

# La théorie hégélienne de l'opinion publique

Agemir Bavaresco



Editora Fundação Fênix

Após 27 anos da defesa de tese doutoral – 1997 – 2024 -, em havendo a oportunidade de publicação do texto original conforme Série *Philosophy and the Humanities*, pelo Editorial Fundação Fênix, disponibilizamos nossa pesquisa, que não obstante, o passar do tempo, mantém uma atualidade e relevância incontornável. A tese foi publicada em livros separados e organizados conforme as exigências editoriais impressas tanto em francês, como em português. Agradecemos às editoras pelas publicações dos referidos textos preparados para tal finalidade editorial e, ao mesmo tempo, parabenizar ao Editorial Fundação Fênix por essa Série que permite os leitores terem acesso à pesquisa em sua originalidade.



Editora Fundação Fênix

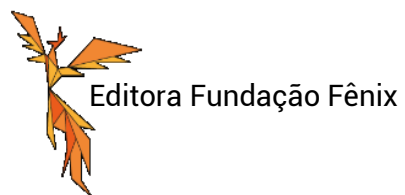


## **La théorie hégélienne de l'opinion publique**



**Agemir Bavaresco**

**La théorie hégélienne de l'opinion publique**



Porto Alegre, 2024

# **Série Filosofia**

## **Conselho Editorial**

---

### **Editor**

Agemir Bavaresco

### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

### **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Webber

## AGRADECIMENTO

Após 27 anos da defesa de tese doutoral – 1997 – 2024 -, em havendo a oportunidade de publicação do texto original conforme Série *Philosophy and the Humanities*, pelo Editorial Fundação Fênix, disponibilizamos nossa pesquisa, que não obstante, o passar do tempo, mantém uma atualidade e relevância incontornável.

A tese foi publicada em livros separados e organizados conforme as exigências editoriais impressas tanto em francês, como em português. Agradecemos às editoras pelas publicações dos referidos textos preparados para tal finalidade editorial e, ao mesmo tempo, parabenizar ao Editorial Fundação Fênix por essa Série que permite os leitores terem acesso à pesquisa em sua originalidade.

*Agemir Bavaresco*

Je tiens à remercier vivement, mes professeurs, mes collègues et tous ceux qui d'une façon ou d'une autre ont contribué à l'élaboration et au développement de la présente étude.

Ma pleine reconnaissance est acquise, tout particulièrement, à Bernard BOURGEOIS, qui a conduit et dirigé ce travail, à Pierre-Jean LABARRIÈRE et à Gwendoline JARCZYK, qui m'ont encouragé et m'ont fait de précieuses remarques au cours de sa rédaction, à Gwenolé KERMORGANT, qui a, fraternellement et efficacement, corrigé et revu le texte, et à Carlos GALVEZ qui l'a alimenté par un incessant dialogue.

A tous ma plus profonde gratitude et mes considérations sincères.

## ABRÉVIATIONS

Encycl                    Encyclopédie des Sciences philosophiques [trad., B. Bourgeois].  
Trad. I : t.I /La Science de la Logique.  
Trad. III : t. III /La Philosophie de l'Esprit.

PhD                      Principes de la Philosophie du Droit [trad., R. Derathé].

PdE                      Phénoménologie de l'Esprit [trad., Labarrière-Jarczyk].

SL, I, II et III Science de la Logique [trad., Labarrière-Jarczyk].

Trad. I: I /L'Etre.

Trad. II : II /La doctrine de l'Essence.

Trad. III : III /Logique subjective ou doctrine du Concept.





Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação e editoração: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia – 138*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Bavaresco, Agemir  
La théorie hégélienne de l'opinion publique [livro eletrônico] / Agemir Bavaresco. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024. -- (Série filosofia)  
PDF

ISBN 978-65-5460-127-6

1. Filosofia 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 3. Opinião pública I. Título. II. Série.

24-194114

CDD-193

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Hegel : Filosofia alemã 193

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601276>

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	17
<b>1. LE PHÉNOMÈNE DE LA CONSCIENCE D'OPINER</b>	33
<b>1.1 L'esprit subjectif : la conscience privée et publique d'opiner</b>	34
<b>1.1.1 La conscience de l'ob-jet public</b>	36
<b>a) L'acte d'opiner dans la conscience immédiate</b>	38
<b>b) La perception contradictoire de la chose publique</b>	42
<b>c) L'entendement du jeu des forces du phénomène public</b>	44
<b>1.1.2 De l'autoconscience privée vers l'autoconscience publique</b>	46
<b>a) L'autoconscience désirante immédiate : la tendance privée</b>	47
<b>b) Le combat entre l'intérêt privé et public dans l'autoconscience reconnaissante</b>	49
<b>Remarque : La dialectique du privé et du public</b>	52
<b>c) L'autoconscience universelle : l'affirmation du public</b>	57
<b>1.1.3 La raison universelle ou la conscience publique</b>	59
<b>a) L'autoconscience rationnelle agissante: la contradiction de l'action privée</b>	61
<b>b) L'action individuelle qui devient publique</b>	62
<b>1.2 L'esprit objectif ou la genèse de l'esprit public</b>	65
<b>a) L'esprit éthique : la contradiction entre la sphère privée et la sphère publique</b>	68
<b>b) Les contradictions de la culture dans l'institution de l'esprit public bourgeois</b>	74
<b>c) La liberté absolue ou le manque de liberté de médiation et d'opinion</b>	89
<b>d) La constitution de l'opinion publique au sein de la sphère publique bourgeoise</b>	92
<b>e) De la "nichée de contradictions" kantienne à l'action morale du bourgeois</b>	101

f) Le principe de "publicité" et la conscience dialectique	112
1.3 La constitution de l'opinion religieuse	118
1.3.1 Les contradictions du langage religieux	119
1.3.2 La conscience religieuse et l'opinion communautaire	123
1.4 Le savoir dialectique de l'opinion publique	125
1.4.1 Le chemin de la conscience d'opinion vers le concept	126
1.4.2 Le savoir de l'opinion publique ou le séjour de la conscience dans le négatif	135
Appendice : L'opinion publique et les transformations des structures sociales et politiques	137
a) La dialectique du public	138
b) Les deux consciences ou les opinions opposées	140
c) De la culture discutée à la culture consommée	143
d) De l'État constitutionnel libéral à l'État social	145
2. LE MOUVEMENT LOGIQUE DE L'OPINION PUBLIQUE	149
2.1 La contradiction comme mouvement de passage de l'opinion	151
2.1.1 Le devenir de l'opinion de chacun	160
Remarque : La masse et la détermination immédiate de l'individu	162
2.1.2 Le devenir quantitatif de l'opinion partielle	166
Remarque 1: Le sondage ou le quantum de l'opinion publique	171
Remarque 2 : L'opinion publique et l'infinité du quantum	176
2.1.3 Le devenir de l'opinion de tous	177
Remarque 1: Le bon sens et la mesure de l'opinion publique	179
Remarque 2: La relation entre les publics et les opinions autonomes	183
2.2 La contradiction comme mouvement de négation de l'opinion	192
2.2.1 La réflexion de l'opinion en tant que contradiction	193

<b>1 La différence immédiate et extérieure: le divers égal et inégal</b>	194
<b>Remarque: L'opinion en tant que réflexion extérieure de la culture</b>	195
<b>2 L'opposition de la différence extérieure intériorisée</b>	198
<b>Remarque: Le groupe et la communication des opinions opposées</b>	199
<b>3 L'unité contradictoire ou la constitution du fondement</b>	202
<b>Remarque: Les intérêts organisés et l'efficacité de l'opinion publique</b>	205
<b>2.2.2 La contradiction a son phénomène dans l'opinion publique</b>	210
<b>Remarque: "Le connaître comme phénomène"</b>	214
<b>2.2.3 L'effectivité de l'opinion</b>	218
<b>Remarque: "Lorsque toutes les conditions de l'opinion sont données elle devient effectivité"</b>	228
<b>2.3 La contradiction comme mouvement du développement de la communication</b>	230
<b>2.3.1 L'auto-différenciation dans l'acte de juger ou d'opiner</b>	232
<b>1 Le jugement du mode d'être-là immédiat</b>	236
<b>Remarque: "Toutes les opinions sont un jugement"</b>	238
<b>2) Le jugement relationnel de la réflexion</b>	241
<b>Remarque : L'opinion en tant que relation d'informations</b>	243
<b>3 Le jugement substantiel nécessaire</b>	248
<b>Remarque : L'universalité et la particularité de l'acte d'opiner</b>	251
<b>4 Le jugement du concept</b>	255
<b>Remarque : Le devoir être de l'opinion</b>	259
<b>2.3.2 L'objectivité logique comme processus de communication</b>	264
<b>Remarque : Les médias, les publics et l'opinion</b>	270
<b>2.3.3 L'idée de communication dialectique</b>	275

<b>3. LA MÉDIATION POLITIQUE DE LA LIBERTÉ D'OPINION</b>	<b>283</b>
<b>3.1 La liberté formelle d'opiner</b>	<b>291</b>
3.1.1 Le droit de la personne à opiner	293
3.1.2 L'impudence de l'opinion	298
3.1.3 L'intérêt particulier ou l'opinion privée	300
<b>3.2 La liberté subjective d'opiner</b>	<b>303</b>
3.2.1 C'est le bien propre ou le bien privé qui intéresse l'opinion	305
3.2.2 Le droit de la volonté subjective ou le droit d'opiner sur le Bien	310
3.2.3 La contradiction de la conscience morale et l'opinion subjective	314
<b>3.3 La liberté publique d'opiner</b>	<b>320</b>
3.3.1 L'esprit du peuple ou comment l'opinion devient publique	327
3.3.2 La sphère privée et publique de l'opinion	342
a) La pédagogie de l'opinion dans la famille	342
b) La force de l'opinion dans l'engendrement des besoins sociaux	344
c) Le Droit privé et la publicité des lois et des débats judiciaires	349
3.3.3 La sphère politique de l'opinion	355
a) Le rôle de l'opinion dans les "Écrits Politiques"	365
b) La reconnaissance de l'opinion publique	377
3.3.4 Les espaces publics de l'opinion	380
a) La communication publique	381
<b>3 Les garanties directes et indirectes de la communication publique</b>	<b>385</b>
b) La publicité des débats des assemblées des états	390
c) Le pouvoir législatif: l'opinion médiatisée des citoyens	394
<b>3.3.5 Le statut théorique et pratique de l'opinion publique</b>	<b>399</b>
a) La phénoménologie de l'opinion	402

