qui ne peut se reconnaître elle-même dans son objet. Kant prend la pensée comme celle d'une conscience qui se distingue de son objet. La pensée, qui réfléchit sur quelconque chose qui ne lui est donnée par l'intuition, ne s'abuse qu'elle-même. De ce

---

<sup>28</sup> « Penser est un terme par lequel on attribue surtout à la conscience la détermination qu'il implique. Mais en disant que l'entendement, que la raison existent dans le monde objectif, que l'esprit et la nature ont des lois générales auxquelles ils conforment leur vie et leurs variations, on admet que les catégories possèdent également une valeur et une existence objectives. » Ibid. p.36.

<sup>29</sup> Ibid. p.118.

fait, dans la philosophie kantienne, tandis qu'une analyse positive de la fonction de l'objet par le concept est donnée, l'analyse de la fonction du concept par lui-même ne reste que critique et négative. Les catégories sont, pour ainsi dire, présentes pour la pensée. Mais la question de savoir quelles sont leurs natures spécifiques et les relations qu'elles tiennent entre elles-mêmes restent sans réponse.<sup>30</sup> La pensée n'a pas la possibilité de se déterminer elle-même. L'inconnaissabilité de la chose en soi relève du fait que la pensée est étrangère à son propre mouvement. Cependant, la détermination du concept par lui-même, chez Hegel, veut dire qu'il produit son contenu et sa réalité à partir de ses propres ressources, en devenant autre à lui-même. Dans la *Science de la Logique*, chaque moment du concept signifie l'élévation de la pensée à une nouvelle détermination en prenant conscience de sa propre contradiction. Mais cette nouvelle détermination ou catégorie n'est autre que le saisissement du concept par lui-même. De ce fait, la nature du concept, chez Hegel, est semblable à la conscience qui distingue l'objet d'elle-même en se dirigeant vers lui, mais à la conscience de soi qui conçoit ce qu'elle distingue d'elle-même comme elle-même:

*Le concept, pour autant qu'il a atteint à une existence qui est elle-même libre, n'est pas autre chose que le moi ou la conscience de soi pure...le Moi est la première unité pure, se rapportant à elle-même, et cela non pas d'une façon immédiate, mais en faisant abstraction de toute précision et de tout contenu et en rentrant dans la liberté qui est celle de l'égalité illimitée à soi. Il est ainsi généralité; il est unité à la faveur seulement de ce comportement négatif qui a les apparences d'un acte d'abstraction, de sorte que tout ce qui est précession se trouve dissous dans cette unité. Mais, en deuxième lieu, le Moi, toujours en tant que négativité se rapportant à soi, est également individualité, précision absolue; précision par laquelle il s'oppose à tous les autres Moi et les exclut: il est la personnalité individuelle. Cette absolue généralité qui est, d'une façon tout aussi immédiate, individualisation absolue caractérise la nature aussi bien du Moi que du concept.<sup>31</sup>*

La relation du concept avec ce qui est autre que lui est, donc, dès le début, une relation négative. La différence est en dehors de et contraire à lui. Il est en soi et universel dans la mesure où il peut se distinguer de la différence. Mais la négation de la différence est en même temps de le définir et le singulariser. Si l'on regarde vers l'arrière, la négation comme différence est le moment où le concept se détermine et

---

<sup>30</sup> Ibid., p.50.

<sup>31</sup> Ibid. Tome II, p.251.

s'affirme. Le concept est, non pas une identité immédiate, mais une unité négative qui peut devenir identique à elle-même par le truchement de la différence. L'identité est de se séparer de ce qui n'est pas identique à soi-même. L'identité est, en ce sens, différence. Mais elle est définie en même temps comme identité à l'égard de ce qui est autre que soi-même. La différence est, donc, l'identité. Dans la dialectique hégélienne, la négation peut faire naître un contenu, et non pas le néant, car un élément quelconque retrouve, et ne perd pas, lui-même dans son contraire. La conscience de soi est une telle nature qui peut se représenter elle-même à elle-même alors qu'elle se représente l'autre à elle-même. Dans l'unité de la conscience de soi chacun des moments de conscience et d'objet, qui sont pris comme contraires, a, en lui-même, la relation qu'il tient avec un autre. La relation de chacun avec lui-même est médiatisée par un autre. Mais chacun est aussi médiatisé par lui-même en n'étant pas cet autre. La conscience de soi, comme elle prend conscience du fait que la différence entre la conscience et l'objet est posée par elle-même, est une unité négative qui enlève cette opposition. D'une manière semblable, chaque catégorie du concept est à la fois le déploiement de la relation de ce qui est, au début, présupposé avec sa différence, et une étape ultérieure du saisissement de l'unité négative qui pose cette différence. Dans ce développement dialectique, le Concept, qui n'abrite en lui-même aucune diversité et qui commence par la catégorie de l'Être comme un universel incertain et égal à lui-même, devient une individualité, une détermination absolue qui s'aperçoit que toutes les déterminations présupposées à la fin de la *Science de la Logique* sont posées par elle-même et qui fournit le fondement de toutes ces déterminations. La dialectique, dans la *Science de la Logique*, est une logique de développement dans laquelle l'identité et la différence se reproduisent, alors qu'elles s'anéantissent, l'une l'autre jusqu'à ce qu'elles établissent leur identité négative. En ce sens, le concept est et la substance et le sujet. La dialectique est le développement propre du concept dans lequel il devient autre en devenant sujet et ensuite il devient identique à lui-même en retournant à lui-même. De ce fait, il s'agit d'un même mouvement, dans la dialectique hégélienne, quand le concept s'avance vers de nouvelles déterminations et quand le début est justifié rétrospectivement par le concept.<sup>32</sup> Si l'on regarde à travers la circularité du développement propre, la différence, en tant que la médiation du devenir

---

<sup>32</sup> Ibid. p.570.

identique du concept à lui-même, devient une fausse différence, et le concept qui donne à la différence son fondement devient la différence absolue.

L'originalité de la dialectique hégélienne entendue non seulement dans le cadre de la *Phénoménologie de l'Esprit* et de la *Science de la Logique*, mais tout aussi bien comme la méthode même de son système en entier, provient de la perspective qui prend pour base l'identité de l'identité et de la différence. Dans le deuxième livre de la *Science de la Logique* qui s'intitule la Doctrine de l'Essence où ce nouveau sens est établi au niveau des déterminations réflexives, Hegel met en place une critique des lois de la pensée concernant l'identité et la différence prises jusqu'alors pour des lois absolues. La conséquence de cette critique est l'expression de la contradiction sous forme de loi qui d'ailleurs est établie par Hegel non seulement comme vérité de la pensée mais aussi comme vérité de toute chose: « *toutes les choses sont contradictoires en soi* ». <sup>33</sup> Hegel, réussit à démontrer l'identité et la différence considérées par la réflexion extérieure comme des déterminations qui s'excluent, comme unité, à travers ce concept de la contradiction :

*La pensée qui se maintient dans la réflexion extérieure et ne connaît pas d'autre pensée que la réflexion extérieure...ne travaille que sur l'identité abstraite, en dehors et à cote d'elle, sur la différence.* <sup>34</sup>

Une telle réflexion extérieure qui est étranger au mouvement propre de la pensée et qui ne peut rendre compte de la pensée en tant qu'une forme identique à son contenu, ne peut en fait comprendre l'identité que comme l'égalité d'une chose à soi-même. Selon Hegel, c'est ainsi que considère l'identité, la première et la principale loi de la pensée qui a la forme de  $A=A$ . Ce qu'il entend par là, c'est que l'identité n'est pas la différence, autrement dit, c'est que l'identité et la différence sont différentes. Ceci dit, il s'avère aussitôt par là que l'identité est en elle-même différente. Et cela revient à dire ainsi que l'identité n'est pas seulement différente du point de vue extérieur, mais cette différence relève de sa nature même. La loi de la contradiction qui est elle-même une expression négative de cette la loi l'identité se formule ainsi: « A ne peut pas être en même temps A et non-A. ». Dans cette proposition même, alors que A et non-A se distinguent l'un de

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 67.

<sup>34</sup> Ibid., p. 32.

l'autre, tous les deux par le fait qu'ils se réfèrent au même A, se trouvent par là être unifiés :

*Il résulte de ces considérations, en premier lieu, que le principe d'identité ou de contradiction, pour autant qu'il n'exprime que l'identité abstraite, par opposition à la différence, n'exprime aucune vérité et que, loin d'être une loi de la pensée, il en est tout le contraire: en deuxième lieu, que ces propositions contiennent plus qu'on ne croit exprimer en les énonçant, à savoir leur contraire même, la différence absolue.<sup>35</sup>*

Tout comme la vérité de l'identité s'exprime par le biais de la différence, la vérité de la différence s'exprime par le biais de l'identité. Le sens de la différence c'est d'abord qu'elle est une différence en relation avec soi-même. En ce sens, elle est sa propre négativité, elle est la différence non pas d'un autre, mais de soi-même d'avec soi-même :

*Mais ce qui diffère de la différence est l'identité. Ce sont les deux réunies qui forment la différence ; la différence est à la fois le tout et son propre moment. On peut dire avec autant de raison que la différence, en tant que simple, n'est pas une différence; ceci ne serait vrai que par rapport l'identité; mais en tant que telle, la différence contient à la fois elle-même et ce rapport. La différence est le tout et son propre moment, de même que l'identité est le tout et son propre moment.<sup>36</sup>*

Mais alors, selon cette perspective à travers laquelle l'identité et la différence deviennent à la fois une totalité en elle-même et à la fois un moment de cette totalité, quelle sera la relation de ces moments avec eux-mêmes et avec la totalité qu'ils constituent? Selon Hegel, la notion de la diversité signale une compréhension de la relation de l'identité à la différence qui est encore une compréhension extérieure. Qu'ils soient diverses, signifie que la différence et l'identité se rapportent à l'ipséité et que leur différence leur est extérieur. En tant que moments diverses, l'identité et la différence se rapportent mutuellement mais se sont en même temps indifférentes. C'est pour cette raison que lorsque la différence est comprise comme diversité, l'identité ne peut prendre que la forme de l'égalité et la différence, la forme de l'inégalité, puisque la différence entre deux moments leur est extérieure. L'égalité ou l'inégalité d'une chose à une autre

---

<sup>35</sup> Ibid. p.37.

<sup>36</sup> Ibid. p. 39.



ne concerne ni l'une ni l'autre, toutes deux ne concernant qu'elles-mêmes seules. C'est justement parce que chacune ne concerne qu'elle-même et qu'aucune n'a une possibilité de détermination sur l'autre, que la différence s'efface. Quant à l'opposition, c'est la forme de la différence dans laquelle l'identité et la différence, tout comme dans le cas de la diversité, sont non seulement des déterminations indifférentes l'une vis-à-vis de l'autre, mais en même temps sont mises en rapport en tant que des moments d'une unité négative: «*Dans le opposition, la réflexion définie ou précise, autrement dit la différence existe a l'état achevé. Elle est l'unité de l'identité et de la diversité ; ses moments son différent au sein d'une unité ; ils sont de ce fait, opposes.* »<sup>37</sup>

Chez Hegel, l'opposition n'est pas comprise de manière unilatérale, comme un rapport distinguant deux déterminations. Bien qu'elle distingue deux moments, elle est en effet l'expression d'un rapport unificateur:

*Chacun de ces termes est à la fois lui-même et son autre; aussi chacun d'eux a-t-il sa précision, non dans un autre, mais en lui-même. Chacun se rapporte à soi, mais seulement en tant qu'il se rapporte en même temps à son autre. Il en résulte une double conséquence : chacun se rapporte à son non-être de telle sorte que ce rapport équivaut a la suppression de son être-autre, si bien que le non-être n'est qu'un de ses moments.*<sup>38</sup>

De ce point de vue, l'opposition n'est un rapport de médiation que dans la mesure où chacun des moments se distingue de l'autre et par là abrite son autre en soi-même. Alors que selon la différence comprise comme la diversité, les deux extrémités de la différence tombent entièrement séparés l'une de l'autre, dans l'opposition elles sont comprises comme les deux faces d'une même différence. Cependant ces deux moments tout comme dans le cas de la diversité, s'excluent mutuellement et se sont indifférents. Le concept d'un tel rapport où chacun des deux moments en même temps s'excluent et incluent l'un et l'autre, s'appelle la contradiction. Vu que chacune des déterminations comporte son opposé en soi-même, ce rapport n'est plus un rapport extérieur:

*Si la détermination réflexive indépendante doit son indépendance à ce qu'elle contient l'autre, tout en l'excluant, elle élimine également de son*

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 47

<sup>38</sup> Ibid., p. 48-9.

*sein tout en étant indépendante, sa propre indépendance. Cette indépendance consiste, en effet, pour elle, à contenir en soi l'autre détermination et à ne pas être, de ce seul fait, rapport à un extérieur; de même que cette indépendance consiste encore directement pour elle à être elle-même et à éliminer de soi la détermination négative par rapport à elle. Elle est ainsi contradiction*<sup>39</sup>

La contradiction est la compréhension de la différence entre deux moments, non plus comme une différence indifférente et extérieure, mais comme une différence intérieur. Autrement dit, tandis que la contradiction distingue les déterminations opposées, elle est en même temps un rapport qui les unit. Donc, quand la différence est vue comme contradiction, la différence entre l'identité et la différence devient elle-même une différence qui n'en est pas une. Lorsque l'on se situe dans la perspective de l'identité, la contradiction est la forme internalisée de la différence dans l'identité. Or lorsque l'on se situe dans la perspective de la différence, la contradiction est la différence qui présuppose l'identité. Par le biais de la contradiction, la différence s'unit avec l'identité et l'identité s'unifie avec la différence. La force de la dialectique hégélienne provient du fait qu'elle peut démontrer la différence comme intérieur à l'identité et l'identité comme intérieur à la différence par le biais de la contradiction. La fonction de la dialectique c'est faire une totalité de la différence et de l'identité à travers la contradiction. Ce qui permet à Hegel de démontrer les dichotomies de l'identité et de la différence, du concept et de la réalité, de l'Etat et de l'individu dans une unité négative qui à la fois inclût et nie les différences entre elles, c'est cette fonction totalisante de la logique dialectique.

---

<sup>39</sup> Ibid., p.52.

## DEUXIÈME PARTIE

### LA THÉORIE HÉGÉLIENNE DE LA SOUVERAINETÉ: L'ÉTAT COMME CONSTITUTION DIALECTIQUE

#### CHAPITRE 1

#### L'IDÉALISME HÉGÉLIEN ET L'ÉTAT

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la dialectique, en tant que la logique de l'identité du sujet et de l'objet, avait fourni à la philosophie un plan d'immanence sur lequel la pensée et l'être pouvaient être pensés dans une unité. Le résultat le plus important du processus dialectique de ce que l'esprit atteint la conscience de lui-même est la découverte de la vérité commune des déterminations d'*être* et d'*être-pour-la-conscience*. « ...les deux se réduisirent à Une vérité, [à savoir] que ce qui est, ou l'en-soi, n'est que dans la mesure où il [est] pour la conscience, et [où] ce qui est pour elle est aussi en soi. »<sup>40</sup> Bien que les différences entre elles soient reconnues, l'idéalisme hégélien est fondé sur la conception unitaire de ces deux déterminations. En effet, le point de vue général, que Hegel a exprimé dans sa *Science de la Logique*, sur l'idéalisme est la reformulation de l'identité du sujet et de l'objet, qui est le résultat de la *Phénoménologie de l'Esprit*, comme principe de toute philosophie:

*L'idéalisme philosophique consiste uniquement dans le refus de reconnaître dans le Fini un existant vrai. Toute philosophie est essentiellement idéalisme ou a, tout au moins, l'idéalisme pour principe, et il ne reste plus qu'a savoir jusqu'où elle va dans l'application et le développement de ce principe...Aussi l'opposition entre la philosophie idéaliste et la philosophie réaliste est-elle sans importance. Une philosophie qui attribuerait à l'existence finie comme*

---

<sup>40</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.254.

*telle un être vrai, absolu, dernier, ne mériterait pas le nom de philosophie; les principes de la philosophie ancienne et moderne, ceux de l'eau ou la matière ou les atomes, sont des Idées, des principes généraux, idéels, mais n'ont rien des choses telles qu'elles se présentent dans leur immédiateté, c'est-à-dire dans leur particularité sensible.*<sup>41</sup>

Pour Hegel, l'idéalisme n'est pas une attitude philosophique quelconque parmi toutes les autres. L'attitude idéaliste ou philosophique est de concevoir la relation entre le sujet et l'objet, ou la pensée et l'être *en tant que pensée*. Les idéalismes diffèrent l'un de l'autre selon la nature de la relation entre ces deux déterminations. De ce point de vue, l'idéalisme kantien est un idéalisme subjectif qui délimite l'objectivité par l'universalité de la conscience subjective et qui, par là, rend absolue l'opposition entre la pensée et l'être. Cependant, pour Hegel, un idéalisme vrai, c'est la pensée qui conçoit la relation entre ces deux déterminations comme une unité. En ce sens, l'aventure de la conscience, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui part de la certitude sensible et arrive finalement à la Connaissance Absolue où la subjectivité de la conscience s'unit à l'objectivité de l'être, donne en même temps les étapes menant à un idéalisme vrai. La phénoménologie est l'histoire à travers laquelle la conscience se reconnaît dans l'objectivité en se transformant en conscience de soi et prend conscience de son unité avec l'objectivité. Autrement dit, chaque étape menant la conscience à la conscience de cette unité est en même temps l'avancement de l'idéalisme en tant que le principe de la philosophie. En effet, dans chacune des figures de conscience dans la *Phénoménologie*, la conscience anéantit l'altérité de chaque objet qu'elle sépare d'elle-même en le percevant comme "un autre", et prend la conscience de son unité avec son objet dans une détermination de plus en plus élevée. De ce point de vue général, les étapes respectives de la transformation de la conscience en la conscience de soi, la raison et l'esprit, dans la *Phénoménologie*, correspondent aussi pour Hegel à des stades constitutifs d'un idéalisme qui comprend le sujet et l'objet, la pensée et l'être dans une unité:

*La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité: c'est ainsi que l'idéalisme en énonce le concept...Je suis Je, au sens ou Je, qui m'est objet, n'est pas comme dans l'autoconscience en général, ni non plus comme dans l'autoconscience libre, là seulement objet vide en général, ici seulement objet qui se retire des autres, lesquels valent encore à côté de lui,*

---

<sup>41</sup> Hegel, *Science De La Logique*, Tome I, p. 159.

*mais objet avec la conscience du non-être de quoi que ce soit d'autre, objet unique, toute réalité et présence. Pour tant l'autoconscience, pas seulement pour soi, mais aussi en soi, n'est toute réalité que du fait qu'elle devient cette réalité, ou plutôt s'avère comme telle. Elle s'avère ainsi sur le chemin où, d'abord dans le mouvement dialectique de l'opiner, [du] percevoir et de l'entendement [disparaît pour elle-même] l'être-autre comme en soi, et [où] ensuite, dans le mouvement, à travers l'autostance de la conscience dans maîtrise et servitude, à travers la pensée de la liberté, la libération sceptique et le combat de la libération absolue de la conscience de dédoublée dans soi, disparaît pour elle-même l'être-autre dans la mesure où il n'est que pour elle...La conscience qui est cette vérité a ce chemin derrière elle et [l'a] oublié en tant qu'elle entre en scène immédiatement comme raison, ou que cette raison, entrant immédiatement en scène, entre en scène seulement comme la certitude de cette vérité<sup>42</sup>...La raison est esprit en tant que la certitude d'être toute réalité [est] élevée à la vérité, et [qu'] elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-même.<sup>43</sup>*

La raison, pour Hegel, est donc une figure primitive de conscience dont la notion est l'idéalisme. Car, l'altérité de l'objectivité de la subjectivité a disparu grâce à des expériences de la conscience, et celle de la subjectivité de l'objectivité grâce à celles de la conscience de soi. La raison en tant qu'une figure de conscience est l'unité de la conscience et la conscience de soi, du savoir de la conscience d'un objet et celui d'elle-même. Le concept de la raison est l'idéalisme, car elle est une telle conscience qui a la certitude que ses propres déterminations sont en même temps objectives. Cependant, dans la *Phénoménologie*, la connaissance de la raison comme une figure de conscience n'a toujours que la détermination de la certitude. La raison affirme qu'elle est toute réalité, mais elle n'est pas consciente de ce que la réalité est elle-même. Puisqu'elle est dépourvue de toute conception de ses propres catégories comme unies à l'objectivité, son attitude envers le monde n'est toujours qu'un idéalisme subjectif unilatéral. La nature subjective de cet idéalisme consiste dans le fait qu'il ne fonde la vérité en tant que l'identité de la pensée et l'être que sur l'universalité de la conscience subjective, comme chez Kant. L'idéalisme subjectif ne connaît comme réalité que ses propres sensations et idées. Un tel idéalisme subjectif a deux conséquences majeures inévitables. Premièrement, ces sensations et idées restent toujours comme des formes vides qui doivent être remplies par un contenu extérieur. Deuxièmement, l'être ou le contenu au-

---

<sup>42</sup> op.cit., p.253-4.

<sup>43</sup> Ibid., p.402.

delà de ses catégories vides est étranger et extérieur à lui. Cela va de soi que les deux conséquences sont en contradiction avec l'affirmation selon laquelle la raison est toute réalité. La raison, en connaissant elle-même comme réalité, ne connaît pas en fait la réalité elle-même. La vérité de l'idéalisme subjectif est ce caractère divisé entre la pensée et l'être:

*Elle se trouve dans une contradiction immédiate, d'affirmer comme l'essence quelque chose de double purement et simplement opposé, l'unité de l'apperception et pareillement la chose, laquelle, qu'on la nomme impulsion étrangère ou essence empirique ou sensibilité ou la chose en soi, demeure, dans son concept, la même chose étrangère à cette unité.*

*Cette idéalisme est dans cette contradiction parce qu'il affirme comme le vrai le concept abstrait de la raison; par conséquent la réalité surgit pour lui immédiatement tout autant comme une [réalité] telle que plutôt elle n'est pas la réalité de la raison, alors que la raison, en même temps, devait être toute réalité; celle-ci demeure un chercher sans-repos, qui dans le chercher même déclare purement et simplement impossible la satisfaction du trouver.<sup>44</sup>*

Dans la *Phénoménologie*, la transformation de la raison en l'Esprit est l'élévation de la raison au niveau de concevoir tant elle-même comme toute réalité que la réalité comme elle-même, tout en prenant conscience de cette contradiction inhérente à son propre concept. En d'autres termes, ce qui permet la transition de l'idéalisme subjectif à un idéalisme vrai est ce que la conscience prend conscience que ses déterminations sont valables non seulement pour elle-même, mais aussi pour l'être. Il ne s'agit plus pour la raison ni de trouver passivement ses propres catégories dans l'objet ni de les appliquer activement à un contenu extérieur et étranger à lui-même. L'Esprit est la raison qui se connaît comme l'essence commune de la conscience de soi et l'être. En d'autres termes, il est la conscience qui unit en elle-même la détermination d'être-pour-soi de la conscience de soi et celle d'être-en-soi de l'être. Il a à la fois la certitude comme une qualité de la conscience de soi et l'existence comme une qualité de l'être:

*...en tant que conscience immédiate de l'être-en et pour-soi, en tant que de la conscience et de l'autoconscience, il est la conscience qui a [la] raison... Cette raison, qu'il a, intuitionnée enfin par lui comme une entité qui*

---

<sup>44</sup> Ibid., p.137-8.

*est raison, ou la raison qui dans lui [est] effective et qui est son monde, tel est-il dans sa vérité; il est esprit, il est l'essence éthique effective.*<sup>45</sup>

Originalité de l'idéalisme hégélien consiste dans le fait qu'il peut montrer la rationalité de l'existence et l'existence de la rationalité dans la même relation dialectique. Comme ils partagent la même essence rationnelle, la relation de la pensée, qui a pris la conscience qu'il n'y a de transcendance qui ne peut être réduite à sa propre connaissance, avec l'être est un idéalisme absolu. L'opposition en apparence entre la pensée et l'être au niveau de conscience est une opposition entre déterminations de substantialité et subjectivité de la vérité ou entre celles d'être concept et d'être, ce qui n'est donc pas une opposition.

En effet, à la fin de la *Science de la logique*, l'Idée qui s'avère comme le fondement véritable de toutes les catégories que la pensée a laissé derrière elle dans son auto-développement, c'est l'expression catégorique de l'unité de l'être et de la pensée : « *Mais l'Idée n'a pas seulement le sens général de l'Être véritable, de l'unité du concept et de la réalité, mais aussi celui, plus précis, de l'unité du concept subjectif et de l'objectivité.* »<sup>46</sup> De ce point de vue, à côté du Concept, la Réalité aussi se voit attribuer un sens nouveau. Avec le sursomption [*Aufhebung*] de la opposition absolue entre Concept et Objectivité, il ne s'agit plus d'un Concept entendu comme un universel abstrait qui exclut la différenciation de son contenu, ni non plus d'une Réalité finie entendue comme une diversité infinie transcendant le domaine du Concept. Le trait distinctif de l'idéalisme absolu de Hegel consiste dans le fait qu'en entendent la vérité comme substance, d'une part, il réussit à montrer l'identité des différences de la réalité sous le Concept, et que d'autre part, il met à jour la différenciation du Concept au sein de la réalité du fait qu'il entend la vérité comme sujet. Au niveau de l'Idée comme unité de la réalisation du Concept, et l'extériorité du concept par rapport à l'objectivité, et celle de l'objectivité par rapport au concept se trouvent supprimées. Désormais, ni le concept n'est une représentation subjective, ni la objectivité une existence immédiate indépendante de son Concept.

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 405.

<sup>46</sup> Hegel, *Science De La Logique*, Tome II, p. 465.

Quelle est donc la stance d'un tel idéalisme absolu eu égard à l'État ? Quel lien se trouve-t-il entre l'abstraction hégélienne de l'État comme vie éthique [*die Sittlichkeit*] et sa doctrine idéaliste ? Au-delà d'une apparence [*der Schein*] finie soumise à la positivité, comment pourrait-on penser l'État comme idéal ou encore l'idéalité de l'État ? La dialectique réussit à présenter comme des unités médiates d'une part le Sujet et l'Objet pour la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ; d'autre part le Concept et l'Objectivité pour la pensée dans la *Science de la logique*. De ce fait, elle fournit les termes de l'enquête hégélienne sur l'État. Dans les *Principes de la philosophie du droit* où elle est appliquée à l'État comme à son contenu concret, la dialectique se transforme en une perspective qui sursume la dualisation de la constitution politique en individu/société et État grâce à la totalisation de la souveraineté. De cette perspective, la vie éthique dont l'État constitue la détermination suprême devient l'expression politique de l'unité de l'identité avec la différence et, réciproquement, celle de la différence avec l'identité. Or, du point de vue de l'idéalisme subjectif qui dissocie Pensée et Être d'une part, et Concept et Réalité de l'autre, l'État comme concept ne peut être pensé que comme un universel abstrait. Inversement, du point de vue de l'empirisme qui rompt les liens de l'Être d'avec la Pensée et qui prend l'être pour une réalité immédiate, l'État se verra réduit à une réalité finie soumise à la positivité en tant qu'il est le produit de la volonté arbitraire des individus. Contrairement à ces deux points de vue, la dialectique donne l'unité de l'universalité du concept et de la diversité infinie de la réalité, permettant à Hegel de penser l'État comme « une substance vivante » et par conséquent comme l'unité dialectique de la subjectivité et de la objectivité d'une part et de l'individualité [*die Einzelheit*] et de l'universalité de l'autre. Cette conception apporte du nouveau en ce que la souveraineté y dépasse à la fois l'arbitraire et toute autre conception externe reposant sur une loi morale nécessaire et qu'elle devient inhérente aux relations sociales et à la volonté individuelle, permettant ainsi construire la souveraineté en amont dans un cadre inouï. Dans ce cadre, les termes de l'unité dialectique de l'être et de la pensée, de la réalité et du concept deviennent ceux même de l'unité de la réalité et du concept, ainsi que de l'intégration de l'individu et de la société.