<b>b) La logique de l'opinion</b>	405
<b>c) Le politique de l'opinion</b>	412
<b>CONCLUSION</b>	431
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	435





## INTRODUCTION

La *théorie hégélienne de l'opinion publique* se propose de parcourir l'expérience du phénomène "d'opiner" qui s'effectue comme esprit dans le savoir dialectique de la conscience ; elle veut suivre en outre l'évolution socio-historique de ce savoir qui obéit à la logique de la médiation contradictoire selon le mouvement de l'idée dans le contenu communicationnel en tant qu'être immédiat de l'opinion qui devient dans l'essence un processus de réflexion communautaire et, qui donc, accède à la vérité conceptuelle comme développement public par l'articulation du procès du médiatisé-médiatisant ; elle vérifie enfin l'idée dialectique de communication dans les médiations politiques de la liberté d'opiner. En fait, cela constitue une théorie de l'opinion, puisque nous présentons le mouvement médiatisant des catégories, l'organisation et le développement spéculatif du contenu phénoménologique de l'opinion publique articulée avec la totalité logique à partir du syllogisme global du système: "De part et d'autre du moyen terme qu'est la *Science de la Logique* se distribuent les deux ensembles qui expriment l'effectivité de cette logique ou sa mise en histoire ; une fois sous mode de "présupposition" (*Voraussetzung*), avec la réduction caractéristique du contenu duel de la conscience dans sa "teneur essentielle" immédiate (*Inhalt/Gehalt*), l'autre fois dans son "effectuation" ou "ampliation" (*Verwirklichung* ou *Erweiterung*), sous les formes d'une philosophie de la Nature et d'une philosophie de l'Esprit. Ici et là, même "ampleur" de contenu (*Gehalt* encore), même extension vers les figures concrètes de la conscience - Morale, Éthicité, Art, Religion".<sup>1</sup>

Cette étude se justifie particulièrement aujourd'hui, puisque le phénomène d'opinion publique très en vogue reçoit, presque exclusivement, un traitement psycho-sociologique et sociologique. La participation philosophique apportera, espérons nous, d'autres points de vues et approfondissements à ce débat. Hegel présente une véritable théorie de l'opinion publique en quelques paragraphes de la *Philosophie du Droit*. Il y énonce les grandes questions et les catégories

---

<sup>1</sup> Labarrière-Jarczyk. *PdE*, présentation, p. 35.

fondamentales, tels que le phénomène, la contradiction et la liberté ; son analyse de l'opinion se concentre sur l'axe philosophico-politique, dont elle s'attache à expliciter la médiation logique qui se présuppose dans le phénomène et s'effectue dans l'esprit politique ; enfin, la présentation de cette théorie nous permet de cerner, dans la pensée hégélienne, une philosophie qui à son époque comprend spéculativement un problème bien actuel. En même temps, on en voit le bien fondé et l'originalité pour comprendre, aujourd'hui, ce phénomène.

Le développement de cette thèse sur la *théorie hégélienne de l'opinion publique* se réfère principalement à trois œuvres de Hegel, - la *Phénoménologie de l'Esprit*, la *Science de la Logique* et la *Philosophie du Droit* -. C'est à partir d'elles que nous avons dégagé sa théorie de l'opinion publique. Le choix des œuvres et l'ordre syllogistique<sup>2</sup> - Phénoménologie-Logique-Esprit - de l'analyse du sujet traité se justifient par le concept même d'opinion publique établi par Hegel au paragraphe 316 de la *Philosophie du Droit*. Il nous y donne lui-même le mouvement syllogistique et les principaux moments de sa théorie : l'opinion publique, c'est une forme de savoir phénoménal; l'opinion publique, c'est l'existence de la contradiction de l'universel, du substantiel et vrai rattachée à l'élément particulier de l'acte d'opiner ; et l'opinion publique, c'est la liberté des individus d'exprimer leurs jugements à propos des affaires universelles.

*La théorie de l'opinion publique* est exposée dans la *Philosophie du Droit* du paragraphe 315 au paragraphe 320, mais ce sont les paragraphes 316 à 318 qui en traitent directement. Le problème ou la question centrale se présente ainsi : Le phénomène de l'opinion est une contradiction indifférente, c'est-à-dire aussi longtemps qu'elle demeure dans sa conscience immédiate extérieure. Or, les médiations logico-politiques permettent-elles de sursumer la contradiction de l'opinion publique en développant toute sa force transformatrice socio-historique ? Autrement dit, comment réaliser la médiation entre l'immédiateté impatiente de la dialectique de l'opinion avec la patience spéculative du concept pour aboutir à un résultat positif, c'est-à-dire à la vérité de l'opinion publique?

---

<sup>2</sup> André Léonard. La structure du système hégélien, in *Revue Philosophique de Louvain*, t. 69, Louvain/Belgique, Éd. de l'institut Supérieur de Philosophie, 1971, p. 495-524.

Nous avançons quelques hypothèses pour répondre à cette interrogation centrale, en commençant par étudier la phénoménologie de l'opinion qui manifeste l'expérience de la conscience en sa contradiction dans l'institution de la sphère publique bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle en tant qu'expérience fondatrice du principe de "publicité" de la société moderne. Ce principe correspond à la logique de l'opinion publique qui se développe à partir des moments de la contradiction en ses articulations structurelles. Nous le montrons en exposant, d'abord, le devenir de l'opinion en son immédiateté ; puis comment la différence essentielle du contenu de l'opinion réalise le processus du médiatisé-médiatisant, accomplissant, ainsi, la détermination de sa forme dans l'idée de communication. Cette idée communicationnelle, en tant que jugement de l'opinion se médiatise dans le syllogisme politique, puisque la médiation logico-politique sursume le phénomène immédiat de l'opinion, et que celle-ci développe sa puissance critique de transformation de toute réalité réifiée afin que la liberté d'opiner devienne conforme à la vérité du politique. Bref, le principe de la liberté subjective trouve dans la modernité son expression la plus élevée et l'opinion publique est l'une des manifestations privilégiées de cette liberté. La présentation de la constitution de l'opinion publique au sein de l'espace public bourgeois illustre le fait que la médiation logico-politique proposée par la théorie *hégélienne de l'opinion publique* s'est, déjà, vérifiée effectivement dans des conditions socio-historiques déterminées.

Le développement de la structure du plan du travail et la disposition logique de ses articulations s'enchaînent en trois chapitres. L'ordre d'exposition des trois parties de la thèse correspond à trois moments du système hégélien : la *Phénoménologie de l'Esprit* en tant qu'elle est la présentation de tout le système à partir de l'expérience de la conscience ; la *Science de la Logique* en tant qu'elle est le développement total du sens dans la pensée pure ; et la *Philosophie du Droit*, qui, en tant que moment de l'esprit objectif de la *Philosophie de l'Esprit*, est l'effectuation historique du sens. Cette démarche suit l'articulation de la philosophie du cercle<sup>3</sup> scientifique du système hégélien : de l'immédiateté

---

<sup>3</sup> La figure du cercle sert à donner le mouvement de la philosophie hégélienne au plan du système. Selon Denise Souche-Dagues le cercle hégélien ne fonctionne ni comme symbole, ni

indéterminée - le commencement - à travers la médiation on aboutit à l'immédiateté déterminée ou devenue - le résultat -. En suivant ce cheminement de production du sens des déterminations de la science philosophique, nous avons développé la *théorie hégélienne de l'opinion publique* en parcourant les moments de son cercle philosophique : la phénoménologie, la logique et la politique.

*Le phénomène de la conscience d'opiner* - chapitre 1 - veut montrer l'expérience de la conscience privée et publique et le passage à l'objectivation qui se traduit dans les figures historiques de l'esprit. Le phénomène de l'opinion devient historique dans les diverses figures de la culture bourgeoise au XVIII<sup>e</sup> siècle. En celle-ci se nouent des relations contradictoires entre un sujet bourgeois face un ob-jet public institutionnalisé par lui-même. La conscience phénoménale est porteuse de la contradiction dans son parcours phénoménologique de la même manière que la conscience de l'opinion publique est marquée par cette expérience contradictoire des figures historiques dans la sphère publique bourgeoise. Cela nous amène à conclure que l'expérience de la conscience privée et publique correspond à la matrice logique de l'opinion publique, c'est-à-dire à la contradiction.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel décrit le processus de la conscience du sujet qui entre en relation avec le monde comme un ob-jet que lui-même se donne. Le développement de la conscience et l'expérience que celle-ci en fait en tant que rapport contradictoire entre sujet et ob-jet fait apparaître le phénomène de l'opinion dans un parcours logique de la conscience qui devient un savoir dialectique, en créant dans l'espace public les conditions de l'affirmation de l'opinion publique en tant que telle.

Le développement de l'esprit public au XVIII<sup>e</sup> siècle institutionnalise les structures sociales de la sphère publique qui comprend, d'un côté, la sphère privée de l'intimité familiale et la société civile en tant que lieu des échanges des marchandises et du travail social. D'autre part, une sphère publique littéraire s'est

---

comme modèle structurel, il est signe de retour, mais non de clôture, il indique la présence de l'Absolu comme unité du commencement et du résultat, mais dans leur médiation. Le cercle réunit les deux versants de l'hégélianisme : le développement de la forme absolue et celui du concret, comme expérience et comme histoire. Cf. Denise Souche-Dagues. *Le cercle hégélien*. Paris, PUF, 1986.

formée qui inclut le marché des biens culturels et l'expression de l'opinion publique. Celle-ci de son côté fonde la sphère publique politique. Il existe une dialectique du privé et du public qui se manifeste dans l'institution de l'esprit public bourgeois et c'est au sein de cet esprit que s'est constituée l'opinion publique.