## Section 1 L'état comme idée

Nous avons déjà mentionné que les termes du traitement hégélien de la question de l'État sont fournis par les deux textes fondamentaux de l'idéalisme absolu, à savoir par la *Phénoménologie de l'Esprit* et la *Science de la logique*. De façon générale, cela signifie que la doctrine de la vérité de l'idéalisme absolu hégélien constitue également le fondement de la vérité de l'État. De même que la méthode absolue confère à la philosophie son caractère scientifique, de même elle doit être la méthode même d'une enquête scientifique sur l'État.<sup>47</sup> La particularité d'une enquête rationnelle sur l'État au sens hégélien du terme consiste dans le fait que, au lieu de dire ce qui doit être, celle-ci cherche à dire ce-qui-est, puisque ce-qui-est, c'est l'Idée ou la raison mêmes.<sup>48</sup> Le point de vue formel et abstrait qui rend le concept étranger à la réalité ne saurait donc faire autre chose que de le penser comme une forme sans contenu lorsqu'il essaye de penser rationnellement l'État, puisqu'il ne le considère pas comme quelque chose qui existe aussi dans la réalité. Inversement, pour le point de vue empiriste qui rend la réalité étrangère au concept en prenant comme principe la diversité infinie du fini, l'État en tant qu'unité conceptuelle ne saurait être autre chose que la conception réduite et unilatérale de cette diversité, bref, une forme sans contenu. Dans un cas comme dans l'autre, le rationnel ne sera que la détermination externe et transcendante de l'État. Or, lorsque Hegel dit qu'il traite de l'État comme d'une Idée ou d'un Tout qui est rationnel par sa nature même, il ne s'agit pas d'accoler de l'extérieur un concept à un contenu déjà existant, mais il suggère plutôt à la pensée de suivre le déploiement rationnel inhérent à l'État, le processus dialectique de l'auto-détermination du concept d'État:

*L'Idée doit sans cesse se déterminer en elle-même, étant donnée qu'au commencement, elle n'est que concept abstrait. Ce concept initial et abstrait n'est cependant jamais abandonné, mais il devient seulement toujours plus riche en soi et la dernière détermination est la plus riche. Les*

---

<sup>47</sup> « Etant donné la nature concrète et en soi si diversifiée de l'objet, nous avons négligé de faire ressortir et de prouver dans les moindres détails la marche de l'argumentation logique. Car, cela pouvait tout d'abord passer pour superflu, puisque la méthode scientifique était supposée connue, et ensuite, chacun s'apercevra – cela saute aux yeux – que le tout et la distribution des ses parties repose sur l'esprit logique. Je souhaite que les lecteurs abordent et jugent ce traité principalement de ce point de vue. Car, ce dont il traite, c'est de la science et dans la science, le contenu est toujours lié à la forme. » Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 46.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 57.

*déterminations précédentes qui n'étaient qu'en soi obtiennent ainsi leur indépendance libre, mais de telle manière que le concept reste l'âme qui tient tout rassemblé et qui, pour une manière immanente de procéder, parvient à sa propre différence.*<sup>49</sup>

Le processus simultané de l'acheminement du concept vers des déterminations nouvelles et de la manifestation de celui-ci comme le fondement des déterminations précédentes de celui-là permet à Hegel de penser les déterminations de l'État non comme celles arbitraires ou subjectives de la conscience à l'instar des approches empiriste ou formaliste, mais bien plutôt comme l'existence objective de l'État. Autrement dit, l'existence du concept dans ce cadre est bien synonyme de sa détermination.<sup>50</sup> Ce fondement méthodologique permet à Hegel de penser comme des formes d'existence de l'État — donc dans leur unité propre — les déterminations de l'État qui sont posées les unes indifféremment des autres et qui sont attribuées ou prescrites à l'État. Le problème commun à toutes les théories de contrat social dans toute leur diversité consiste à poser les la subjectivité de l'individu et l'objectivité de l'État comme des déterminations absolument extrinsèques les unes aux autres. Dans ces approches doctrinales qui absolvent les liens de l'individu et de l'État, l'unité entre ces deux termes ne peut être maintenue qu'extrinsèquement, fût-ce à coup de force ou en vertu d'une loi morale. Or, du point de vue de la *Philosophie du droit* qui traite du concept de droit et l'unité de sa réalisation, il n'y a guère d'opposition absolue entre le droit et la volonté de l'individu et ceux de l'État. Par sa réalisation, le concept de droit se trouve intégré au sein de l'État où se trouvent unifiés le particulier et l'universel, le subjectif et l'objectif. Si les volontés particulières trouvent dans l'État leur concept, la volonté universelle trouve, quant à elle, sa réalisation dans les individus. Ainsi donc, la conséquence principale de la conception hégélienne de l'État comme Idée, c'est la pensée d'un État comme un universel à la fois instanciable en des particuliers et capable de conférer leur unité aux ceux-ci:

*Le rationnel est le synonyme de l'Idée. Mais, lorsque, avec son actualisation il entre aussi dans l'existence extérieure, il y apparaît sous une richesse infinie de formes, de phénomènes, de figures; il s'enveloppe comme le noyau d'une écorce, dans laquelle la conscience tout d'abord s'installe et que*

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 91.

<sup>50</sup> Ibid.

*seulement le concept pénètre, pour découvrir à l'intérieur le cœur et le sentir battre dans les figures extérieures.*<sup>51</sup>

La conception hégélienne de l'Idée qui confère de la particularité à l'universel et de l'universel au particulier est une critique à la fois de la tradition contractualiste qui voit dans l'État la conséquence de la volonté subjective et arbitraire des individus, et de l'unilatéralité de la morale kantienne qui ne peut penser la volonté universelle que comme le principe et la fin de la volonté subjective, et non comme effectivement existante dans le monde. L'unilatéralité de l'un et l'autre approche découle du fait qu'elles prennent sans aucun égard les unes aux autres les déterminations des volontés objective et subjective ainsi que celles de la particularité et de l'universalité. La critique de l'unilatéralité des approches est également le point de départ de la abstraction hégélienne de l'État comme une vie éthique possédant les déterminations de substantialité et de subjectivité.

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 56.

## CHAPITRE 2

### DEUX POINTS DE VUE OPPOSÉS SUR LE MONDE ÉTHIQUE : SUBSTANTIALITÉ ET INDIVIDUALITÉ

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, de même que chacune des déterminations de l'Esprit correspond à une figure de la conscience au cours de l'acheminement de l'Esprit vers son auto-conscience, de même chaque étape du développement du concept de droit est entendue, dans la *Philosophie du droit*, comme l'existence du droit au sein d'une détermination. Le *droit abstrait* où le droit jouit d'une existence immédiate dans le monde des choses ; la *moralité* où il assume la forme d'une volonté subjective répondant à l'objectivité et la *vie éthique* où finalement il se réalise à la fois dans le monde effectif et au sein des volontés subjectives particulières du fait qu'il est l'unité de la subjectivité et de l'objectivité sont tous les trois des formes du droit en ces différentes déterminations. Le droit abstrait où le droit se trouve dans sa détermination objective et la moralité où le droit se trouve sous la forme de la volonté subjective se réalisent tous deux dans l'État ou la vie éthique. De ce fait, la volonté arbitraire qui fonde les théories contractualistes ou encore la volonté subjective kantienne qui applique sur elle-même le principe de la volonté universelle<sup>52</sup> sont des conceptions unilatérales indépendantes de la réalisation du concept de droit ou de l'objectivité. Or, selon Hegel, la condition de l'unité des déterminations objectives ou subjectives du droit consiste, pour la volonté en tant qu'existence du droit, à rester avec elle-même lorsqu'elle transforme sa détermination subjective en une détermination objective. Le véritable sens de la volonté libre consiste justement dans l'appropriation à son concept. En d'autres mots, la volonté est libre non lorsqu'elle se prend elle-même pour objet comme chez Kant, mais

---

<sup>52</sup> «... cette loi morale se fonde sur l'autonomie de sa volonté comme d'une volonté libre qui, d'après ses lois générales, doit pouvoir nécessairement s'accorder avec ce à quoi elle doit se soumettre. » Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. par François Picavet, Quadrige/Puf, 1993, p. 141.

lorsqu'elle se trouve elle-même dans son objet ou encore dans son contenu.<sup>53</sup> C'est la liberté qui veut la liberté. Lorsqu'elle s'est elle-même trouvée dans son objet, la volonté ne voit plus cet objet comme un autre ou comme une frontière, puisqu'elle est retournée à elle-même dans son objet. Selon Hegel, l'unilatéralité des conceptions rousseauistes et kantienne qui prennent comme principe la liberté absolue de la volonté consiste dans le fait qu'elles présupposent que la volonté constitue une unité immédiate. Or, la volonté n'est libre et elle-même que dans la mesure où elle se totalise avec elle-même dans son objet et qu'elle arrive à transformer sa liberté en celui-ci. Sur cette base, la critique de la volonté générale qui est la forme qu'assume une telle unité immédiate chez Rousseau ou celle dirigée contre la volonté pure kantienne<sup>54</sup> constituent les clefs de voûte de l'enquête que mène Hegel sur l'Idée de droit.

Cependant, la critique de la notion de droit et de liberté chez Rousseau et chez Kant que Hegel réitère dans *Science de la Logique*, se formule initialement dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, précisément dans le contexte de l'Esprit prenant conscience de soi-même en tant que « l'essence éthique effective ». Dans ce contexte, la pensée de Rousseau et de Kant deviennent des moments du mouvement de la raison en voie de se connaître soi-même comme de son monde et son monde comme soi-même. La vie éthique dans laquelle la liberté s'objectivise à la fois comme monde existant et comme volonté subjective, ne saurait avoir lieu selon la *Phénoménologie* que lorsque la raison révèle la vérité de ces moments à sa propre conscience. La lecture parallèle de la *Philosophie du droit* et de la *Phénoménologie de l'Esprit*, permet donc la visualisation des déterminations conceptuelles à travers lesquelles le débat sur le droit et la liberté est

---

<sup>53</sup> Chez Kant, la volonté devient son propre objet seulement en se libérant de tout objet: « *La matière d'un principe pratique est l'objet de la volonté. L'objet est ou n'est pas le principe déterminant de volonté: dans la premier cas, la règle de la volonté est soumise à une condition empirique..., partant ne peut être une loi pratique. Or si d'une loi on enlève par abstraction toute matière, c'est-à-dire tout objet de volonté...il ne reste rien que la simple forme d'une législation universelle.* » Ibid., p. 26.

<sup>54</sup> « *...que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence; qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous; et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce qu'alors, jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide.* » Rousseau, *Du Contrat Social*, p. 216. « *La règle pratique est...inconditionnée, partant représentée a priori comme une proposition catégoriquement pratique, par laquelle la volonté est absolument et immédiatement...objectivement déterminée. Car la raison pure, pratique en soi, est immédiatement ici législative. La volonté est conçue comme indépendante des conditions empiriques, partant comme une volonté pure, déterminée par la simple forme de la loi, et ce principe de détermination est considéré comme la suprême condition de toutes les maximes.* » Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 30-1.

mené dans la première, qui se transforment dans la seconde en l'expérience des formes que prennent la liberté et la volonté dans le monde éthique. La critique hégélienne de la pensée de Kant et de Rousseau acquiert alors une dimension pratique en devenant une critique du monde lui-même. Selon Hegel, le monde qui permet une telle épreuve de la vérité par un critère qui lui est propre, c'est précisément le monde de la Révolution Française.

### **Section 1 La critique hégélienne de Rousseau: la volonté générale comme unité abstraite**

Selon Hegel, la conception rousseauiste de la liberté absolue repose sur le fait que Rousseau comprend la volonté comme une indétermination pure ou la possibilité de s'isoler de tout contenu donné quel qu'il soit, médiat ou immédiat.<sup>55</sup> De ce fait, la volonté est en mesure de se libérer de toutes les déterminations qu'elle trouve en elle-même et qu'elle serait à même de se donner : son concept est une liberté négative. Le pouvoir de la volonté comme liberté absolue à nier tout contenu en dehors d'elle-même est complété par la conscience qu'elle a d'être elle-même un monde total : *“[Liberté absolue] est consciente de sa personnalité pure, et en cela de toute réalité spirituelle, et toute réalité est seulement [quelque chose de] spirituelle; le monde lui est purement et simplement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle.”*<sup>56</sup> Aussi la volonté générale rousseauiste est la conscience de soi qui se donne comme essence une telle liberté absolue et qui voit dans la totalité du monde sa volonté même. La seule condition pour la volonté générale d'être non seulement la volonté de chacune des volontés particulières mais de comporter aussi une généralité proprement dite consiste dans le fait qu'elle se voit comme la possibilité absolue de s'abstraire de tout contenu. Autrement dit, la volonté générale, c'est la forme sans contenu des volontés subjectives qui ne peuvent connaître leur universalité que dans l'abstraction de toutes leurs déterminations. Ce point de vue où la volonté générale et la volonté subjective forment une unité immédiate et abstraite ne laisse aucun champ libre à la différenciation ni entre les volontés subjective et générale, ni non plus entre les volontés subjectives elles-mêmes. Son présupposé

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 73.

<sup>56</sup> Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, p. 516.

fondamental, c'est que chacune des volontés subjectives qui sont inséparables de la volonté générale font à chaque fois ce que fait la volonté générale, et que l'acte de la volonté générale constitue par là même l'acte conscient de chaque volonté subjective.<sup>57</sup> Or, selon Hegel, c'est précisément de par cette présupposition que la conception rousseauiste de la liberté absolue ne saurait jamais donner lieu à une conséquence ou une action positive. Car dès que la volonté subjective se donne une existence par son action, elle cessera d'être en même temps la volonté générale ou la conscience-de-soi universelle. La volonté générale à son tour, doit prendre la forme d'une volonté subjective lorsqu'elle se tâche de réaliser quelque but dans le monde; ce qui implique que cette volonté subjective exclura dans ce cas toutes les autres. Le seul lieu où une telle liberté absolue ne supportant aucune différence, puisse éprouver son existence, sera inéluctablement la destructivité:

*Elle croit sans doute qu'elle veut un état positif, par exemple un état d'égalité universelle ou de vie religieuse universelle, mais, en fait, elle ne veut pas la réalité positive de ces états; car celle-ci conduit aussitôt à l'établissement d'un ordre quelconque, qui comporte une particularisation aussi bien des institutions que des individus. Mais c'est de la destruction de cette particularisation et de cette détermination objective que la liberté négative tire la conscience de soi.*<sup>58</sup>

Selon Hegel, la période de la Terreur qui suivit Révolution Française, est la concrétisation dans le monde éthique, de cette destruction qui ne permet ni à la volonté générale de se réaliser à travers la volonté subjective, ni à la volonté subjective de se réaliser à travers la volonté générale. Autrement dit, l'Esprit ne prend conscience de la destructivité impliquée dans le concept de la volonté générale -qui se prend pour principe une condition universelle et positive telle que tous soit un et un soit tous- que dans l'expérience de la Terreur qui entreprend pour sa part, l'annihilation de toutes différences de talent et de compétence sous l'égide du discours de l'égalité. La destructivité de la volonté générale rousseauiste provient du fait que selon elle, l'unité de la particularité et de l'universalité, l'unité des volontés subjectives et de la volonté générale, ne se réalise qu'à travers l'action négative de la volonté subjective sur soi-même et sur les autres. L'unité immédiate et abstraite ne peut être fondée que par

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 517.

<sup>58</sup> Hegel, Principes de la Philosophie du Droit, p. 73..

l'annihilation de toutes les médiations et de toutes les différences. Cette opération négative devient encore plus claire dans *Du Contrat Social* où la volonté générale est considérée dans le contexte de la constitution et du fonctionnement d'une totalité politique.

Le contrat social de Rousseau crée une totalité en tant que société où l'homme peut se sentir comme une partie indissociable de la totalité tout comme dans la nature. A travers le contrat, chacun se lie à la société avec tous les droits qu'il possède et devient égal à tous. Chacun accorde ses droits à la totalité en tant qu'abstraites et par là même ne se trouve lié personnellement à personne. La condition de la création de la liberté chez Rousseau, c'est l'égalité réductionniste. Or, la volonté générale, c'est justement la concrétisation de ce principe de l'égalité en tant que volonté: *“Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.”*<sup>59</sup>

Donc la volonté générale est, chez Rousseau, la condition même du contrat, autant qu'il en est la conséquence. Que la totalité devienne tout le monde en tant que volonté générale, en conséquence du contrat, ce n'est en effet possible que si tout le monde est préalablement uni et constitue déjà une totalité. Autrement dit, si l'on considère la volonté générale du point de vue qu'elle est la condition même du contrat, c'est en fait la volonté subjective de l'homme qui renonce à jouir de ses droits indépendamment et si nécessaire au détriment d'autrui. La volonté générale, c'est l'opération négative de la volonté subjective sur sa propre liberté. Elle ne connaît la liberté que de son côté négative, sous forme de s'abstraire à ses propres droits et à ses propres déterminations. Une telle liberté négative voulant se donner une existence factice, tourne inéluctablement en destructivité. En effet, pour que la totalité continue à être tout le monde, il faut continuer à produire tout un chacun en tant que l'un et comme formant un tout. Sous quelles conditions et comment la volonté subjective se transformerait alors en volonté générale? Comment tout le monde deviendrait l'un? Sur ce point, Rousseau se contente de dire que le contrat devrait être accepté unanimement sur la base du

---

<sup>59</sup> J.J.Rousseau, *Du Contrat Social*, Les Éditions du Cheval Ailé, 1947, p. 192.



volontariat de tous les participants. Mais une question reste encore sans réponse: Pourquoi et comment la volonté subjective choisirait de se comporter en tant que volonté générale et de prendre part au contrat?

La raison pour laquelle la Révolution Française qui était d'abord parti d'une idée toute positive comme l'égalité et la liberté de tous, se précipita vers la destructivité de la période de Terreur, c'est que justement tout le monde n'ait point choisi d'être l'un et que chacun dût s'imposer comme tout le monde en niant tous les autres. La volonté générale, tant qu'elle est considérée comme un choix arbitraire de la volonté subjective, un conflit entre la volonté générale et la volonté subjective sera inéluctable. En ce sens, la conséquence de l'annihilation de toutes les différences pour que la volonté générale forme une unité immédiate avec les volontés subjectives -et vice versa-, c'est en effet l'absolutisation de la différence et de la séparation de ces instances. Selon Hegel, l'unité qui exclut toute différence et l'arbitraire des volontés subjectives sont également des conceptions unilatérales. L'universalité est dépourvue du point de vue de la particularité et vice versa. La crise qui émerge sur le plan théorique chez Rousseau et sur le plan pratique dans le processus de la Révolution Française, c'est en fait la crise de l'inaptitude à réunir dans une totalité, l'universalité de la volonté générale et la particularité des volontés subjectives. En ce sens, l'État de Hegel qui, en tant que *vie éthique* où les volontés subjectives accèdent à la conscience de la volonté générale et la volonté générale se voit se réaliser chez les volontés subjectives, constitue une tentative de solution pour ce problème. La conception kantienne de la moralité qui assure la liaison de toutes les volontés subjectives à la même loi universelle, dépasse en ce sens celle de Rousseau en ce qu'elle décrit en détail la manière dont les volontés subjectives intériorisent le point de vue de l'universalité. Cependant, selon cette formulation, l'unité de l'universalité et de la particularité ne s'obtient que dans l'intériorité du sujet. Or la question de savoir comment cette unité saurait se donner une extériorité, autrement dit, comment la particularité saurait acquérir une universalité dans son objectivation et comment l'universalité saurait reconnaître sa réalisation au sein du particulier, cette question reste encore sans réponse. En ce sens, l'unilatéralité du principe de la subjectivité au sein de la question de la liberté absolue demeure indépassable chez Kant.

## Section 2 La critique hégélienne de Kant: L'éthique contre la moralité

En poursuivant la *Phénoménologie de l'Esprit* ; la conception morale de Kant se montre comme l'expression de la vérité auquel la conscience parvient par l'expérience de Terreur. La destruction causée par la liberté absolue qui veut se donner une existence objective dans le monde, cause une expérience tout contraire :

*Par la elle la sait [=la volonté pure] comme soi-même et comme essence, mais non comme l'essence immédiatement-étante, ni elle [=la volonté] comme le gouvernement révolutionnaire, ou comme l'anarchie qui tend à constituer l'anarchie, ni soi comme point-médian de cette faction ou de la [faction] à elle opposée, mais la volonté universelle est son savoir et vouloir pur, et elle [=la conscience] est volonté universelle comme ce savoir et vouloir pur.*<sup>60</sup>

La liberté absolue était parti de la création de d'une condition positive en sa pensée, mais en réalité elle devient une négation absolue de la particularité. La volonté qui peut s'isoler et se libérer de toutes les déterminations, avait détruit la réalité que elle a créée elle-même.<sup>61</sup> La liberté absolue qui passe par cet expérience, se retire en soi-même et s'oriente à attrape son universalité ne pas dans l'extériorité mais dans son intériorité. La conception morale de Kant se fonde la volonté absolue qui applique le principe de la liberté absolue à soi-même et non pas au monde. Autrement dit; en étant un opération négative de la volonté subjective sur soi-même, chez Rousseau; la volonté générale comme une condition contingent attaché aux choix arbitraires des volontés subjectives, se transforme, chez Kant, à une loi morale rationnelle et universelle que la volonté subjective se donne à elle-même.

Premièrement, Kant est d'accord avec Rousseau dans l'idée que la volonté est libre absolument. Comme une étant morale, l'homme peut se situer au delà des toutes les lois naturelles et phénomènes [*die Erscheinung*].<sup>62</sup> A la différence de la raison pure qui peut

<sup>60</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 524.

<sup>61</sup> "C'est pour cette raison qu'au cours de la Révolution, le peuple a détruit aussi les institutions qu'il avait établies lui-même, parce que toute institution est en contradiction avec, sous sa forme abstraite, la conscience de soi de l'égalité." Hegel, *Philosophie du Droit*, p. 74.

<sup>62</sup> "...si aucun principe de détermination autre que cette forme législative universelle ne peut servir de loi à la volonté, celle-ci doit être conçue comme totalement indépendante de la loi naturelle des phénomènes dans leurs rapports mutuels, c'est-à-dire de loi de la causalité. Or, une telle indépendance s'appelle

parvenir à sa réalité par la voie d'intuition dans la *Critique de la Raison Pure*; la raison pratique n'est pas conditionnée par telle contenu donné à elle-même. Au contraire, elle est libre en soi et son objet est soi-même. Par l'expression de Hegel, elle trouve sa vérité dans soi-même, à la différence de la raison pure qui trouve sa vérité dans l'autre. A cause que elle trouve sa vérité essentielle en soi-même, elle s'entend directement comme réalité, universalité et objectivité.<sup>63</sup> Dans ce sens, elle est absolument libre ou son essence absolue est la liberté. De la perspective de Kant; donné par une volonté libre qui peut se libérer des toutes les contenus, la loi morale est absolu au regard de forme et non pas au regard de contenu. Autrement dit, si la volonté est libre, le contenu de la loi qui elle se donne ne doit pas restrictive pour sa liberté. La loi morale inconditionnelle, qui doit accompagner la volonté dans toutes ses actes et dont la contenu doit être identique avec sa forme, devient à une impératif catégorique dans la philosophie de Kant : "*Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.*"<sup>64</sup> Étant pensé comme une indéterminité absolue et universelle qui peut s'isoler de toutes les contenus et qui peut se donner les déterminations celle-ci ou celle-là, la volonté peut transforme une acte immorale à une acte morale seulement à cause de la fait que l'acte est en conformité avec le principe de liberté absolue. Dans ce sens; l'expression de Kant disant que seulement la comportement qui peut être transformé à une principe universel est morale, pourvoit une critère à la liberté absolue pour que elle s'évaluer. Pourtant, pour Hegel, le principe d'universalité chez Kant n'est pas une principe concret qui est convenable pour déterminer la valeur morale d'une comportement parce que le principe d'universalité chez Kant n'est pas de contenu et que elle exprime une identité abstrait. Comme une identité abstrait, son critère est non-contradiction. Or la contradiction est une contradiction avec quelque chose, et à cause de ça elle présuppose un contenu.<sup>65</sup> Cependant, en adoptant le principe de non-contradiction de l'identité abstrait, Kant détruit la possibilité d'une devoir morale ayant une contenu et la possibilité de déterminer la valeur morale d'une contenu quelconque. C'est parce que sa conception

---

*liberté dans le sens plus rigoureux, c'est-à-dire dans le sens transcendantal. Donc une volonté à laquelle la simple forme législative de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre.*" Kant, Critique de la raison, p. 28.

<sup>63</sup> Hegel, Leçons sur L'Histoire de la Philosophie, Tome 7, p.1879.

<sup>64</sup> Kant, Critique de la raison pratique, p. .30.

<sup>65</sup> Hegel, Philosophie du Droit, p. 173.

morale ne propose autre que l'accomplissement de la devoir seulement pour que elle est devoir :<sup>66</sup>

*Autant il est essentiel de faire ressortir l'autodétermination pure et inconditionnée de la volonté comme racine du devoir et de rappeler que la connaissance de la volonté n'a acquis qu'avec la philosophie kantienne son fondement solide et son point de départ par la pensée de l'autonomie infinie de la volonté, autant le point de vue purement moral, si l'on s'en tient à lui, sans qu'il y ait de passage à la vie éthique réduit ce gain à un simple formalisme et la science morale à des discours sur le devoir pour le devoir. De ce point de vue, aucune doctrine immanente des devoirs n'est possible. On peut, certes, introduire une matière venue de l'extérieur et parvenir ainsi à formuler des devoirs particuliers, mais, en se basant sur cette détermination du devoir réduite à l'absence de contradiction ou à l'accord formel avec elle-même, laquelle n'est rien d'autre que l'affirmation et l'indétermination abstraite, on ne peut aboutir à une détermination des devoirs particuliers et même si un tel contenu particulier est pris en considération au moment d'agir, il n'y a pas dans ce principe un critère qui permette de savoir si ce contenu est un devoir ou non.*<sup>67</sup>

Dans un sens Kant, par la voie de l'impératif catégorique, réussit à comprendre la subjectivité de la droit d'auto-détermination et l'universalité de devoir comme une unité. L'impératif catégorique est un principe universel que la volonté subjective s'applique à lui-même et n'est pas un principe imposé de l'extérieur. Dans ce sens, il semble que la moralité de Kant a réussi au début à résoudre le conflit entre la volonté générale et les volontés subjectives et entre le gouvernant et la gouverné dans le monde objectif.<sup>68</sup> Fondé sur la conscience de son essence morale prononcé par l'impératif catégorique, toute le monde peut devenir l'un et agit comme la volonté général. Cependant, ce qui est ici en question est, au lieu de l'effacement du conflit surgissant entre la particularité de la volonté subjective et l'universalité de la volonté générale, la transformation de ce conflit à un conflit au sein de la volonté subjective en lui-même. Parce que le sens du comportement de la volonté convenant à l'impératif catégorique, se montre dans son

---

<sup>66</sup> « Il est de la plus haute importance, dans tout les jugements moraux, d'examiner avec attention et avec une exactitude extrême le principe subjectif de toutes les maximes, pour que toute moralité des actions soit posée dans la nécessité d'agir par devoir et par respect pour la loi, non par amour et par inclination pour ce que les actions doivent produire. » op.cit., p. 86.

<sup>67</sup> Pour Kant, une maxime doit être acceptée comme un devoir si elle n'aboutit pas à des contradictions logiques quand il est universalisé. Voir Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. par Victor Delboz, Le livre de poche, 1993.