Le parcours logique de la conscience de l'opinion devient le parcours historique de l'opinion publique, et la genèse de l'esprit public se trouve décrite dans la formation historique de la sphère publique bourgeoise à partir des contextes historiques propres au développement allemand, français et anglais au XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle. En Allemagne s'est formée une sphère publique critique de discussion, de dimension restreinte, réunissant un public composé surtout de citadins et de bourgeois. L'augmentation du nombre des lecteurs qu'on y constate correspond à une production d'ouvrages, de revues et de journaux, à la multiplication de maisons d'édition et de librairies, à la création de bibliothèques de prêt et de cabinets de lecture et surtout de sociétés de lecture. La Révolution française est le catalyseur d'un mouvement de politisation d'une sphère publique imprégnée de littérature et de critique d'art. On constate en France et aussi ailleurs, une politisation de la vie sociale, l'essor de la presse d'opinion, la lutte contre la censure et pour la liberté de communication publique. En Angleterre c'est le processus de formation des classes, d'urbanisation, de mobilisation culturelle et d'émergence de nouvelles structures de communication publique.

L'expérience de la conscience vise à rendre la forme conforme au contenu. Tout le parcours phénoménologique de la conscience consiste dans l'effort pour dépasser le dualisme qui la constitue comme sa contradiction la plus intime. En effet, la conscience d'opiner fait aussi la même expérience dans la mesure où elle veut rendre sa forme adéquate à son contenu. Tout le problème de la conscience de l'opinion publique c'est qu'elle a un bon contenu - "la vraie tendance de la réalité, l'esprit substantiel" - mais que la forme lui fait défaut. Celle-ci, dit Hegel, s'extériorise d'une façon immédiate et recueille, donc toutes les contingences du monde et les exprime par des propositions générales. C'est pour cela que la conscience d'opiner a besoin de rejoindre cette scission qui la traverse depuis le

début jusqu'à la fin de son parcours ; autrement dit, il est nécessaire de médiatiser sa forme pour qu'elle puisse exprimer avec vérité le contenu de l'opinion publique. Le contenu, de son côté, a besoin de la forme pour accéder à une manifestation vraie et ainsi aboutir à la réconciliation de sa forme et de son contenu, selon sa détermination propre en tant que savoir dialectique. Certes, l'opinion publique en tant que contradiction immédiate, en passant par le processus de médiation, peut accéder à sa vérité en tant qu'unité contradictoire, c'est-à-dire que la médiation de sa contradiction demeure dans l'opposition de ses termes. Et cela, c'est à la fois son défaut mais aussi sa vertu, puisque son impatience phénoménologique devient effective dans la mesure où elle se médiatise dans la "via crucis du concept", c'est-à-dire par le mouvement logique lui-même.

Dans l'exposition du chapitre 2, nous avons eu le souci d'articuler en ses trois parties le discours logique plus pur avec la réalité plus dure - cf. les remarques faites au long de ce deuxième chapitre -, ainsi qu'elle est traitée par la psycho-sociologie et la sociologie de l'information et de la communication. Le développement de la contradiction en son moment négativement-rationnel présente, déjà, la médiation en tant que résultat logique en sa différence, qui devient immédiat dans des figures de la réalité de l'opinion publique. Ainsi, les divers moments logiques en leur spécificité dans le tout du mouvement du sens de la dialectique sont vérifiés par la présentation correspondante en chaque figure de l'acte d'opiner. La justification de cette procédure est de rendre les catégories logiques plus explicites selon la manifestation de leur forme et de leur contenu dans l'opinion. Cela se justifie aussi par le sens de la *Logique* elle-même et par le mouvement du système hégélien, puisqu'il est conforme à tout contenu logique d'apparaître en tant que phénomène et, par conséquent de se libérer selon l'économie propre du syllogisme encyclopédique dans la *Philosophie de l'Esprit*<sup>4</sup>. Or, l'opinion publique constitue le contenu d'une des parties de cette *Philosophie de l'Esprit*, et donc l'opportunité est tout à fait pertinente de la mettre en rapport logique afin de lui rendre toute sa force dialectique en articulant à la fois le

---

<sup>4</sup> Cf. Bernard Bourgeois. *Encycl*, III, Présentation, p. 37- 85.

discours philosophique et ce qui relève de l'ordre psycho-sociologique et socio-politique de la communication.

*Le mouvement logique de l'opinion publique* reprend la démarche de la contradiction à travers les moments de *l'être*, de *l'essence* et du *concept* de la *Science de la Logique*. Nous avons suivi les déterminations de la contradiction en ses moments plus aigus, autrement dit, le moment "dialectique ou négativement-rationnel" afin de montrer le mouvement caractéristique de l'opinion qui, en tant que telle, est une contradiction immédiate. Mais, cette contradiction en tant que catégorie logique de l'opinion ne demeure pas dans son immédiateté, car elle réalise dans sa nécessité de médiation le processus de négation et de développement dialectique. Ceci introduit la médiation de la forme de l'opinion qui se trouve en son immédiateté et en même temps réalise la détermination de son contenu substantiel vrai en le médiatisant comme opinion publique elle-même. Le noyau constitutif de celle-ci, c'est-à-dire la contradiction, garantit la puissance logique qui constitue le processus historique de l'opinion publique : d'abord, comme le passage de l'être de l'opinion par le mouvement du devenir, puis comme la négation essentielle du contenu public par la réflexion de son identité, et enfin comme le développement du concept en tant que communication par l'acte de juger du sujet et par l'objectivation publique de l'opinion, et unifiée par l'idée logique qui se détermine dans la liberté d'opiner.

La liberté de l'opinion publique commence à se déterminer à partir de l'ensemble des manifestations de la masse en son immédiateté première comme l'attitude de la masse elle-même ; puis l'opinion est identifiée à des habitudes qui s'expriment par des représentations : ce qui correspond à l'opinion déterminée par la religion, la coutume, les mœurs etc. Enfin, la somme des opinions individuelles constitue l'être même de l'opinion publique à travers les enquêtes des sondages. L'opinion de la masse est dite publique quand elle parvient à être, sur un plan quantitatif, l'opinion dominante, c'est-à-dire lorsque chaque membre de la masse a une représentation de l'impact de son opinion et de son comportement et qu'il connaît, parmi les autres membres, le nombre et l'identité de ceux qui partagent ou rejettent sa façon d'agir et le point de vue ou l'opinion qu'il prône sur toutes sortes de sujets. Ici, les enquêteurs et les médias jouent un rôle fondamental.

A la fin du siècle dernier, le concept d'opinion publique développé dans le droit constitutionnel est devenu un objet de recherches en psycho-sociologie. L'interprétation des phénomènes collectifs au moyen des théories des systèmes sociaux modernes, la recherche de fondements empiriques fiables, l'analyse quantitative de l'opinion publique tiennent compte des différentes composantes de la population - incluant le lieu, le moment, les circonstances, etc. - qui jouent un rôle capital dans les recherches empiriques de type psycho-sociologique des phénomènes de groupe où l'opinion exprime le comportement des individus d'un même groupe social face à tel ou tel problème. En fait, le public en tant que support de l'opinion publique, est identifié, d'abord, à une masse, puis à un groupe et enfin il devient un phénomène d'interaction entre plusieurs groupes. Le concept de groupe ne tient plus compte de certains critères historiques et sociaux ou des médiations institutionnelles qui entrent dans le concept d'opinion publique. Aussi, vers la moitié de ce siècle, naît une opposition à cette tendance psycho-sociologique qui écartait les aspects sociologiques et politiques du phénomène de l'opinion publique. Elle se propose de faire une synthèse entre la conception classique et celle qui utilise les recherches empiriques, en train de se développer. Pour aboutir à cette synthèse, il était nécessaire d'aller au-delà de la dynamique des groupes pour englober les institutions et les espaces publics de l'opinion et de les mettre en rapport dialectique avec tous les enjeux des intérêts des groupes et des institutions qui voulaient déterminer l'hégémonie de l'opinion publique dans un contexte socio-politique donnée.

Aujourd'hui, on ne peut plus se dispenser de considérer le rapport entre *mass media* et phénomènes d'opinion. Les analyses structurelles du développement de la communication appréhendent en même temps les relations qui sont de l'ordre de l'information et qui concernent l'institution. La conception classique de l'opinion publique, est basée sur le rapport entre celle-ci et les instances du pouvoir politique ou entre le peuple et le pouvoir. Si on ne définit l'opinion publique que par rapport aux institutions politiques, on oublie le déroulement des processus informels de la communication de masse. En revanche, si on s'arrête au concept d'opinion élaborée par la psycho-sociologie au sein des relations de groupe, on ne prend pas en compte la dimension issue du



droit constitutionnel et les rapports établis dans les macro-institutions sociales. En fait, l'opposition entre ces deux points de vue exprime le mouvement dialectique constitutif de l'opinion publique, car le mouvement logique de l'idée de communication, d'une part, reconnaît la contradiction dans l'opinion et rompt avec le conformisme irréfléchi des relations de groupes conçues par une psychologie fonctionnaliste, et d'autre part, il insère la méthode d'enquête de la sociologie empirique dans un processus de médiation d'opinion.

A partir de ce que vient d'être dit, il s'avère que l'opinion publique se détermine à partir de deux moments : tout d'abord l'opinion se présente comme une conscience immédiate recevant passivement dans l'espace public, la publicité conçue pour la vente des biens de consommation, la présentation de programmes politiques, la défense des institutions, l'image des personnalités etc. Un tel point de vue favorise le pouvoir puisque l'ensemble des comportements et des attitudes de tels ou tels groupes soutient les structures, les pratiques et les buts du pouvoir sans les mettre en question. Mais l'opinion, dans un second temps, est une instance ou une action critique face à la publicité faite par le pouvoir politique ou social. En ce cas, l'opinion révèle immédiatement sa contradiction. Elle montre l'intérêt critique d'une communication prenant ses distances par rapport à une situation donnée et désirant faire du phénomène d'opinion publique un concept politique s'articulant organiquement à l'intérieur de la communauté éthique. Ces deux moments de l'opinion impliquent un comportement spécifique du public, destinataire de la publicité. Le premier est davantage privé - en ce sens qu'il n'est pas le résultat d'un processus de discussion publique - ; il est marqué par la réceptivité et facilement susceptible de manipulation, tandis que le deuxième est public et orienté vers la critique.

La liberté d'opiner est institutionnalisée dans nos Constitutions modernes, autrement dit, elle est garantie dans le système constitutionnel en tant qu'exprimant le droit fondamental de la libre expression publique. L'opinion est un fait objectif qui a la puissance d'influencer l'exercice du pouvoir politique et l'équilibre des forces sociales. La science politique qui traite du droit constitutionnel sait que l'application des normes à la réalité dans le cadre d'une démocratie de masse exige la prise en compte de la médiation institutionnalisée

de l'opinion publique au sein de l'État. Donc aujourd'hui, dans le cadre des démocraties de masse, les institutions conformes à la Constitution sont soumises à la nécessité de reconnaître l'expression de l'opinion publique comme l'une des composantes permettant de légitimer l'exercice du pouvoir politique. En effet, l'opinion publique apparaît comme une disposition formelle et subjective d'opiner qui se détermine par des penchants indifférenciés, selon l'exercice du libre arbitre et qui, en même temps, s'oriente dans la direction que le sujet désire lui donner, contenant déjà en elle-même le principe et le contenu de la Constitution, sous la forme du bon sens. Mais ce contenu a besoin de la médiation politique pour accéder à une vraie effectivité publique. Ainsi l'analyse logico-psychosociologique de l'opinion, nous a introduits au concept politique d'opinion publique hégélien. Un des présupposés fondamentaux de la modernité que Hegel développe dans sa philosophie politique est celui de la subjectivité, considérée comme un acquis de l'époque moderne, même si elle s'enracine dans l'antiquité et plus spécifiquement dans le christianisme. Or, le principe de la subjectivité constitue l'une des assises principales justifiant l'apparition et la reconnaissance de l'opinion publique dans le cadre de l'État moderne.

*La médiation politique de la liberté d'opinion* - chapitre 3 - a été élaborée à partir de la *Philosophie du Droit* où sont présentés trois moments de la liberté d'opiner en tant qu'elle est formelle, subjective et publique. Dans cette triple articulation, l'opinion publique trouve les médiations logico-spéculatives nécessaires aboutissant à affirmer la liberté dans la sphère politique.

Pour Hegel, parmi les traits fondamentaux de la modernité, c'est le principe de la subjectivité ou le droit à la liberté subjective qui est la marque du passage de l'antiquité aux temps modernes. La reconnaissance de ce droit résulte de plusieurs faits historiques tels que le droit romain, le christianisme, la société civile moderne et la Révolution Française. Chacune de ces réalités a contribué à fonder le principe d'une nouvelle forme du monde qui est la modernité. Ce principe a façonné nos modes de pensée et nos institutions et c'est au sein de l'effectivité éthique que s'exerce et se déploie le droit, par exemple, à l'opinion de la personne juridique et du sujet moral. Le risque du principe de subjectivité est qu'il peut se fermer sur son droit à la particularité subjective et considérer comme

dernière justification éthique son sentiment individuel, sa propre conviction ou son opinion personnelle. L'individu veut trouver dans la particularité contingente de ses instincts, de ses pulsions ou de ses intérêts une norme d'action universalisable. Hegel reconnaît le droit de la liberté formelle et subjective chez l'individu moderne, mais en même temps il reconnaît l'objectivité revendiquée par les anciens, particulièrement chez Platon et la "belle totalité éthique" de la cité grecque, car ils avaient compris que la justice en et pour soi exige d'avoir une figure objective sous la forme de l'une des théories qui définissent les institutions concrètes qui organisent la vie en commun des hommes. Si l'opinion publique a sa justification première ou immédiate dans le principe de la subjectivité, en revanche ce sont les médiations de la vie éthique qui lui donnent sa justification seconde ou vraie.

Historiquement, l'opinion publique s'affirme comme telle à partir du développement à la fois du système du marché capitaliste et de la société bourgeoise. Au sein de cette société, la subjectivité s'affirme comme un espace d'intimité familiale s'objectivant dans la propriété privée et la culture littéraire. L'individu construit sa subjectivité et se donne les moyens juridiques de garantir et de protéger cette détermination personnelle. Le sujet s'émancipe des contraintes absolutistes et il bâtit la ville en opposition à la cour. C'est le sujet bourgeois qui devient autonome et établit des rapports économiques et sociaux indépendamment du pouvoir royal. Ce sont tous ces changements qui constituent l'arrière-fond de l'affirmation du sujet moderne comme libre et lui donnent la capacité de parler et d'opiner sur le destin du monde ; autrement dit, le bourgeois fait le monde, le saisit en sa pensée scientifique et le change par son action historique ; le citoyen exprime sa volonté libre d'opiner comme membre d'un pouvoir politique.

La vérité de l'État moderne est fondée sur le double principe de la liberté universelle et de la liberté subjective.<sup>5</sup> Or, l'opinion publique s'inscrit à l'intérieur de ce principe. L'État s'exprime à travers l'opinion ; autrement dit, il se laisse dire à travers la vérité propre de l'opinion publique et il trouve la source de son autorité et la légitimité de ses décisions en écoutant l'ensemble de l'esprit d'un

---

<sup>5</sup> Cf. *PhD*, § 260.

peuple. Ce qui ne signifie pas dire que le principe sur lequel repose la vérité de l'État moderne est l'idée du peuple souverain qui s'exprime sous la forme de l'opinion publique, ni son corollaire qui fait de l'opinion publique l'unique source de la vérité de toute démocratie moderne. C'est là une vision politique correspondant à une conception naïve de la rationalisation de l'exercice du pouvoir.

Il existe, actuellement, deux conceptions de l'opinion publique face à l'État que l'on peut appeler la position libérale et la position institutionnelle. La première soutient la liberté subjective, tandis que la seconde penche plutôt vers l'affirmation de la liberté universelle. Les adeptes de la première position veulent que ce soit un petit cercle de représentants ou de spécialistes qui forment l'opinion, car l'espace public désintégré nécessite, selon eux, une communication intégrationniste. Un groupe de formateurs d'opinion est chargé d'établir les repères publics au sein du grand public dont on ne sollicite l'acquiescement que par acclamation. Le libéralisme constate que l'opinion publique a de plus en plus de mal à s'imposer à cause de la masse de penchants, d'idées confuses, de points de vue vulgarisés que répandent les médias. Face à ce phénomène, il estime urgent de créer des institutions chargées de créer une opinion publique orientée en corrigeant l'opinion commune de la masse. Ces institutions présenteront les points de vue défendus par une élite de citoyens bien informés afin d'éviter au sein de l'espace public la contradiction des divers courants de pensée et de cette manière monopoliser l'opinion publique en faveur d'une pensée unique. Pour K. Popper cette position correspond à une vision ultra-libérale de l'opinion publique, puisqu'il s'agit là de former l'opinion publique par une "avant-garde", une élite avancée de leaders ou de formateurs d'opinion par leurs ouvrages, leurs pamphlets etc. On peut constater qu'à l'intérieur de la position libérale existent de points de vues plus nuancés. Ils sont d'accord sur les grands principes libéraux. Mais, certains, comme Popper se démarquent, et dénoncent les dangers de l'opinion publique, puisque celle-ci est anonyme et constitue, selon eux, une forme de pouvoir irresponsable. Pour lui la théorie libérale prônant la liberté de discussion, de penser et d'échanger des idées dans le débat représente une des valeurs ultimes du libéralisme, qui ne doit pas nécessairement établir la vérité, ni suivre une

démarche aboutissant à la formation d'un consensus. Les libéraux, selon K. Popper, n'aspirent pas à un consensus parfait de l'ensemble des opinions, ils souhaitent seulement que les différentes opinions se fécondent mutuellement et que ce processus permette un progrès des idées. Et si la recherche de la vérité par le biais de la libre discussion rationnelle est une affaire de caractère public, ce processus n'a pas pour résultat la formation d'une opinion publique. Bref, conclut-il, cette entité floue et insaisissable qu'est l'opinion publique fait parfois preuve d'une sagacité naturelle ou, ce qui est plus fréquent, d'un sens moral supérieurs à ceux du gouvernement. Elle ne constitue pas une menace pour la liberté si elle se trouve médiatisée par une tradition libérale puissante.<sup>6</sup>

La seconde position retient comme essentiels pour l'opinion publique le caractère représentatif et les critères institutionnels. Ainsi, l'opinion publique est-elle identifiée à la doctrine majoritaire, à laquelle obéit le parlement. Celui-ci, par ses discussions, représente l'opinion et éclaire le gouvernement, qui, de son côté, à partir des informations reçues expose la politique qu'il va suivre. Donc le parlement sert de porte-parole à l'opinion publique, avec cette nuance, pour certains, que ce sont les partis qui sont les véritables partenaires politiques. Pour eux, les partis expriment les différentes perspectives de la volonté des citoyens et le parti majoritaire est le digne représentant de l'opinion publique.