<sup>68</sup> Tülin Bumin, Hegel, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.149

succès que elle peut placer son universalité sur son individualité et que elle peut faire accepter son essence universelle à ses vœux particuliers. C'est la condition pour que l'homme puisse devenir un être morale et pur que l'identité entre la volonté particulière et la volonté générale devienne possible. De la même raison, la volonté peut rattraper cette identité seulement dans son intériorité. A cause que elle prend seulement soi-même comme un contenu et objet, elle sait seulement soi-même comme une objectivité. Comme la raison qui se connaît comme la réalité sans connaissant la réalité comme soi-même, l'être morale aussi s'entend comme son monde mais n'entend pas le monde comme son monde. « *Comme ce qui différencie la subjectivité contient également une détermination qui l'oppose à l'objectivité comme existence empirique extérieure* » elle ne peut pas donner son objectivité à sa subjectivité et sa subjectivité à son universalité, que veut dire elle ne peut pas donner son contenu. Comme la raison pure qui reste toujours à l'extérieur de la réalité sensible à cause du fondement subjectif de l'idéalisme kantien, la raison pratique reste à l'extérieur de la particularité. De cette manière, au lieu d'exister comme un monde, la moralité reste comme une chose seulement quelque chose qui doit être:

*En tant que, entre les deux moments de l'opposition, c'est la sensibilité qui est purement et simplement l'être autre ou le négatif, [et] par contre le penser pur du devoir l'essence dont rien ne peut être abandonné, alors l'unité produite au jour paraît ne pouvoir se faire que par le sursumer de la sensibilité. Mais, étant donné qu'elle est elle-même moment de ce devenir, le moment de l'effectivité, il faudra pour l'unité se satisfaire d'abord de l'expression selon laquelle la sensibilité est conforme à la moralité.<sup>69</sup>*

D'après la lecture de Hegel, la problématique fondamentale de la conception morale kantienne, est ce que elle donne un sens seulement négative à l'universalité et à l'objectivité parce que elle transforme le principe de subjectivité à quelque chose absolue et parce que elle entend la volonté seulement comme la volonté particulier de l'individu. La compréhension du particulier dans sa détermination universelle se trouve dans la perspective morale. Mais, elle est privée de la compréhension de l'universalité dans sa détermination particulière. A cause de ça, le devoir devient seulement une limitation sur le droit, la volonté générale sur la volonté subjective et la raison pratique

---

<sup>69</sup> Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, p. 531.

sur la réalité sensible. D'après Hegel ; la cause de ce que la conception morale de Kant ne peut pas parvenir à la compréhension éthique comme l'unité de l'universalité et la particularité, est exactement ce que il traite ces déterminations ne pas dans une unité mais comme quelque choses indifférents et extérieurs à eux-mêmes. Comme le cas de Rousseau, dans le cas de Kant aussi, cette extériorité est la cause de la reproduction du conflit entre la subjectivité de la volonté particulier et l'universalité de la volonté général, au lieu d'effacement de ce conflit. Cependant, on ne doit pas penser que Hegel nie le principe de la subjectivité, fondé sur sa critique du principe de la subjectivité de Kant et Rousseau comme la qualité caractéristique de leur pensées. Ce qui Hegel critique n'est pas le principe en soi mais la conception de Rousseau et Kant qui transforme l'universalité à quelque chose transcendent et extérieur dans une compréhension partial. S'élever à la perspective de l'éthique veut dire s'élever à la perspective de l'unité dialectique de la particularité et de l'universalité et de la volonté subjective et de la volonté générale. Chez Hegel l'État comme la détermination suprême de la vie éthique, est la forme incarnée de cette dialectique dans ce monde.

### **Section 3 Hegel: la vie éthique comme substance et sujet**

L'éthique hégélien se diffère de la compréhension subjective de Rousseau et Kant dans le sens que Hegel voit l'universalité comme une substantialité au lieu de la conception de Rousseau qui la voit comme volonté général produit par les choix arbitraires des volontés subjectives et de la conception de Kant qui la voit comme le principe morale donné par la volonté subjective à soi-même. Spécialement, le sens original donné à la substantialité par Hegel dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, est en même temps une formulation nouvelle du principe de subjectivité dans un fond différent :

*La vie éthique n'est pas quelque chose d'abstrait comme le Bien, mais quelque chose de réel au sens fort de ce mot. C'est l'Esprit qui a une réalité effective et les individus sont les accidents de cette réalité substantielle. Lorsqu'il s'agit de la vie éthique, deux points de vue seulement sont possibles: ou bien l'on part de la substantialité, ou bien l'on procède atomistiquement et l'on prend l'individu pour base l'édifice. Ce second point de vue est privé d'esprit, car il ne conduit qu'à un assemblage. Par*

*contre, l'Esprit n'est pas quelque chose de singulier, mais il est unité de la singularité [die Einzelheit] et de l'universalité.<sup>70</sup>*

D'après Hegel, en adoptant une perspective partielle de individualité, Rousseau et Kant comprennent la liberté seulement comme la nature de conscience de soi mais ne peuvent pas proposer elle comme un monde existant en même temps, autrement dit, ne peuvent pas donner son existence objective à la liberté. Or, en se placent dans le perspective de la substantialité Hegel, comprend la vie éthique comme la détermination ultime de la liberté ; comme l'essence universel qui détermine les individus bien que ils n'aient pas sa conscience avec une détermination objective d'une côté, et d'autre côté avec une détermination subjective dans le sens que la connaissance et la volonté de cet essence se trouve seulement dans la conscience de soi:

*D'autre part, la substance éthique, ses lois et ses puissances, ne sont pas, pour le sujet, quelque chose d'étranger, mais, en tant qu'elles constituent sa propre essence, elles reçoivent du sujet le témoignage de leur spiritualité. C'est en elles, qu'il trouve, en effet, le sentiment de sa dignité, c'est en elles aussi qu'il vit comme dans un élément qui est le sien et dont il ne peut se distinguer. Il s'agit là d'une relation immédiate, d'une identification plus directe que ne le sont la foi et la confiance.<sup>71</sup>*

Donc, le perspective d'éthique n'est pas une perspective d'une conflit absolue entre la volonté subjective et la volonté objective ou entre la particularité de la volonté subjective et la universalité de la volonté général, mais est la perspective de l'unité substantielle. Comme substance et sujet, l'éthique est l'unité médiate de la volonté subjective et volonté générale et de l'individualité et universalité. Comme substance l'éthique est l'essence universelle des volontés subjectives d'un côté, d'autre côté les volontés subjectives sont les formes subjectivés de l'essence parvenu par médiation. Cependant, en parlant de l'existence des pouvoirs éthiques objectives et de ce que ces pouvoirs prennent une forme phénoménale dans les individus,<sup>72</sup> Hegel n'implique pas l'existence d'un champ nouvelle de transcendance étrangère et extérieure à la vie des individus. Au contraire, le fait que la volonté subjective perçoit ces pouvoirs comme transcendant à lui-même, peut résulte de ce que elle ne peut pas réussir à avoir la

---

<sup>70</sup> Hegel, Philosophie du Droit, p. 197

<sup>71</sup> Ibid., p. 192.

<sup>72</sup> Ibid., p. 192

conscience de l'essence universelle qui se réalise dans l'acte de la volonté subjective et dans les actes des autres en même temps:

*La substance, et l'essence qui-demeure, égale-à-soi-même, universelle – il est...le fondement non-dé-rangé et non-dissous, et point de départ de l'agir de tous – et leur fin et but, comme l'en-soi pense de toutes les autoconsciences. Cette substance est tout autant l'œuvre universelle qui s'engendre par l'agir de tous...*<sup>73</sup>

Donc, l'éthique comme substance malgré que elle se dissolvent dans les activités des volontés subjectives en se différenciant, est l'unité qui continue de se reproduire de nouveau dans cette dissolution. Autrement dit, la substance produit les actes des volontés subjectives d'un côté, les volontés subjectives reproduisent la substance dans ses actes d'autre côté. La conception totale de la vérité de Hegel se montre aussi dans son éthique. La vie éthique est le processus d'altération de la substance en se subjectivant et d'une unification nouvelle avec soi-même en se reflétant de son altération. Dans ce sens, la compréhension d'éthique comme substance permet elle la possibilité d'intériorité et d'objectivité dans les actes des volontés subjectives, et la compréhension de sujet comme substance permet de penser la volonté subjective au delà de la détermination d'arbitraire. Dans la vue éthique de Hegel, la détermination de la subjectivité et l'individualité de la volonté ou de la liberté d'un côté, d'autre côté la détermination de l'objectivité et universalité de la volonté ou de la liberté, prennent un sens nouveau. Regardant de ce point, dans la *Philosophie du Droit*, la transition de le droit abstrait à la moralité et la vie éthique comme les formes du droit se suivant, est en même temps une progression dirigée vers l'unité de la subjectivité et l'objectivité et de l'individualité et l'universalité.

La volonté, dans le droit abstrait qui constitue le premier moment de la progression de l'idée du droit, est la volonté qui s'entend comme la possibilité absolue de se libérer de toutes les déterminations et est la volonté qui est immédiat et universel dépourvu de sa réalisation. Dans le moment du droit abstrait, l'individu est la personne abstraite qui s'entend seulement comme une possibilité et comme une capacité de sa réalisation.<sup>74</sup> En

<sup>73</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 403.

<sup>74</sup> Hegel, *Philosophie du Droit*, p. 97.



étant une unité abstraite comme tel ou un universel sans contenu ; le premier pas d'individu dirigé vers l'objectivation de sa liberté ou la donation de contenu à sa liberté, est appropriation de cette existence par lui-même dans la forme de propriété. Comme la liberté immédiate comme tel, la volonté se trouve son existence dans une réalité immédiate, ça veut dire dans « la chose ». Cependant, comme l'existence donnée par la liberté, « la chose » est différent de la liberté dans une manière immédiate et peut être séparé d'elle. A cause de ça, dans le droit abstrait, la réalisation de la liberté n'est pas encore dans son concept. Dans le droit abstrait, l'arbitraire de la volonté vient de la différence surgissant entre sa réalisation et son concept et entre la volonté et son contenu. Dans le moment du contrat premièrement, son existence ou son objectivité cesse d'être une « chose » et prend la forme de volonté. D'après Hegel, le côté rationnel ou l'idéalité du contrat se fonde sur la fait que la liberté existe comme une relation de deux volontés identiques dans le contrat. Dans cette relation, il est possible pour l'individu d'avoir propriété comme son existence objective en transmettant sa propriété à un autre sujet identique avec-lui-même. Donc, la volonté émergée par le contrat est la volonté commune qui est lié seulement aux volontés arbitraires qui rentrent dans le contrat. Un contrat comme tel a une universalité seulement partielle, si on pense que l'individu peut toujours se comporter contre le contrat. D'après Hegel, les perceptions qui fonde l'État sur le contrat ne peuvent considérer la liberté des individus que comme arbitraire et la volonté de l'État que comme une produit de le choix contingent des volontés arbitraires, parce que ces conceptions limitent le droit par la détermination du droit abstrait seulement:

*La nature de l'État n'est pas davantage le résultat d'une contrat, que l'on comprenne celui-ci comme un contrat de tous avec tous ou comme un contrat de tous avec le prince ou avec le gouvernement...De même, à une période plus récente, on a considéré que les droit des princes et ceux de faisaient l'objet d'un contrat, qu'ils étaient fondés sur ce contrat, comme nés d'une simple volonté commune, issue elle-même de la volonté de ceux qui s'unissaient pour former un Etat. Si différents que soient ces deux points de vue, ils ont ce trait commun de transposer les déterminations de la propriété privée dans une sphère qui est d'une nature toute différente et plus éminente.<sup>75</sup>*

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 126.

Dans le moment du droit abstrait, le droit est un universel abstrait et reste extérieur à soi-même dans sa réalisation. Il est dépourvu du point de vue de la subjectivité. Il est séparé de son objet parce qu'il ne connaît sa volonté qu'arbitrairement et celui-ci ne peut lui assurer le sentiment d'être soi-même que partiellement. Le droit, et dans son concept, et dans sa réalisation, n'atteint la subjectivité que dans la moralité. Dans la perspective de la moralité, l'objet de la volonté est la volonté elle-même. Elle cherche sa réalisation dans l'intériorité et non pas à l'extérieur. C'est pour cela qu'elle n'est plus une personne abstraite définie comme détenteur de droits, mais un sujet qui trouve son motif et la réalisation de son but dans sa propre action. La subjectivité trouve l'existence de son concept dans son action. La première détermination du droit de la subjectivité c'est que le sujet se retrouve soi-même dans le contenu de son action, autrement dit, que l'action soit le but de la volonté subjective. Le motif de l'action, c'est-à-dire l'estime du sujet à l'égard de cette action constitue la deuxième détermination de la subjectivité. Finalement, la subjectivité veut universaliser son estime pour son action et définir comme une finalité absolue, ce qu'il connaît pour être le bien. Cependant, selon Hegel, toutes ces déterminations que la volonté morale reconnaît comme droits font face sans cesse à leurs propres annihilations dans la réalisation. Ce qui avait été voulu ne correspond pas à ce qui se réalise de fait. L'estime du sujet pour son action se met en contradiction avec l'estime portée par l'universel. La subjectivité veut reconnaître comme universel et rationnel ce qu'il connaît pour être le bien, mais elle recourt encore à elle-même comme l'ultime critère d'estime de ses actions. La raison pour laquelle la perspective morale ne saurait s'élever au niveau de la perspective éthique, c'est que son approche rend indépendant la subjectivité de son objectivation et l'universel de l'individuel. A la différence du droit abstrait, la volonté prenant pour objet soi-même, s'est par là même identifiée à soi-même et se trouve en union avec soi-même. Cependant, ce qui constitue à la fois la condition et la conséquence de cette identité c'est l'aliénation de tout un champ de réalité objective de la subjectivité. C'est à cause de cette aliénation que dans la perspective de la moralité, la subjectivité et l'objectivité, l'individualité et l'universalité se nient perpétuellement. Le droit abstrait dépourvu de la détermination subjective, et la moralité qui n'a que la détermination de la subjectivité trouvent toutes les deux leurs vérités dans la vie éthique qui comprend à la fois les

déterminations subjectives et objectives: «*La réalité éthique objective...est, grâce à la subjectivité comme forme infinie, substance concrète*»<sup>76</sup>

Dans la vie éthique, la subjectivité rejoint l'objectivité et l'universalité acquiert un contenu. La liberté n'existe pas seulement comme volonté subjective, mais aussi comme objectivité. L'universalité devient une détermination immanente et nécessaire des volontés subjectives, et l'individualité celle de la volonté générale. Dans la vie éthique, l'universalité n'est ni sans contenu et sans détermination comme le droit abstrait, ni ne possède un sens subjectif et transcendant comme il en est le cas dans la perspective de la moralité. Etant à la fois la cause et la conséquence des actions des individus, elle est une substantialité qui a un sens et un contenu objectifs. Sur cette même base, l'individualité à son tour, n'est ni une volonté arbitraire étrangère à son objet comme il en est le cas pour le droit abstrait, ni une volonté subjective qui ne connaît la réalité objective qu'en tant que soi-même tout en demeurant étrangère aux causes et aux conséquences de ses actions en dehors d'elle-même, comme il en était question dans le cas de la moralité. Elle est cette individualité même qui prend conscience de la réalisation de son essence universelle et qui connaît le monde éthique objective en tant que son propre monde. La vie éthique est l'unité substantielle de l'universalité et de l'individualité. La famille, la société civile et l'État en tant que moments de cette vie éthique, vus du point de vue de la subjectivité, se révèlent être les moments de la prise de conscience par la conscience-de-soi de cette unité substantielle; et vus du point de vue de la substance ils se révèlent comme des moments progressifs dans le processus de l'organisation de l'unité substantielle sous forme de rapports matériels de ce monde. La famille, la société civile et l'État sont les rapports sociaux matériels du fait que la substance s'individualise en se divisant et dans cette individualisation reconquiert l'universalité en se reflétant soi-même sur soi-même. État, la suprême détermination de la vie éthique est la réalisation par excellence de l'unité substantielle de l'universalité avec l'individualité. Ce cadre dans lequel la volonté générale et la volonté subjective forment une unité nous montre en même temps l'originalité de l'approche de Hegel au problème d'assurer l'identification de l'individu à l'État; problème qu'il considère d'ailleurs comme le problème central de la théorie de la souveraineté moderne. Selon cette perspective

---

<sup>76</sup> Ibid., p. 191.