Selon J. Habermas ces deux conceptions de l'opinion publique qui correspondent à une démocratie de masse montrent que l'opinion n'est presque plus en mesure d'assumer un rôle politique, si elle ne s'en remet pas à la médiation des organisations aussi bien de la société civile que du système politique qui la mobilisent et l'encadrent. Pour lui, là est la faiblesse de ces deux positions, puisque le concept d'opinion publique se trouve complètement neutralisé dans la mesure où ce n'est plus en fait le public qui est sujet de l'opinion publique. Le matériel d'un sondage, poursuit-il, en tant qu'expression des opinions d'un échantillonnage quelconque de population n'a pas valeur d'opinion publique, car

---

<sup>6</sup> K. R. Popper. *Conjectures et réfutations*. [C'est dans le chapitre 17 que Popper traite de l'opinion publique et principes libéraux]. Paris, Payot, 1985, p. 506-516. Pour Popper la tradition libérale est ancrée dans un "cadre moral" d'une société, corrélatif de "l'armature juridique" fournie par ses institutions.

les opinions d'un groupe, définies par les critères des enquêtes ne peuvent pas combler l'abîme qui sépare la fiction juridique de l'opinion publique et la dissolution qui en est faite par la psycho-sociologie. Le principe démocratique de publicité, soutenu par l'État social, définit l'opinion publique comme un frein qui peut opposer une résistance à l'action du gouvernement et de l'administration. Mais elle peut être aussi maîtrisée en fonction des résultats et des conclusions fournis par les sondages et manipulée par des moyens appropriés. Les instituts de sondages ont pour tâche d'effectuer des enquêtes à partir d'échantillons fiables, choisis dans les limites d'une réalité donnée. Les résultats obtenus sont transmis à titre de "feed-back" aux organes et aux institutions dont le rôle est de faire correspondre le comportement de la population aux objectifs politiques du gouvernement. Ainsi, l'opinion publique est définie pour être manipulée, car, sans l'aide de l'opinion, les groupes politiques au pouvoir ne parviendraient pas à faire coïncider ou à adapter le comportement de la population au but et aux décisions politiques proposés par le régime et la doctrine politique dominante. Cette opinion publique reste, donc soumise au contrôle du pouvoir même quand elle contraint celui-ci à des concessions ou à des réorientations. Elle n'obéit plus aux règles de la discussion publique ou de la communication écrite ou orale. Elle ne se préoccupe pas des problèmes d'ordre politique et ne s'adresse pas à des instances politiques. En revanche, les rapports qu'elle entretient avec le pouvoir se restreignent à des revendications d'ordre privé. Pour Habermas, la solution envisagée est de prendre comme point de départ la mutation structurelle et l'évolution de la sphère publique et à partir de là d'élaborer un concept d'opinion publique rigoureux sur le plan théorique, vérifiable au niveau empirique et qui satisfasse aux exigences des normes constitutionnelles de l'État social. Les opinions "non publiques" prolifèrent, tandis que l'opinion publique reste une fiction. Néanmoins, il faut maintenir le concept d'opinion publique comme un paradigme, puisque l'État social constitutionnel se réalise comme une sphère publique politique où le pouvoir social et la domination politique sont soumis au principe démocratique de publicité. En tenant compte de cette évolution socio-politique, il faut forger, conclut-il, les critères qui permettent d'apprécier les opinions du point de vue empirique qui définit l'opinion publique en tant que

paradigme.<sup>7</sup>

La description habermasienne du modèle de la sphère publique bourgeoise, est, selon G. Eley <sup>8</sup>, trop "idéaltypique", puisque d'un côté elle valorise de façon idéaliste la première forme de la sphère publique politique jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle la présentant comme la manifestation supérieure du principe de "publicité" à laquelle il faudrait donc revenir afin de retrouver la criticité perdue de l'opinion publique. D'autre part, son analyse de la sphère publique politique actuelle de l'État social dans le cadre des démocraties de masse fait paraître cette sphère comme déformée par une opinion publique de démonstration et de manipulation et, en outre, par une culture de masse acritique ou de simple réceptivité passive et de réponse acclamative. En fait, sa conception d'opinion publique est assez idéalisée et centrée sur les caractéristiques d'une communication publique formée presque uniquement par la lecture et orientée vers la discussion. En vérité, la sphère publique moderne comprend une pluralité d'espaces où la contradiction des opinions est médiatisée par les produits de la presse, mais aussi par l'éducation, l'information et le divertissement, plus ou moins réglés discursivement. Il existe aussi des espaces dans lesquels se concurrencent plusieurs partis, des associations et où, en gros, se déploie la contradiction fondamentale entre le public bourgeois dominant dès l'origine de la sphère publique et un public plébéen.

Les trois positions qui ont été présentées sur l'opinion publique nous donnent en bref l'enjeu théorique et pratique et soulignent l'intérêt du problème que notre thèse sur Hegel : *la théorie hégélienne de l'opinion publique* veut traiter et développer. La position libérale demeure au niveau de la manifestation formelle et subjective de l'opinion. La position institutionnelle à l'opposé affirme que l'organisation étatique à travers le parlement représente toute l'opinion. Enfin la position, qu'on peut appeler "idéaltypique" se fige dans une construction historique d'un modèle d'opinion publique comme point de référence pour

---

<sup>7</sup> Cf. J. Habermas. *L'espace public*. p. 249-254.

<sup>8</sup> Cf. G. Eley. *Nations, Publics and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century*, 1989. Cf. J. Habermas. *op. cit.* p. 3-10, où Habermas reconnaît la pertinence de ces remarques.

analyser et condamner l'opinion dans ses déroulement actuels. Certes, cette dernière position a le mérite d'avoir décrit avec pertinence et justesse la naissance et le développement de la sphère publique et la constitution de l'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais son défaut est de vouloir soutenir un retour à un modèle passé comme condition de possibilité pour l'opinion publique de retrouver sa puissance critique d'autrefois, ce qui en fait, ne correspond plus aux conditions socio-politiques de la communication au XX<sup>e</sup> siècle. Notre thèse veut démontrer que *la théorie hégélienne de l'opinion publique* se démarque de ces 3 positions et développe une conception vraiment originale sur le sujet. Cette théorie ne tombe pas dans le relativisme subjectiviste ou d'une avant-garde élitiste ou encore dans une discussion sans fin qui finit pour éliminer toute décision ou référence institutionnelle ; elle évite aussi la conception opposée de l'opinion monopoliste de publicité d'État ; enfin, elle ne prône pas un retour en arrière qui reviendrait à l'âge d'or de l'opinion publique y voyant l'unique manière de la sauver de son état de dégradation présente, c'est-à-dire de la manipulation et de l'aliénation de la société et de la communication de masse. Au contraire, *la théorie hégélienne de l'opinion publique* médiatise les trois positions - l'opinion subjective ou individuelle, l'opinion institutionnelle et le modèle "idéaltypique" - à partir de la conscience immédiate contradictoire du phénomène d'opiner, en élevant l'opinion à un savoir dialectique, puis en médiatisant la liberté d'opiner par la puissance de l'idée de communication dialectique, et enfin, en effectuant la vérité de l'opinion publique par la médiation politique.



## 1. LE PHÉNOMÈNE DE LA CONSCIENCE D'OPINER

L'expérience de la conscience au long de son chemin phénoménologique est de trouver la réconciliation entre le sujet et l'objet. La conscience vit la contradiction de l'être public et de son opinion ; la contradiction entre la conscience de la vérité et la conscience de la certitude de l'opinion. La conscience commence son expérience avec l'objet et celui-ci se constitue par les grandes déterminations que sont l'éthique, la culture et la morale. C'est ainsi que la conscience fait son expérience du monde. L'objet se présente à la conscience comme le commencement du savoir. Et ce savoir commence par l'opinion. Si la majorité pense que le savoir commence par celle-ci, cependant tous les philosophes ne sont pas d'accord sur le rôle que l'opinion doit occuper dans le processus de la connaissance. Par exemple, pour Kant elle est un jugement problématique, une croyance insuffisante pour arriver à la science ou à la vérité. Pour Hegel, l'opinion est aussi le commencement du savoir de la conscience, mais pour lui elle fait partie du cheminement de la conscience vers le "savoir absolu", car la conscience, en son expérience, n'abandonne rien au bord de la route : elle veut tout sauver et amener à la vérité absolue. L'opinion n'est pas refoulée, mais elle devient par l'acte de la sursumption une nouvelle réalité, toujours plus conforme au concept du savoir absolu.

L'opinion est déjà un savoir, même s'il est le plus immédiat. C'est à partir de cette certitude immédiate de l'opinion que l'esprit s'élève par la conscience en passant par l'autoconscience et en arrivant à la raison. L'opinion apparaît tout au long de la *Phénoménologie* dans les contextes les plus variés. Le problème, c'est de comprendre comment l'opinion subjective ou privée devient l'opinion objective ou publique, autrement dit, jugement public ou savoir public. C'est toujours un processus où la chose qui change est l'objet à connaître et la conscience elle-même. Le passage de la conscience de l'opinion tout court à la conscience de l'opinion publique exige la description de l'expérience du public en tant que tel. Il n'est pas possible d'expliquer l'opinion publique sans que soit élaborée la constitution du public, c'est-à-dire que l'on a une opinion publique

parce que s'institutionnalisent des structures publiques. La conscience de l'opinion publique est liée à la conscience de l'esprit public. Le cheminement de la conscience consiste à parcourir les degrés divers de la détermination de l'esprit dans la sphère privée et publique. C'est au sein de l'esprit public que naît l'opinion publique comme une expérience de la contradiction dans la conscience. Elle est en balance toujours entre le sujet et l'ob-jet, elle connaît le malheur de passer d'un côté à l'autre, sans se ressaisir ou se réconcilier, sinon à la fin de son parcours, mais alors nous sommes déjà dans le *savoir absolu*, au seuil de la *Logique* proprement dite. La *Phénoménologie* elle-même obéit déjà à une logique. Elle contient dans son dos la *Logique* en tant que logique de la contradiction. La conscience, dans la mesure où elle fait l'expérience de la contradiction révèle l'expérience de l'opinion publique, car celle-ci est selon Hegel l'acte de contradiction. Evidemment, l'expérience de la conscience ne demeure pas toujours une contradiction immédiate. La conscience est une contradiction qui se médiatise et se sursume à un étage plus élevé, jusqu'à se résoudre comme l'identité du contenu et de la forme, du sujet et l'ob-jet dans la vérité du savoir absolu. Nous allons étudier la constitution du public ou de la "publicité" de la conscience afin de fonder l'expérience de la conscience de l'opinion publique au sein de l'esprit subjectif et ob-jectif de l'opinion publique

### 1.1 L'esprit subjectif : la conscience privée et publique d'opiner

La logique vécue par la conscience dans son premier moment est l'expérience de l'ob-jet comme un "ici" qui est la vie immédiate du peuple ; en tant que "chose" c'est la perception des contradictions au sein de la totalité publique; et le "phénomène" est compris par l'entendement comme la dialectique des forces en rapport entre les groupes qui forment la vie publique. L'opinion publique suit ici la logique de la conscience, qui est l'acte-même d'opiner, la perception et l'entendement immédiat du phénomène public. Elle est inclinée vers l'ob-jet public. Elle est un savoir qui établit des jugements par rapport au monde, aux structures et aux institutions générales. C'est la conscience subjective qui se rapporte à l'extérieur; et, après avoir parcouru le chemin de l'ob-jet elle se

retourne sur elle pour devenir une autoconscience.

Si le moment de la conscience consiste dans l'acte d'opiner, face à un monde qui, lui est là comme un ob-jet, maintenant l'autoconscience a en face d'elle une autre autoconscience. La logique de l'opinion publique dans le moment de l'autoconscience est la lutte des opinions. Les opinions sont opposées dans les autoconsciences elles-mêmes et aussi dans le combat des autoconsciences qui soutiennent des opinions et des intérêts différents et diversement opposés. Au sein du public, affirmé comme universel, l'opinion émane comme un savoir contradictoire des autoconsciences divisées par des désirs ou des intérêts, des personnes, des groupes, des états ou classes de la société.

Le moment de la raison est la synthèse des degrés antérieurs. La raison reprend les expériences déjà faites, non pas pour retomber encore une fois au début du processus, mais pour le pénétrer rationnellement. La raison a prise sur l'ob-jet de la conscience et le fait sien. Elle s'approprie l'ob-jet public qui était un monde trouvé déjà là, en dehors de la conscience. Puis la raison prend le Je de l'autoconscience pour le transformer en autoconscience publique. Déjà ici s'opère l'unité des deux moments - conscience et autoconscience - posée comme conscience publique. Pour arriver à ce moment, la raison est d'abord observante. La raison observe le monde, les organisations sociales comme posées dehors, produites par elle et les intuitionne en soi-même à partir de la catégorie, car celle-ci est immédiatement l'égalité du Je et de l'ob-jet. La raison en tant qu'observante reprend l'expérience de la conscience, non plus simplement pour sentir le monde, mais pour se l'approprier et ainsi déterminer le contenu de la catégorie. L'autoconscience rationnelle reprend l'expérience de l'autoconscience pour la déterminer comme l'action qui sursume la conscience subjective - l'esprit subjectif - en conscience objective - l'esprit objectif.

Le parcours de la conscience dans la *Phénoménologie*, c'est l'expérience de la contradiction entre le sujet et l'ob-jet. Or, ce mouvement de la conscience est le mouvement logique qui réalise la conscience d'opinion publique. C'est pourquoi nous présentons le chemin même de la conscience afin de développer la phénoménologie de l'opinion publique.

### 1.1.1 La conscience de l'ob-jet public<sup>1</sup>

L'opinion publique telle qu'elle est définie par Hegel dans la *Philosophie du Droit* est une contradiction immédiate. La phénoménologie du public commence son parcours à travers les moments de la conscience en sa contradiction immédiate. La conscience se détermine premièrement à partir de l'ob-jet public. L'esprit public - l'éthique, la culture et la morale - est senti, perçu et entendu par la conscience comme un ob-jet extérieur. La conscience se constitue primordialement à partir de l'o-bjet public qui l'entoure. Face au monde constitué en "public", la conscience réagit en opinant publiquement. L'acte d'opiner vit la contradiction d'un monde déjà-là et du sujet qui dit son opinion. Dans un premier moment la certitude sensible de l'ob-jet public l'emporte sur la conscience individuelle.

Kant dans la *Logique*<sup>2</sup>, énumère trois modes d'assentiment : l'opinion, la croyance et le savoir. Il dit que l'opinion est un jugement "problématique". C'est un jugement qui est accompagné de la conscience d'une simple possibilité. La croyance est un jugement "assertorique", car il est accompagné de la conscience de la réalité. Et le savoir est un jugement "apodictique", puisque ce jugement est accompagné de la conscience de la nécessité. Selon Kant, l'opinion est un assentiment fondé sur une connaissance qui n'est suffisante ni subjectivement ni objectivement, et elle peut être considérée comme un jugement provisionnel. Il faut commencer par avoir une opinion avant d'admettre ou d'affirmer quelque chose. Nos connaissances commencent la plupart du temps par être des opinions. Nous avons un obscur pressentiment de la vérité, une chose nous paraît comporter des caractères de vérité, c'est-à-dire que nous pressentons déjà sa vérité avant de la connaître avec une certitude déterminée. Kant se demande : quel est le domaine propre de la simple opinion? Évidemment, dit-il, il n'est pas dans les sciences qui

---

<sup>1</sup> Le mot "ob-jet" est la traduction de "Gegenstand". On choisit d'écrire ainsi ce mot pour marquer la différence avec l'autre mot allemand "Objekt", qui est habituellement traduit par les spécialistes par "objet". L'objet est étudié comme tel dans la *Logique*, alors que l'ob-jet désigne dans la *Phénoménologie*, le contenu que la conscience s'oppose pour s'apparaître à elle-même. La conscience s'op-pose ou s'ob-jecte ("Gegen-stand") un monde qui devient conscient. Voir *Encycl.*, t. III, B. Bourgeois, note de bas de page n° 4, p. 99.

<sup>2</sup> E. Kant. *Logique*. Paris, Vrin, 1989, p. 73-75.

renferment des connaissances a priori - comme c'est le cas de la mathématique, de la métaphysique ou de la morale -, mais, il est uniquement dans les connaissances empiriques - comme la physique, la psychologie etc. Dans le premier cas il est absurde d'avoir une opinion a priori, car en métaphysique ou en mathématique, ou bien on sait, ou bien on ne sait pas. Donc, seuls les objets d'une connaissance empirique peuvent être matière à opinion.

Dans la *Critique de la Raison Pure*, Kant reprend le même sujet en argumentant : "La croyance, ou la valeur subjective du jugement, par rapport à la conviction (qui a en même temps une valeur objective), présente les trois degrés suivants : l'opinion, la foi et la science. L'opinion est une croyance qui a conscience d'être insuffisante aussi bien subjectivement qu'objectivement"<sup>3</sup>. Dans les jugements de la raison pure, il n'y a nulle place pour l'opinion, car ils ne sont pas appuyés sur des principes d'expérience, mais ils sont a priori, parce que le principe de la liaison exige l'universalité et la nécessité et, par conséquent, une entière certitude, sans quoi il n'y aurait plus de chemin qui mène à la vérité.

Pour Kant, l'opinion est un jugement problématique, qui est insuffisant pour arriver à la science, ou à la vérité, aussi bien subjectivement qu'objectivement. Cependant, il admet que la plupart du temps nous commençons à acquérir toutes les connaissances à partir de l'opinion, si bien que le domaine propre de celle-ci est la connaissance empirique et jamais la connaissance a priori.

Hegel, aussi, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* fait commencer le chemin de la conscience vers le savoir absolu à partir de l'acte d'opiner.<sup>4</sup> A la différence de Kant, Hegel ne fait pas une division entre un savoir a priori et un savoir a posteriori, autrement dit, le dualisme entre le sujet et l'objet. Pour les deux, l'opinion est importante comme début de la connaissance ou manière de savoir. Mais ils divergent quant au rôle que l'opinion joue dans le processus de la connaissance. Dans le système kantien l'opinion tombe au dehors, il n'y a pas de

<sup>3</sup> E. Kant. *Critique de la raison pure*. Paris, PUF, 1994, p. 552.

<sup>4</sup> Nous sommes d'accord avec la traduction du verbe *meinen* par opiner, selon Labarrière-Jarczyk: "Le verbe *meinen*, étymologiquement lié au substantif *Meinung*, sera rapproché de l'adjectif possessif *mein*; afin de rendre ce caractère subjectif, nous optons pour la traduction 'opiner' (terme tiré du vieux français), dans la mesure où il s'agit d'un jugement qui relève de l'opinion, c'est à dire sans justification rationnelle". *PhE*, Labarrière-Jarczyk. Note de bas de page, n° 1, p. 75.

place pour l'opinion, tandis que, pour Hegel, l'opinion est incluse dans la conscience et sauvée par elle. L'opinion fait partie de l'expérience de la conscience et par elle l'opinion est élevée à la vérité du "public".

Le parcours de l'esprit en tant que conscience est de rendre le phénomène qui est sien identique à son essence, c'est-à-dire d'élever la certitude de l'opinion jusqu'à la vérité. L'existence du phénomène dans la conscience est la relation à soi formelle, et n'est que certitude; l'ob-jet est déterminé seulement de façon abstraite. L'esprit pour s'élever de la certitude à la vérité passe par trois degrés: comme conscience en général, la relation est établie avec un ob-jet comme tel; comme autoconscience, la relation est avec le Je comme son propre ob-jet; comme la raison est l'unité de la conscience et de l'autoconscience, ici l'esprit intuitionne le contenu de l'ob-jet en tant que lui-même et lui-même déterminé en et pour soi.<sup>5</sup> Dans le premier degré, la conscience établit immédiatement sa relation à l'ob-jet et là se trouve déjà le commencement du jeu d'une vraie médiation jusqu'à "l'infinité" au terme de la dialectique "force et entendement". L'ob-jet est déterminé comme ob-jet immédiat, c'est-à-dire comme réfléchi en lui-même de façon singulière. Cette propriété de la conscience de se lier à l'ob-jet n'appartient qu'à la conscience sensible, qui opine à partir du "ceci". L'opinion publique a comme première tendance de s'attacher au phénomène public dans sa singularité. La conscience opine sur l'objet public à partir de l'immédiat sensible et voit en lui seulement l'aspect singulier. C'est la première expérience de la conscience individuelle.