élaborée par Hegel, l'instance de l'État dans lequel l'universel acquiert une détermination individuelle et l'individuel à son tour gagne une détermination universelle, devient une production de relations dialectiques.

### CHAPITRE 3

#### L'ÉTAT COMME UNE CONSTITUTION DIALECTIQUE

Dans le temps de Hegel, l'équation de l'individu, la société et l'État, comme un problème qui a été créé par la Révolution Française, avait encore besoin d'être résolu. Comme les concepts créés par la Révolution ; le concept de 'souveraineté de peuple' ou 'souveraineté nationale' dont la réalisation dans l'Europe Continentale aura pris un siècle, est une idée nouvelle concernant la production de la souveraineté sous une forme impersonnelle et abstraite. Dans cette forme nouvelle de la souveraineté, en étant l'incarnation de la souveraineté la figure concrète du roi a laissé sa place à la nation ou le peuple qui exprime une unité abstraite. Dans ce sens, la nouveauté venue par la Révolution Française est la conception de l'identité de l'individu et l'État, qui voit l'individu même comme le souverain; dans ce sens, les individus ne sont pas seulement l'origine légitimant de la souveraineté, comme le cas qui se montre dans les théories de contrat. Spécialement dans le contexte de la Révolution Française; le peuple qui va prendre le nom de nation ensuite, est un discours constructif d'une forme de la souveraineté proposant l'unification de l'État avec la société et la société avec l'État. Ainsi avec ce discours, le concept de l'unité de la souveraineté, au-delà d'être la concentration d'un pouvoir politique dans un morceau de terre, atteint un sens exprimant l'unification de l'État et la société. Le premier était complété par la monarchie absolue. Cependant, le sens de la souveraineté de peuple ou de nation, est une nouvelle construction de la souveraineté qui devient abstraite sous une forme unifiée avec la société, et est la reproduction de soi-même par la médiation du peuple ou de la nation. En référant à Rousseau, quand la nation est pensée comme le discours politique qui transforme tout le monde à l'un, la Révolution Française était réussie cette égalité en transformant chacun à un citoyen dans le domaine politique et à un bourgeois ayant la propriété privée dans le domaine social. Cependant, la question de la possibilité de

l'organisation des volontés subjectives personnalisées dans les citoyens ou les individus bourgeois comme la volonté général et de l'organisation de la volonté générale comme les volontés subjectives, était sans réponse encore. De cette perspective, en effet la période de Terreur est la crise de l'insuccès de l'un en transformation à tout le monde, accompagnant le succès de tout le monde en transformation à l'un. En regardant à partir de cet arrière-plan historique, en unifiant avec les critiques de Hegel sur Rousseau et Kant; on peut dire que la problème de l'unité de l'universalité et l'individualité, qui se trouve dans le centre de la philosophie hégélienne, n'est pas une problème purement théorique produit par les sources de la philosophie seulement. Dans ce sens, par le biais de l'éthique, Hegel pense sur la crise de la souveraineté qui est transmis théoriquement de Rousseau et qui se pose pratiquement dans la période de Terreur. Quelle forme prendra-elle, la souveraineté devant le nouvelle dynamique social et les formes nouvelles de l'individualité née avec la Révolution Française? Comment la fin universel, est-elle, incarne dans les fins individuelles, et comment les fins individuels, sont-ils, se trouvent dans le fin universel ?

La limite de la notion du contrat réside dans son inaptitude de poser une réponse suffisante à cette question. Le contrat doit contenir bilatéralité et doit être un produit du choix arbitraire dans son concept, à cause de ça, ces théories du contrat ne trouvent une solution à l'opposition entre le droit de l'individu et le droit du souverain qu'une solution partielle. Ainsi pour Hegel, l'insuffisance de la cadre présenté par les théories du contrat, est ce que ils supposent l'individu et l'État comme deux côté égales mais indépendants l'un à l'autre. A cause de cette supposition, il est impossible pour eux d'élever la conscience de l'unité substantielle de l'individu et l'État. Ils peuvent montrer l'individualité et l'universalité d'état dans unité extérieur seulement parce que ils pensent à partir de l'individualité des volontés subjectives. Cependant, Hegel en comprenant la relation entre l'individu et l'État comme une unité dialectique, au lieu d'une contrat, présente une perspective fondamental sur l'intériorisation de l'État à l'individu et société et l'intériorisation de l'individu et la société à l'État. De cette perspective, l'État devient à une unité négative qui présuppose et aussi élimine sa différence avec l'individu. L'individu et l'État deviennent les contradictions qui peuvent se reproduire en produisant son contraire, au lieu d'abolir eux-mêmes comme les

oppositions absolus. L'État peut se produire dans la mesure de son succès de produire l'individu comme individu et la société comme société. De même, l'individu et la société en se produisant reproduisent l'État. En regardant de ce point, il devient plus évident pourquoi Hegel abstraient l'État comme une vie éthique, au lieu d'un appareil ou une volonté transcendent et étrangère à l'individu et à la société. La vie éthique ou l'État comme constitution dialectique est un discours constructif de la reproduction du bas de la souveraineté transcendante comme un pouvoir immanent. Ainsi, en comprenant la différence comme contradiction, la dialectique qui peut montrer l'intériorisation de la différence à l'identité et l'intériorisation de l'identité à la différence; dans la *Philosophie du Droit*, d'autre côté, se montre comme une production de la relation sociale. Les organisations de la police et la corporation appartenue à la société civile et les états se trouvant dans le pouvoir législatif de l'État, se montrent comme les formes institutionnalisées de la fonction unificatrice de la contradiction dans la logique dialectique. Chacune de ces institutions fonctionnent comme les organes de médiation qui pourvoient la reproduction de la souveraineté du bas via l'intériorisation de la fin individuel à la fin universel et l'intériorisation du fin universel à la fin individuel. Comme les moments de la vie éthique, les transitions entre la famille, la société civil et l'État sont pourvu par via organes de médiation.

### **Section 1 Le principe de l'état moderne: la dialectique de l'universel et de l'individuel**

La transition du droit abstrait à la moralité et la vie éthique était distinguée par la dialectique de la subjectivité et de l'objectivité. A la suite de cette transition; comme l'unité de subjectivité et objectivité et l'unité de individualité et universalité, la vie éthique se montrait comme le fondement des moments antérieurs. La vie éthique n'est pas une unité immédiate et sans distinction dans la perspective Hégélien dans quoi chaque détermination est posée comme moment d'une totalité dialectique au lieu d'être indépendant et fermé à soi-même. Elle a la subjectivité de la détermination et en même temps la objectivité d'existence. Dans ce sens, ces moments de la famille et société civile sont les existences de la vie éthique dans une détermination certaine. Ces moments trouvent ses vérités dans l'État qui est le moment suprême de la vie éthique.

De la perspective de l'éthique, la famille est la forme réalisée de l'immédiate de la substantialité et de son unité avec-soi-même. Dans la famille comme une unité substantielle, une conscience quelconque trouve le sens de son individualité dans le fait d'être une membre de la famille et non pas dans son existence indépendant. Il se connaît ne pas comme une sujet indépendant et abstrait mais comme une membre d'une unité substantielle. Dans ce sens, la famille encore est une forme naturelle de la vie éthique. A la différence de l'État, dans la famille il n'y pas la conscience de l'unité substantielle mais il y a justement le sentiment de cette unité. Cependant, l'unité substantielle de la famille, dans son développement dialectique, se dissolvait via les enfants d'une manière naturelle. Quand les enfants grandissent ils acquièrent une existence indépendant en se séparant de leur famille. Ces individus adultes deviennent les individus indépendants et concrets de la société civile comme les volontés particuliers qui expriment en même temps une unité des besoins, la nécessité naturelle et l'acte arbitraire. A la différence de la substantialité indivisible et immédiat de la famille, la société civile est le moment de différenciation et séparation de la substantialité. Cette différenciation et séparation est son moment nécessaire pour que la vie éthique acquière ses déterminations et ait son contenu. La vie éthique apparaît comme perdu dans ce moment parce que ce qui est important pour la volonté particulière devient sa fin et son autosuffisance. Mais ce n'est qu'une apparence [*der Schein*]. Au contraire, la société civile est une forme primordial ouvrant la dimension universel par les actes des sujets qui poursuivent ses intérêts égoïstes et individuelles, bien que ils n'aient la conscience de ça. Autrement dit, la société civile est une forme primordiale par quoi le particulier prend une détermination universelle et l'universel prend une détermination particulière :

*Dans la société civile, chacun est son propre but et toutes les autres choses ne sont rien pour lui. Mais nul ne peut atteindre l'ensemble de ses buts sans entrer en relation avec les autres; ceux-ci ne sont donc que des moyens en vue de buts particuliers. Mais par cette relation avec d'autres, le but particulier se donne la forme de l'universel et l'individu ne parvient à la satisfaction qu'en procurant en même temps aux autres la satisfaction de leur bien-être. Puisque la particularité est conditionnée par l'universalité, le tout sera le terrain de la médiation, le terrain où toutes les singularités, toutes les dispositions, toutes les contingences de la naissance et de la fortune ont libre cours, où déferlent aussi les vagues de toutes les passions, qui n'ont pour frein que la raison qui se trouve dans ces phénomènes. La*



*particularité, limitée par l'universalité est simplement la mesure suivant laquelle toute particularité se procure son bien-être.*<sup>77</sup>

Cette raison qui se montre parmi toutes les individualités et gouverne la société civile, est la dialectique. La particularité de les intérêts des individus et l'universalité de la système des besoins qui s'attache tout le monde se conditionnent. Chacune, en pensant que il veut et fait l'inverse des autres et que il peut exister seulement au prix des autres, en effet contribue la perpétuation de l'existence des autres. Chaque volonté particulière qui s'affirme en niant une autre volonté particulière, en vérité, de nouveau reproduit le système de la dépendance mutuelle, ça veut dire, il reproduit sa dépendance aux autres. Pourtant, les volontés n'ont pas encore la conscience de la dimension universelle qui est produit par leurs actes mêmes. A cause de ça, l'universalité se trouve encore dans une relation extérieure avec l'individualité. Dans ce contexte, comme Hegel dit, la société civile est un État extérieur ou une apparence profane de l'État.<sup>78</sup> Les approches qui définissent l'État comme une produit des volontés arbitraires des individus, identifie la société civile avec l'État, n'attribuent universalité à l'État que une universalité partielle et limitée. Cependant d'après Hegel, en considérant la relation de la conscience de soi avec la substance et la relation de l'individualité avec l'universalité; l'individualité ne parvient à la conscience de son essence universel que dans l'État, de même, l'universalité ne parvient à la réalisation dans la connaissance et la volonté de conscience de soi que dans l'État. Ainsi que l'État est la condition seule pour les individus pour réaliser ses fins subjectives, l'État ne peut universalise sa fin que via les individus :

*L'État est la réalité effective de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit-pour-soi;...mais elle consiste aussi bien en ceci que, d'une part, ils passent d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel et que, d'autre part, avec leur savoir et leur vouloir, ils reconnaissent cet universel, le reconnaissent comme de leur but finale. Il en résulte que l'universel ne vaut et ne peut s'accomplir sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particuliers et que, pareillement, les individus ne vivent pas uniquement pour leur propre intérêt comme de simples personnes privées, sans vouloir en même temps*

---

<sup>77</sup> Ibid., p. 215

<sup>78</sup> Ibid., p.216

*dans et pour l'universel, sans avoir une activité consciente de ce but. Le principe de Etats modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle.*<sup>79</sup>

En trouvant la réalisation des ses droits et des intérêts dans l'accomplissement ses devoirs à l'État, les individus prennent la conscience de voir la problême et l'intérêt universel comme ses problèmes et intérêts propres. Dans ce sens, l'État est la organisation de l'intérêt universel avec un contenu particulier et aussi de l'intérêt particulier dans une forme universel. Le pouvoir immense et la profondeur de l'État modern vient de son succès dans sursomption l'opposition entre droit et devoir en organisant le devoir à l'État comme le droit d'individu en même temps. Fondé sur cette conception, l'intérêt universel acquiert une validité et la volonté subjective a la possibilité de vouloir l'intérêt universel. En même temps, c'est la définition de la relation de droit et devoir dans une niveau nouveau. Via la unification de l'intérêt universel de l'État avec l'intérêts particuliers des individus; le devoir à l'État cesse d'être une limite sur le droit de l'individu, le droit devient une détermination particulier de l'existence du devoir qui est vu comme universel et substantiel. Le droit et le devoir ne s'assemblent que dans l'État qui donne la détermination particulier à l'universel d'un côté et la détermination universel à particulier d'autre côté. Comme le cas en Rousseau, quand l'État est pensé comme la volonté général exprimant une liberté absolu sans détermination; l'opposition entre le devoir à l'État et le droit d'individu, au lieu d'être éliminé, devient plus intensif parce que la volonté général de Rousseau ne permet pas le fin universel de prendre une forme quelconque. De même, comme le cas en Kant, quand le devoir est pensé la loi universelle donnée par une conscience subjective à soi-même, cette loi universelle ne peut être que une limitation sur la volonté naturelle et particulier de cette conscience. L'opposition entre le droit et devoir devient un conflit dans le sujet; et le devoir reste comme une vide forme universelle abstrait du droit qui ne propose autre que l'accomplissement de devoir pour devoir justement. Cependant, le devoir est une nécessité extérieur et est une limite sur la liberté de l'individu qui se voit comme une volonté arbitraire ou subjective seulement. De la perspective de l'individualité qui

---

<sup>79</sup> Ibid p. 264

trouve la conscience de son essence universelle et l'objectivation de son intérêt particulier dans l'État, le devoir est la réalisation de son droit. Autrement dit, l'individu trouve sa libération dans le devoir. L'opposition entre la volonté subjective et la volonté général disparaît dans l'État dans quoi le devoir est la réalisation et quoi la droit devient un aspect particulier et défini du devoir. La volonté subjective, cesse d'être une différence absolue et extérieure à l'encontre de la volonté général. Elle s'identifie avec la volonté générale en devenant une différence intérieure de la volonté général. Contrairement à Rousseau la volonté générale cesse d'être un universel abstrait et indéterminé parce que la volonté subjective s'identifie avec l'universalité en se réalisant dans la volonté générale.

Dans la philosophie politique de Hegel, la possibilité de coexistence de la volonté subjective et la volonté général malgré leurs différences, se fonde sur la fonctionnement dialectique de l'État qui permet l'individualité et l'universalité de reproduire eux-mêmes en se produisant. Dans cette fonctionnement dialectique, dans le mesure des ses succès en se reproduisant, le différence entre l'universalité et l'individualité devient une différence qui n'est pas une différence, ça veut dire une contradiction. La contradiction est la forme de la différence qui devient une différence intérieure. Le pouvoir de la dialectique hégélien vient de sa vue que voit cette différence comme contradiction en montrant la relation d'intériorisation entre l'identité et différence. Dans ce sens, dans la *Philosophie du Droit* dans quoi comme un contenu concret le dialectique est appliqué à l'État; les institutions comme la police, la corporation et les états qui assurent l'intériorisation de volonté subjectives dans la volonté général et de la volontés général dans la volontés subjectives ; elles sont en même temps les formes de la dialectique organisé comme une relation matérielle.

## **Section 2 La reproduction de l'état du bas: la police, la corporation et les états**

En abstrayant l'État comme une constitution dialectique, Hegel rempli une place très important dans la théorie de la souveraineté moderne. Quand elle est considérée comme un contexte de comparaison entre la pensée de Rousseau et de Hegel, l'idée de souveraineté populaire a une place important dans le déplacement du thème de contrat,

comme une thème qui domine la tradition. L'identification de la souveraineté avec une unité abstraite et impersonnelle qui est le peuple exprès la tendance de l'annihilation de la transcendance sur l'objet de la souveraineté. A cause de la caractère bilatéral du concept; le contrat, les gouvernants et les gouvernés, les devoirs et les droits présupposent et reproduit le dualité et le transcendance entre le droit du gouvernant et le droit d'individu. Une relation du contrat entre le souverain et l'individu présuppose cette dualité au début. En revanche, le contrat entre les individus produit la dualité comme une résultat inévitable. Cependant, l'idée de la souveraineté de peuple se fonde sur le refus a priori de cette dualité. En effet, chez Rousseau; le contrat sociale comme quelque chose par quoi chacun lie soi-même à la volonté général et par quoi chacun se contracte avec soi-même, constitue une forme préalable de l'idée de la souveraineté de peuple : *"...l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engage sous un double rapport: savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain."*<sup>80</sup> Dans ce sens, le contrat social de Rousseau ne contient pas deux cotés différents et une opération de changement dans son essence non plus. Dans le forme de transfert des toute les droits par gens à la société comme une volonté général dépassant les volontés subjectives des gens, l'opération de contrat première en effet présuppose la volonté général ou l'identité des individus et d'État; cependant, l'opération de contrat première essaye de créer cette identité mais elle la présuppose en même temps. Les volontés subjectives qui réalisent l'opération de contrat se considèrent implicitement comme une partie d'une totalité déjà. En regardent à partir de cette point, le contrat sociale de Rousseau devient quelque chose qui est susceptible d'être même un contrat. A cause de ça, en effet, Hegel n'a pas de objection sur l'idée de souveraineté de Rousseau, qui conceptualise la souveraineté comme une unité politique ayant une volonté propre à soi-même dépassant les volontés subjectives des individus, sans considérant l'incarnation de souveraineté sous une forme d'administration quelconque. Au contraire, la compréhension de telle qualité est le fond commun des idées de deux penseurs. La raison fondamental de distinction entre eux, comme la supposition a priori de la distinction entre le souverain et son objet dans l'acte du contrat, est ce que Rousseau pose l'identité entre le souveraine et son objet, la volonté

---

<sup>80</sup> Rousseau, Du Contrat Social, p.194.

général et la volonté subjective seulement comme une supposition, et que il ne propose pas de perspective pour la réalisation de cette identité comme une relation matérielle et sociale. D'après Hegel, le principe de la liberté absolu de la volonté chez Rousseau, comme un principe qui ne permet pas à l'apparition d'une distinction quelconque, du début rend impossible la donation d'existence objective à soi-même d'une telle identité :

*Il entre dans l'existence de telle sorte que chaque conscience singulière s'élevé de la sphère qui lui était impartie, ne trouve plus son essence et son œuvre dans cette masse particularisée, mais saisit son Soi comme le concept de la volonté, toutes les masses comme essence de cette volonté, et ne peut par là aussi s'effectuer que dans un travail qui est travail total. Dans cette liberté absolue sont donc abolis tous les états, qui sont les essences spirituelles en quoi s'articule le tout.<sup>81</sup>*

A cause de ce point de vue qui ne permet pas la possibilité à l'individualité d'acquisition de l'universalité, ni à l'universalité d'acquisition de l'individualité, Rousseau ne permet pas d'une unification quelconque dans la société ou dans la volonté général; il les regarde comme une menace pour la formation et la réalisation de la volonté général. Cependant, Hegel, au lieu de suppose l'unité de l'universel et de l'individuel comme une identité abstrait, comprend cette unité comme une production de relation entre les différences. Cette vue permet à la formation de groupe entre les individus et permet aussi l'inclusion de ces groupes à l'État. Dans ce fond, Hegel propose une solution beaucoup plus efficiente pour le problème d'identification d'individu avec l'État et d'état avec l'individu, fondant sur la solution qui a une qualité venant du bas.

Premièrement, Hegel ne comprend pas la société comme une unité abstrait comme peuple mais comme une unité permettant les distinctions et l'unification à l'entours de ces distinctions de nouveau. La société de Hegel est une société de class et toutes les classes représente un face du concept; conformément à la diversité des besoins et à la system de dépendance réciproque pour la possibilité de la satisfaction des besoins : «*Les classes ainsi différenciées selon le concept sont les suivantes: La classe substantielle ou*

---

<sup>81</sup> Hegel, Phénoménologie de l'Esprit, p. 517.

*immédiate, la classe réfléchissante ou formelle, et la classe universelle.»*<sup>82</sup> La classe substantielle est dépendant à produit de sol que elle cultive et récolte. A cause de sa dépendance sur les conditions naturelles pour sa subsistance, principalement; le réflexion et la volonté d'individu jouent relativement une rôle petit dans la fonctionnement de la classe substantielle. En raison de ça, la vie de la classe substantielle est la vie éthique immédiate et naturelle qui se fonde sur relation familiale et confiance. La forme organisée des déterminations du moment de la famille comme une classe sociale, c'est la classe substantielle. En revanche, s'occupant avec commerce et industrie, la classe formelle est la classe des individus indépendants de la société civile qui donne forme au produit naturel, et dont la subsistance dépend de labeur, de réflexion et de la capacité de compréhension. Se trouvant en le pouvoir gouvernemental de l'État, la fonction et le but de la classe universelle sont seulement l'intérêt social conformément à son concept. A cause de ça, la satisfaction des besoins et la subsistance de cette classe est indépendant, et doit être indépendant, de la travail performé par la classe. Parmi les facteurs déterminant la distribution des individus entre classes, l'opinion subjective et la volonté d'individu est fondamentale. Comme les différenciations dans la société et les factions à l'entours de ces différenciations, l'idéalité ou le côté rationnel de l'existence des classes est l'acquisition de la conscience et du sens de l'universel; en s'attachant ces classes les individus dépassent l'intérêt personnel d'eux-mêmes :

*Si la famille est le premier fondement de l'État, les classes en sont le second. L'importance de ces classes est due au fait que les personnes privées, quoique essentiellement préoccupées de leur intérêt personnel, se trouvent dans la nécessité de faire appel aux autres. C'est ici que l'on découvre à sa racine le lien par lequel la recherche de l'intérêt personnel est rattaché à l'universel, c'est-à-dire à l'État, qui doit veiller à rendre ce lien solide et durable.*<sup>83</sup>

Donc, chez Hegel, le fond sur quoi l'État se fonde est la dépendance réciproque distinguant le system des besoins. La dépendance réciproque dans la production de la vie matérielle est la forme de la interpenetration de l'individuel et de l'universel dans la société civile. D'après Hegel, comme le system des besoins l'État aussi doit se structurer

---

<sup>82</sup> Hegel, Philosophie du Droit, p. 226.

<sup>83</sup> Ibid., p. 226.

comme le fondement universel des actes des individus. Seulement dans cette condition, les individus considèrent l'État comme la condition et aussi la résultat des ses actes. Dans la société civil, en fait que le principe gouvernant le fin dans une manière ou dans outre, est encore le principe de la volonté particulier, l'unité de l'individualité et de l'universalité ne peut être que relative et extérieur. Comme une autorité public envisageant l'assurance de prospérité de chaque individu, la police est une unité extérieure qui est l'assurance de la réalisation et perpétuation de l'universalité conditionnant les actes des individus, bien que ils n'avaient pas de conscience de cette universalité :

*La police a tout d'abord pour tâche de réaliser et de maintenir l'universel, qui est contenu dans la particularité de la société civile, sous la forme d'un ordre extérieur et de dispositions destinées à protéger et à assurer la masse des buts et intérêt particuliers, qui ont leur existence stable dans cet universel.*<sup>84</sup>

De même, la structuration de l'universel comme le principe beaucoup plus immanent de la société civile se réalise dans les corporations qui permet les individus d'entendre les intérêts individuels comme un fin universel en même temps. Dans la classe substantielle, comme dans la famille, l'universalité se trouve dans une forme immédiate. L'individu perçoit la vie naturelle comme son substantialité et avec cette substantialité il soutient son existence dans une unité immédiate. Il a le sentiment de l'universalité plus que la conscience de l'universalité. En regardant de perspective la classe universelle, à cause que l'universel n'est pas seulement la condition de son existence mais en même temps son contenu et sa fin, la classe universelle se trouve dans une unité avec l'universalité et en même temps elle a la conscience de cette unité. En revanche, la classe de commerce et industrie, bien que elle soit dépendant des system universel de besoins, ne se trouve pas dans cette unité et cette conscience parce que au fond elle considère son intérêt seulement. Elle n'a pas la conscience de cette unité que dans les corporations dans quoi elle s'assemble avec les membres faisant la même profession. Dans les corporations, les individus ont le sentiment des ses individualités dans la réalisation des ses intérêts, et ont la conscience de l'universalité grâce à la

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 254.

reconnaissance de la réalisation des ces intérêts comme une droit mutuel et grâce à la fait que cette droit n'est peut pas être réalisé que par la voie d'une activité commune :

*Dans la Etats modernes, les individus n'ont qu'une part restreinte aux affaires générales de l'État. Il est pourtant nécessaire d'assurer à l'homme moral, en dehors de ses buts privés, une activité universelle. C'est dans la corporation qu'il trouve la possibilité de cette activité universelle que l'État ne lui fournit pas toujours.*<sup>85</sup>

La fonction des corporations est de défendre les intérêts particuliers de ses membres et même temps est considérer la réalisation des ces intérêts conformément à l'intérêts universel et l'ordre juridique d'État. Conformément ses fonctions, le processus de détermination des administrateurs de la corporation doit avoir une qualité hybride dans le sens de ce que les membres choisent et l'autorité publique approuve. Grâce à ça, la corporation présente une perspective universelle pour les intérêts particuliers et présente une perspective d'intérêts particuliers pour les intérêts universels. En effet, comme la société civile constituant un champ de conflit entre les intérêts particuliers des individus, la corporation aussi se montre comme un champ de conflit entre l'intérêt particulier de classe et l'intérêt universel d'état. Cependant, en ressemblant la situation de la société civile dans quoi le conflit entre les volontés particuliers a une dimension universel; les corporations, par quoi l'intérêt particulier rentre la médiation par l'intérêt universel et l'intérêt universel rentre la médiation par l'intérêt particulier, peuvent réaliser une fonction universel au mesure des ses réussites dans production et reproduction de l'État. Corporations empêchent l'émancipation des volontés subjective d'eux-mêmes d'une côté et l'émancipation des ces volontés de la volonté universelle d'autre côté, en empêchant les de devenir opposites absolus. Par la voie des corporations, la société civile s'unifie avec l'État à la mesure de même que l'État s'unifie avec la société civile.