### **a) L'acte d'opiner dans la conscience immédiate**

La conscience en tant que relation à soi contient seulement les catégories qui appartiennent au Je abstrait, à la pensée formelle et qui en vérité sont les déterminations de l'ob-jet. La conscience sensible connaît cet ob-jet comme un étant public, une chose publique existante, mais un être public en tant que singulier. La conscience sensible ou la certitude sensible est ouverte et accueille

---

<sup>5</sup> Cf. *Encycl.*, III, § 416-417, p. 223.

toute la réalité qui l'entoure. Elle reçoit tout comme son contenu et c'est pour cela que Hegel dit qu'elle est la plus riche en contenu. Mais elle est en même temps la plus pauvre en pensées, car il lui manque la forme<sup>6</sup>. La conscience sensible est la plus riche en contenu parce qu'elle est constituée des déterminations relevant du sentiment du public. Les sentiments sont des matériaux pour la conscience. Ils sont comme une substance que l'âme dans la sphère anthropologique sentait comme les sentiments et les habitudes publiques d'un peuple. Quand l'âme se réfléchit en elle-même, alors elle est le Je. C'est la conscience sensible qui devient capable de se sentir et de sentir le matériau public - les sentiments et les habitudes publiques -. Or, la conscience à ce moment sent qu'elle est un Je et détermine le matériau public comme quelque-chose de séparé d'elle, c'est-à-dire comme une détermination qui a un être public. Alors, je détermine l'ob-jet de la conscience sensible, je détermine l'ob-jet public comme ob-jet qui se situe à l'extérieur de la conscience. Un ob-jet public qui est simplement senti comme singulier dans l'espace et le temps, c'est-à-dire, un ici et un maintenant public qui me sont extérieurs. En ce sens, il est important de remarquer que la conscience sensible est différente de la conscience percevante et de la conscience relevant de l'entendement, non simplement parce que l'ob-jet parviendrait à moi par l'intermédiaire des sens ; mais, la différence déterminante c'est que l'ob-jet, qui peut être tantôt un ob-jet extérieur public ou un ob-jet intérieur privé, est un ob-jet qui tient une unique détermination de la pensée: la détermination d'être. Et cet être est comme extérieur, comme un autre subsistant-par-soi qui me fait face, quelque chose de réfléchi en soi, quelque chose de singulier qui me fait face en tant que je suis singulier et immédiat. Le contenu particulier du public est quelque chose de sensible qui disparaît. En revanche la forme propre au sensible est l'existence extérieure de l'être public ; il demeure dispersé dans l'espace et le temps et il est saisi par l'intuition. Pour la conscience sensible, le contenu particulier multiple des sensations est rassemblé en un être public hors du sujet et qui est connu comme immédiat et singulier. Cet ob-jet public apparaît dans ma conscience et

---

<sup>6</sup> "Le contenu concret de la certitude sensible la fait apparaître immédiatement comme la connaissance la plus riche, et même comme une connaissance d'une richesse infinie [...]. Cette certitude pourtant se donne elle-même en fait pour la vérité la plus abstraite et pa] plus pauvre". *PdE*, p. 147-148.

puis disparaît hors d'elle. La conscience le sent comme un donné extérieur, mais elle ne sait pas d'où il provient, ni quelle est sa nature, ni s'il est vrai. Par conséquent, la conscience immédiate ou sensible, en relation au contenu en et pour soi universel du public - le droit, l'ordre éthique et la religion - est une forme inadéquate, car elle corrompt un tel contenu public, de telle sorte que dans cette conscience la forme nécessaire, éternelle, infinie, intérieure prend une figure finie, isolée, singulière et extérieure. La conscience singulière est capable seulement de sentir, par exemple, quelque propriété de l'État. Elle émet des opinions subjectives par rapport au public.<sup>7</sup>

La conscience sensible ou la certitude s'exprime dans l'acte d'opiner. Voyons ses moments et ses expériences.

a) Première expérience : l'objectivisme du savoir. La conscience expérimente l'objet comme l'essentiel et le Je comme l'inessentiel. L'ob-jet public existe, il est le vrai et l'essence. Il faut pourtant appréhender cet ob-jet public selon la forme sous laquelle la certitude sensible le connaît. La certitude sensible considère l'ob-jet comme un "ceci", qui se présente sous une double forme : le "maintenant" et l'"ici". Qu'est-ce que le maintenant ? Le maintenant est 1806, mais plus tard le maintenant est 1807. Le ici est Lena, mais ensuite le ici est Bamberg. L'expérience que fait la conscience c'est que le "maintenant" et le "ici" sont conservés, et en même temps niés. Un passage s'opère du singulier à l'universel, car, le maintenant est l'année 1806 et l'année 1807 et à la fois aucune des deux. Le ici est Lena et Bamberg et en même temps aucun des deux. Le "ceci" apparaît comme conservé et nié et élevé de la particularité à l'universalité. "Un tel simple qui est par négation, ni ceci ni cela, un non ceci, et pareillement indifférent à être ceci aussi bien que cela, nous le nommons un universel ; l'universel est donc en fait le vrai de la certitude sensible"<sup>8</sup>. Cette affirmation de l'universel se situe déjà au niveau du langage qui relève de la médiation, tandis que l'opinion demeure encore prisonnière d'une certitude singulière. Pour l'opinion le ceci public persiste comme un maintenant et un ici indifférent, car elle n'est pas capable de se médiatiser ou de s'universaliser. Dans cette première expérience le résultat est

---

<sup>7</sup> *Encycl*, III, § 418, p. 224 et Add., p. 523.

<sup>8</sup> *PdE*, p. 150.



l'universel. Et le résultat de cette première expérience est une inversion, puisque l'ob-jet devient l'inessentiel et le Je l'essentiel comme contenant l'universel.

b) Deuxième expérience : le Je immédiat. La certitude sensible se porte sur le sujet ou au Je. L'expérience du Je suit ici le même mouvement que la précédente, et elle ne dégage pas l'universalité du Je. Le maintenant est 1807 parce que le Je l'expérimente comme tel ; le ici est Bamberg parce que le Je le voit. Les deux vérités ont la même authentification, c'est-à-dire, l'immédiateté du voir et la sécurité et l'assertion dans le Je. Le "maintenant" et le "ici" disparaissent l'un dans l'autre, mais le Je reste le même, c'est-à-dire, comme l'universel qui médiatise le ceci en tant que maintenant et ici. Je peux opiner sur un Je singulier, mais je ne peux pas dire sur quoi j'opine, parce que quand je dis cet ici, ce maintenant, ou ce singulier, je dis tous les ceci, tous les ici, maintenant, singuliers. Le Je singulier dit le Je universel, mais l'opinion n'est pas capable de dire l'universel, car elle opine seulement sur l'immédiat.

c) Troisième expérience: la certitude sensible comme totalité immédiate. L'essentialité n'est ni dans l'ob-jet, ni dans le Je. L'acte d'opiner est un inessentiel, car l'ob-jet et le Je sont des universels dans lesquels le maintenant et le ici de l'opinion ni ne sont, ni ne demeurent. Ils disparaissent dans l'acte d'opiner. La certitude totale tente de maintenir l'ob-jet et le Je immédiats, au-delà de leur opposition, mais en fait, cette relation immédiate est un processus ou un mouvement qui passe par l'acte d'indiquer: "L'indiquer est donc lui-même le mouvement qui énonce ce que le maintenant est en vérité ; à savoir un résultat, ou une multiplicité de maintenant rassemblés ; et l'indiquer est l'expérimenter que maintenant est [un] universel"<sup>9</sup>. Le maintenant et le ici sont, donc en vérité déjà un réfléchi en soi, qui sera l'ob-jet de la conscience percevante. Le savoir immédiat dans l'acte d'indiquer passe dans un mouvement où l'opinion à partir de l'ici arrive à travers beaucoup d'ici à l'ici universel de la même façon que l'année est une multiplicité de jours. Hegel conclut cette dialectique de la certitude sensible en disant qu'elle est l'histoire simple du mouvement et de l'expérience de la conscience. La certitude sensible se fixe dans son immédiateté d'abord comme

---

<sup>9</sup> PdE, p. 155.

ob-jet, en ensuite comme sujet. Maintenant, elle constate que dans cet aller-retour elle est mouvement. Et le résultat de cette dialectique est l'histoire de la certitude sensible. La conscience sent la réalité de son peuple et ce que sont les mœurs, les habitudes les plus immédiates. La conscience simplement le sent comme des sentiments naturels et se connaît comme un mouvement. L'opinion dit le monde qui lui est un ob-jet de façon immédiate, car c'est la conscience qui est en train de naître au sein de son peuple. La conscience commence à connaître la vie de son peuple et elle se situe dans le temps et dans l'espace géographique. L'opinion de l'individu prend l'ob-jet, qui est la vie de sa communauté comme un "maintenant" qui est situé dans un "ici" localisé dans l'espace. L'individu est ouvert à toute la réalité d'alentour, et ceci est l'universalité sensible qui est le public ou le peuple dont il fait partie.

L'expérience de la conscience sensible est le mouvement dialectique entre le Je et l'ob-jet. L'acte d'opiner de la conscience réalise sa première expérience vers l'ob-jet public comme quelque chose d'essentiel. L'opinion considère d'abord l'ob-jet comme le vrai, sent l'esprit public comme l'essentiel ; mais ensuite la conscience inverse son opinion et place en elle l'essentiel ou le savoir vrai. Dans cette expérience, l'acte d'opiner bascule soit vers l'ob-jet soit vers le sujet. L'opinion est en fait le mouvement d'aller-retour qui se fixe seulement dans l'immédiat et le singulier. L'acte d'opiner expérimente l'ob-jet public comme un singulier et non pas comme un universel. L'acte d'opiner et l'acte de langage ont le même ob-jet public, mais le premier l'appréhende en tant que singulier et individuel et le second comme l'universel. L'opinion s'adresse à l'immédiat, qui est inaccessible au langage ; et le langage indique déjà l'universel et quand la conscience prend l'ob-jet de cette façon il n'est plus le savoir immédiat, mais l'acte de perception.

### ***b) La perception contradictoire de la chose publique***

L'ob-jet de la conscience sensible devient un nouvel ob-jet. L'ob-jet qui était le ceci devient un autre : une chose. La chose est perçue comme contenant une multiplicité de propriétés ; en tant que chose singulière et immédiate on peut

lui attribuer plusieurs prédicats. L'ob-jet sensible devient une diversité de relations, de déterminations de réflexion, de déterminations logiques - le singulier multiple -, qui sont posées par le sujet qui pense, par le Je. La conscience commence à percevoir l'ob-jet comme médiatisé, réfléchi en lui-même et universel. Maintenant, l'ob-jet est devenu une liaison de déterminations sensibles et de déterminations de pensées. Mais, cette liaison du singulier et de l'universel est un mélange contradictoire. La contradiction vient des choses singulières de la perception sensible - qui constituent le fondement de l'expérience universelle - et de l'universalité qui en est l'essence. Ou, métaphysiquement parlant, la contradiction est constituée en son contenu par la substance et ses propriétés variées, les accidents<sup>10</sup>. L'ob-jet de la conscience n'est pas quelque chose de figé. Il change comme la conscience elle-même. Et voilà que l'ob-jet devient une chose qui est perçue comme contenant de multiples déterminations. Le "ceci" qui est la communauté devient une "chose" pour la perception. Cela veut dire que la communauté n'est pas un tout uniforme. Elle est composée des individus et des groupes qui forment un complexe social. La conscience percevante prend la chose dans ses contradictions, car elle découvre que le public est à la fois un singulier et un universel.