Comme les institutions de la société civile, dans la police et dans la corporation l'unité de l'individuel et l'universel est néanmoins extérieur et partiel. Cependant,

---

<sup>85</sup> Ibid., p.256-7.



comme le pouvoir législatif, dans les états [*die Stände*]<sup>86</sup> l'État retrouve la possibilité de pénétrer sur les consciences subjectives directement d'un côté, d'autre côté les individus acquièrent la conscience de l'universel en participant directement à la vie de l'État. Dans ce sens, dans la philosophie politique de Hegel, la représentation des classes dans les états, constitue le mécanisme le plus développé de la transformation de la fin particulière à la fin universelle et de la fin universelle à la fin particulière. D'après Hegel, une des causes de l'existence de la volonté général de Rousseau seulement comme une identité abstrait ou comme une destruction, est l'exclusion totale de l'idée de représentation et médiation dans son concept de la volonté général. Rousseau avance que il est obligatoire de représenter toutes les volontés subjectives eux-mêmes pour la réalisation des volontés subjectives dans la volonté générale. C'est la condition pour les individus de sentir la possibilité de ne rattacher que à soi-même en rattachant la volonté générale. A l'encontre ce ça, Hegel dit que l'individu n'existe pas dans une telle manière atomistique dans nulle part de sa vie. Dans la famille et même dans la société civile, l'individu existe comme un membre d'une universalité dépassant l'individualité de-soi-même, ou bien l'individu a conscience de ça ou bien n'a pas. A cause de ça, d'après Hegel, le défense de l'expression de intérêts particuliers ne pas par les états et les représentants des individus mais par les individus directement, signifie de disjoindre la vie sociale et la vie politique l'une à l'autre et de priver l'universel de sa contenu particulier et l'État de son fondement social. En regardant de la perspective qui fondé l'unification de l'universel avec l'individuel et de l'État avec l'individu et la société, la fonction de la représentation est la déploiement de champ à la fin particulière pour sa politisation et à la fin universelle pour sa socialisation. Par la voie de la représentation, les fins particulières deviennent objectives comme un pouvoir politique d'un côté, d'autre côté la fin universelle devient subjectif comme un pouvoir social. De cette manière, il n'y pas une confrontation entre la fin particulière et la fin universelle, détruisant l'un à l'autre. Dans son objectivation comme un pouvoir politique, la fin particulière produit la fin universelle; et dans sa subjectivation comme un pouvoir social, la fin universelle produit la fin particulière. Par la voie des états dans quoi l'universel devient à la médiation de

---

<sup>86</sup> Le terme *Stände* n'a pas seulement un mais deux sens. Il a été les états de la société féodale et absolutiste, dont les représentants pourraient constituer une assemblée officielle ou d'un parlement. Et le terme peut être aussi utilisé dans un sens plus large pour désigner des groupes sociaux distincts tels que les praticiens des différentes professions.

l'individuel et l'individuel à la médiation de l'universel, les différences dans l'État et la société cessent d'être oppositions absolues et constituent une unité :

*Envisagés comme organe de médiation, les états, se situent entre le gouvernement d'une part et le peuple d'autre part, qui se répartit en sphères particulières et en individus particuliers. Selon leur destination, ces états doivent avoir aussi bien le sens de l'État et du gouvernement, avec la disposition d'esprit correspondante, que le sens des intérêts propres aux sphères particulières et aux individus particuliers. En même temps, cette position a la signification d'être, en commun avec le pouvoir gouvernemental, une médiation, de telle sorte que, d'une part, le pouvoir du prince n'apparaisse pas comme une extrême isolé, ni, par suite, comme une pure domination arbitraire, et que, d'autre part, les intérêts particuliers des communes, des corporations et des individus ne s'isolent pas non plus, ou que, ce qui est plus important encore les individus singuliers eux-mêmes ne se présentent pas comme une foule ou un amas, ayant une option et une volonté inorganique, et ne s'opposent pas comme un simple pouvoir de masse à l'État organique.<sup>87</sup>*

En ayant pensé dans le contexte de la réalisation d'une fonction de médiation entre les pointes extrêmes; dans les états la relation entre les intérêts particuliers en eux-mêmes ou la relation entre les intérêts particuliers et l'intérêt universel, cesse d'être un conflit entre les différences s'excluent. Les intérêts particuliers parviennent à ses réalisations dans l'État par la voie de la représentation ; dans la même relation, l'intérêt universel intériorisé dans l'intérêt particulier. Dans ce sens, comme l'organe de médiation, la fonction fondamental des états est de préserver la distinction entre la volonté subjective et la volonté objective d'un côté, d'autre côté de donner une unité ultime aux membres de cette distinction. Conformément au niveau de la réalisation de sa fonction, la reproduction de la relation entre les éléments de cette distinction devient la condition de la production de chaque élément. Autrement dit, dans sa réalisation la fin particulière produit l'universalité de l'État, et dans sa réalisation la fin universelle produit la particularité des individus. La qualité distinctive de la logique dialectique de Hegel se montre dans cette manière que les déterminations se trouvant dans une contradiction entre eux-mêmes constituent la dynamique de l'unification de membres de cette distinction. La contradiction dialectique est le élément de l'intériorisation de l'identité à la différence et de l'intériorisation de la différence à l'identité. Chez Hegel,

---

<sup>87</sup> Ibid., p.309.

la relation entre l'État et individus et entre l'universalité et l'individualité n'est pas une opposition absolue mais est une contradiction dialectique. La condition de production et reproduction de l'État est la reproduction de cette contradiction. Dans dialectique, l'identité peut se reproduire dans la mesure d'être en contradiction avec soi-même en intériorisant la différence; et du même, la différence devient la contradiction et la différence intérieure de l'identité en reproduisant l'identité. Dans la philosophie politique de Hegel ; la police, la corporation et les états sont les modalités formées de la fonction unificatrice de la contradiction dialectique. Par la voie de ces institutions; au lieu de se transcender en se extériorisant aux les individus et à la société, la souveraineté parvient à la possibilité d'intériorisation dans les pratiques des ces institutions. Dans ce sens, la nouveauté apportée par la dialectique à la théorie de la souveraineté est l'internalisation des moyens, qui doit être occupée par la souveraineté à ses propres fins, dans la société. Comme une constitution dialectique, l'État est un cadre innovateur qui permet la reproduction de la souveraineté du bas en s'intègrent à toutes les pratiques éthiques et politiques des individus.

## CONCLUSION

La puissance des *Principes de la Philosophie du Droit* de Hegel, livre considéré comme le dernier grand ouvrage de la philosophie politique occidentale, résulte du fait qu'il a pu proposer la dialectique comme la logique de la production et la reproduction de l'État moderne, au lieu de donner simplement les déterminations d'une certaine forme d'État. Son originalité philosophique à l'égard de la politique devient plus claire quand on le compare à des stades antérieurs du développement de l'État moderne. Il est sans aucun doute un stade décisif, au cours du développement de l'État moderne, que la transcendance divine a cessé d'être un point de repère et que la souveraineté est devenue profane. Cette dernière n'est plus qu'une puissance terrestre qui ne peut être pensée que par référence à elle-même. La question qui se tient désormais devant la souveraineté en tant qu'une telle puissance est de savoir comment organiser elle-même comme la relation de ce monde. Autrement dit, la divinité, en tant que la transcendance qui est au-dessus et au-delà des actions humaines, est délogée. Mais comment la souveraineté, dont la subsistance dépend de ce qu'elle peut agir sur les actions humaines, va pouvoir s'intégrer avec les pratiques individuelles et sociales ? Dépouillée de son fondement théologique, quelle autre sorte de fondement pourra-t-elle se pourvoir dans ce monde ? En d'autres termes, comment la souveraineté, en tant que transcendance sur la terre, va pouvoir assurer la production et la reproduction ?

En rendant la volonté constituante des individus la source de la souveraineté, le *contrat*, en tant qu'un thème répandu dans la théorie politique moderne, a un rôle important pour fournir à la souveraineté un fondement profane. Il est, par ce trait, un procédé social constituant la souveraineté. Par le truchement du contrat, les individus créent, de leurs mains, la souveraineté en tant qu'une volonté qu'ils considèrent supérieure à leur propre. Le contrat, en dérivant l'État des volontés particulières, est en ce sens l'expression d'une conception concernant son production et constitution.

Cependant, considéré du côté de l'intégration de la souveraineté avec les pratiques individuelles et sociales, le contrat est plutôt la source de ce problème que d'en être la solution. Car le contrat, comme le procédé constitutif de la souveraineté par les individus, isole le droit de souveraineté de ceux des individus et rend ces derniers étrangers à la souveraineté et les en exclut. Le procédé de contrat, qui rend les individus intérieurs à la souveraineté, fonde cette dernière comme une puissance qui extériorise ces premiers. La division, que le procédé constitutif prétend enlever, entre les individus et la souveraineté, s'enracine irrévocablement à la fin du contrat. A partir de ce point, il devient impossible de trouver une solution, à partir du principe et dans les limites du contrat, à la question de savoir comment les individus pourront trouver eux-mêmes dans l'État, et vice versa.

L'État, chez Hegel, en tant que l'unité dialectique de l'individuel et l'universel, en exposant une perspective, non seulement de la production, mais aussi de la reproduction de l'État, sursume l'opposition entre le concept et la réalisation de la souveraineté ou l'individualité et l'universalité de la volonté. La dialectique est l'expression d'une corrélation dans le cadre de laquelle une détermination ne se produit qu'en reproduisant son contraire, et vice versa. Application de la dialectique, par Hegel, au cas de l'État, rend donc la souveraineté une unité négative qui, à la fois, présuppose et enlève la contradiction engendrée par le contrat. Hegel, en ce sens, en abstrayant l'État comme constitution dialectique, ne détruit pas la dualité entre les individus et l'État. Il rend cette dualité, par l'intermédiaire de la dialectique, une dynamique pour en faire une totalité. Alors que la production de la dualité entre les individus et l'État produit l'État, la production de ce dernier reproduit à son tour cette dualité. Autrement dit, dans l'État, en tant que constitution dialectique, la transcendance de la souveraineté ne disparaît pas; elle est reproduite du bas par les pratiques sociales des individus. La commodité de la dialectique pour la souveraineté résulte de ce que la dialectique peut fournir à la souveraineté une forme dans laquelle elle peut s'intégrer avec les pratiques individuelles et sociales. En ce sens, le processus qui s'étend de la Révolution Française, dans laquelle la souveraineté, comme une figure abstraite, s'identifie avec le peuple, à l'État-nation, qui subsiste aujourd'hui encore, peut être lu à la fois comme l'histoire de l'organisation de plus en plus parfaite de l'unité dialectique des individus et l'État. Dans les formes

contemporaines de l'État, les modes de médiation de l'état des relations sociales se sont diversifiées en parallèle à la complexité croissante des relations sociales. Néanmoins, du point de vue hégélien, toutes ces médiations ne sont que des modifications du mode de réalisation de la dialectique dans les relations sociales.

L'État moderne, sous ces formes dialectiques, rend sure pour lui-même la division qu'elle doit présumer par principe entre lui-même et l'individu et la société. Il la rend, inversement, un élément de sa reproduction. Autrement dit, une politique, qui dépend de la logique dialectique qui donne les déterminations de la reproduction du bas de la transcendance, ne peut produire que l'État ou la transcendance. La critique de la dialectique, considérée comme une logique qui produit la souveraineté, signifie en même temps la critique de la transcendance sur la terre. Une telle critique ne peut trouver son fondement que dans une conception de la relation entre les différences ; une conception indépendante du caractère unificateur de la contradiction.

## BIBLIOGRAPHIE

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, 2010.
- BEISER, Frederick C., “Hegel and the problem of metaphysics”, *The Cambridge Companion to Hegel*, éd. F. C. Beiser, United States of America, Cambridge University Press, 1993.
- BUMİN, Tülin, *Hegel*, İstanbul, YKY, 2005.
- CHÂTELET, François, *Hegel*, Éditions de Seuil, 1994.
- FICHTE, J. G., *Doctrine de la science, nova methodo*, traduction par Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Librairie générale française, 2000.
- FINE, Robert, *Political Investigations Hegel, Marx, Arendt*, Routledge, 2001.
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Gallimard, 1993.
- HEGEL, G.W.F., *Science De La Logique*, Tome I, traduction par S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montaigne, 1947.
- HEGEL, G.W.F., *Science De La Logique*, Tome II, traduction par S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montaigne, 1949.
- HEGEL, G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit*, traduction par Robert Derathé, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- HEGEL, G.W.F., *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, Tome 7, traduction par Pierre Garniron, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- HEGEL, G.W.F., *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, traduction par B. Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- HEGEL, G.W.F., *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte*, traduction par Alexis Philonenko, Claude Lecouteux, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.
- HEGEL, G.W.F., *Système de la vie éthique*, traduction et présenté par Jacques Taminaux, Paris, Payot, 1992.

HEGEL, G.W.F., *Ecrits Politiques*, traduction par Michel Jacob, Paris, Éditions Champ Libre, 1977.

HEGEL, G.W.F., *La Raison dans l'histoire*, traduction par Jean-Paul Frick, Paris, Hatier, 1992.

HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.

HYPOLITE, Jean, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953.

INWOOD, Michael, *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishing, 2007.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduction par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001.

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, traduction par Française Picavet, Quadrige/PUF, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat Social*, Les Editions Du Cheval Aile, 1947.

SCHELLING, F.W.J., *System of transcendental idealism*, traduction par Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 2001.



## ÖZGEÇMİŞ

### **Sinem ÖZER**

02.04.1980 tarihinde Almanya’da doğdu. 1998 yılında İzmir Bornova Anadolu Lisesi’nden, 2002 yılında ise Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nden mezun oldu. İlk yüksek lisans eğitimine 2002 yılında Boğaziçi Üniversitesi Atatürk ilkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü’nde başladı. 2004 yılında "Türkiye’de Mikro Kredi Deneyimi: Yeni Bir Yönetim Stratejisi" adlı yüksek lisans teziyle mezun oldu. 2006 yılında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Programı’na kayıt oldu. Otonom Yayıncılık bünyesinde çeşitli çeviri ve editörlük çalışmaları yaptı: *İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika*, der. ve çev. Selen Göbelez, Sinem Özer, Otonom Yay., İstanbul, 2005. Editöryal Çalışmalar: *Yıkıcı Politika 21. Yüzyıl için Bir Manifesto*, Antonio Negri, çev. Akın Sarı, Otonom Yay., 2006; *Conatus* çeviri dergisi yazı işleri müdürü (Otonom yay. 2005–2007), *Yeniden Lenin*, der. Slavoj Žižek, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, çev. Cumhuriyet Atay, Otonom Yay., 2011.

## **TEZ ONAY SAYFASI**

**Üniversite:** Galatasaray Üniversitesi

**Enstitü:** Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Adı Soyadı:** Sinem ÖZER

**Tez Başlığı:** La relation entre souveraineté et dialectique chez Hegel

**Savunma Tarihi:** 22 Şubat 2011

**Danışmanı:** Doç. Dr. Türker ARMANER

## **JÜRİ ÜYELERİ**

**Unvanı, Adı, Soyadı**

**İmza**

**Prof. Dr. Zeynep DİREK**

**Doç Dr. Besim F. DELLALOĞLU**

**Doç. Dr. Türker ARMANER**

**Enstitü Müdürü**  
**Prof. Dr. V.Mehmet BOLAK**