L'acte de percevoir part de l'observation de l'espace public comme quelque chose de sensible et de singulier, mais il avance et fait progresser le sensible jusqu'à le lier à un universel. La conscience, en tant que perception, commence à connaître chaque réalité isolée en sa véritable singularité. Par exemple, la sphère publique littéraire inclut en elle-même une connexion de relations et de médiations qui se nouent entre les cafés, les salons, et les clubs. La conscience sensible indique simplement les choses, elle montre l'immédiateté de l'esprit public, tandis que la perception saisit l'articulation de la chose publique en sa contradiction. Cette conscience est attachée aux circonstances du marché des biens culturels. Elle est liée aux intellectuels du siècle dit des "Lumières" qui correspond à une opinion éclairée, laquelle combat l'intolérance de la société noble de la Cour. C'est une opinion éclairée qui dépasse le singulier immédiat et

---

<sup>10</sup> Cf. *Encycl.*, III, § 419,420 et 421, p. 225-226.

est capable de percevoir le public comme universel, selon une contradiction encore insuffisamment médiatisée. Historiquement ce phénomène public peut être rapportée à la société bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle.

#### **c) L'entendement du jeu des forces du phénomène public**

La conscience en tant que perception constate que l'ob-jet est une chose publique contradictoire. La perception appréhende la chose publique comme contradictoire, et de son côté, l'entendement prend l'ob-jet public comme un phénomène. La conscience comme entendement comprend l'ob-jet en sa dualité: l'entendement en tant qu'il fait face à la force ou à la dynamique qui compose l'ob-jet, et le phénomène qui inclut en lui un monde suprasensible, c'est à dire le monde des lois qui régit le dynamisme de l'ob-jet. Le jeu des forces<sup>11</sup> fait partie du phénomène que Hegel a pris du concept de force de la physique dynamique<sup>12</sup> de l'époque avec son jeu d'attraction et de répulsion ; ainsi la force positive et négative qui compose l'électricité. Le jeu des forces est donc l'interaction de deux forces qui surgissent comme indépendantes et ensuite deviennent une action réciproque. La force est le dynamisme des institutions publiques qui se présente comme phénomène public. L'entendement fait l'expérience de l'ob-jet public comme un rapport de forces où s'opère la dialectique entre les institutions et les différents groupes sociaux. Les rapports entre les forces sociales en leur contradiction immédiate sont transformés, et des lois se sont élaborées qui commandent la vie publique. Autrement dit, l'entendement se rapporte à l'ob-jet et le prend comme une loi. Celle-ci est l'essence du phénomène en tant que

---

<sup>11</sup> "La force, telle que l'entendement l'appréhende dans sa complexité objective, exprime son universalité dans l'articulation de ses moments constitutifs - le Un et le subsister des matières. Ces moments, parce qu'ils sont les extrêmes d'un mouvement de réflexion, sont ici traités selon l'économie de l'intérieur et de l'extérieur ; l'entendement fera l'expérience de leur présupposition mutuelle. Chacun des moments de la force est lui-même une force; la dialectique met donc maintenant en scène deux forces différenciées, dont chacune n'est elle-même que par l'autre. Ce qui se traduit phénoménologiquement par une alternance des fonctions, signe de l'identité réflexive des termes porteurs". *PdE*, I. abarrière-Jarczyk. Notes de bas de page n° 1, p. 180-181.

<sup>12</sup> "Dans la première Logique d'Iéna le rapport de la chose à ses propriétés (perception) correspond au rapport de la substance aux accidents, le rapport de la force à son extériorisation correspond au rapport de causalité. L'idée de force exprime l'impossibilité de séparer la cause et l'effet. Nous passons donc bien du substantialisme au dynamisme". *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, trad. par Jean Hyppolite et la note de bas de page n° 5, p. 111.

détermination de l'entendement qui est conforme à l'intérieur ou l'essence de l'objet. Pour Hegel, la loi n'est pas quelque règle immobile et morte. La loi qui est à l'intérieur du phénomène se différencie et se meut comme la vie. Les parties et le tout sont dans une unité dialectique vivante. Or, cela est l'autoconscience qui est à la fois conscience identique et différenciée en tant que telle.

La conscience comme entendement a une connaissance des lois et elle se rapporte à l'ob-jet public dans lequel le Je retrouve le double de son propre sujet. L'ob-jet qui est dehors est semblable à l'ob-jet qui est dans le sujet, ainsi est-il possible d'entrer déjà en l'autoconscience comme telle. Mais, la conscience relevant simplement de l'entendement ne peut encore concevoir l'unité présente dans la loi, c'est-à-dire, déterminer la différence dialectiquement à partir de l'une de ces déterminations, déterminer son opposition. Ce qui fait que cette unité de l'entendement est quelque chose de mort et qui ne s'accorde pas avec l'activité du Je. Par contre, Hegel dit que dans le vivant la conscience intuitionne le procès même de la loi, c'est-à-dire, la position et la sursumption des déterminations différentes. La différence n'est pas absolument fixe, car la vie est un intérieur qui s'exteriorise, qui médiatise l'immédiat et l'extérieur ; la vie est une existence sensible, extérieure et en même temps absolument intérieure ; le vivant est un existant matériel composé de l'extériorité réciproque des parties médiatisées les unes avec les autres ; ce singulier vivant apparaît sursumé comme idéal, c'est-à-dire, comme un moment et un membre du tout. La vie doit être saisie comme but à soi-même. Un but qui a dans lui-même son moyen, une totalité en laquelle chaque élément différencié est en même temps but et moyen. Or, cette unité vivante dialectique - la conscience identique et différenciée - est l'autoconscience<sup>13</sup>.

Au niveau du mouvement global de la *Phénoménologie*, la "force et l'entendement" sont un nouveau parcours de l'itinéraire déjà suivi dans les deux dialectiques antérieures. Maintenant, l'ob-jet est sursumé dans l'universel et le résultat c'est l'infinité comme la contradiction pure et le mouvement sans repos. La conscience ne se pose plus sous un mode ob-jectif, mais comme expérience de soi-

---

<sup>13</sup> *Encycl.*, III, § 422, Add. p. 526 et § 423, Add. p. 527.

même, comme un Je qui se réfléchit et se prend lui-même comme ob-jet: c'est l'autoconscience.

### 1.1.2 De l'autoconscience privée vers l'autoconscience publique<sup>14</sup>

L'expérience de toute conscience c'est que la conscience d'un autre ob-jet extérieur à elle le rencontre en fait comme autoconscience, c'est-à-dire que le Je connaît l'ob-jet dans la représentation comme sien. Il existe une première forme abstraite de l'autoconscience qui est représentée comme Je = Je : ceci est la liberté abstraite, l'idéalité pure. En vérité l'autoconscience abstraite est la première négation de la conscience en tant que telle, et en ce sens elle est la contradiction de soi même. Cette contradiction est sursumée et posée dans l'identification de la conscience et de l'autoconscience. Le processus de l'autoconscience consiste en ce que je m'élève à la forme du Je = Je, c'est-à-dire que le Je soit capable de reconnaître les institutions publiques comme miennes, de les identifier au Je. En plus le Je saisit chaque institution comme faisant partie de son système, le Je et les institutions étant dans une seule et même autoconscience. Alors, le Je se retrouve lui-même dans le public et à l'inverse l'autoconscience a en elle-même l'esprit public. Cette unité du Je et de l'ob-jet public existe d'abord de façon

---

<sup>14</sup> Nous adoptons la lexie "autoconscience" en suivant la traduction faite par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière et la justification précise et solide qu'ils en donnent et que nous citons ici : "En ce qui concerne le terme d' "autoconscience", on peut d'ailleurs penser qu'il est largement admis dans notre langue. En parlant de "Selbstbewusstsein", Hegel entend désigner le mouvement par lequel la "conscience", réalité essentiellement duelle, se prend elle-même comme objet de son savoir ; le mouvement de réflexion par quoi le "Je" originaire (le "Ich", visé dans sa qualité de sujet, comme point de départ d'un procès de sens) est revenu en lui-même lourd de l'objectivation qu'il s'est donnée dans le langage ou dans le travail, et peut donc être nommé un "Soi" (un "Selbst"). Cette autosaisie réflexive du Je comme Soi nous semble exprimée au plus près par le terme simple d' "autoconscience", formé sur le modèle bien français de termes tels que "autodétermination", "automouvement", (...) et une multitude d'autres vocables qui nous sont familiers. On objectera que tel était déjà le sens visé sous la lexie complexe "conscience de soi", et qu'il était inutile de contrevenir à une habitude qui semblait s'être imposée ; mais voici l'argument à nos yeux décisif: Hegel sait distinguer "Selbstbewusstsein", avec le sens réflexif qui vient d'être évoqué, et "Bewusstsein von sich" (ou "Bewusstsein seiner), qu'il faut évidemment rendre par "conscience de soi" ; or ces dernières expressions, bien moins fréquentes mais employées chaque fois à dessein, introduisent une nuance d'extériorité distanciée marquée par la décomposition du mot simple et son articulation autour d'un "de" qui maintient une dimension d'ob-jektivité non résolue ; par rapport à "conscience de soi", "autoconscience" est donc requis chaque fois que ce vocable simple désigne l'identité processuelle entre le Je et le Soi". *PhE*, Labarrière-Jarczyk. Présentation, p. 55-56.

abstraite dans l'autoconscience immédiate. L'autoconscience abstraite et la conscience sont encore deux choses différentes, car elles ne sont pas réciproquement en égalité. Dans la conscience existe la différence du Je et de l'autre côté la diversité du monde public. C'est l'opposition du Je et du monde qui empêche la médiation vraie, et à cause de cela la conscience est finie, c'est-à-dire qu'il n'existe pas d'accord véritable entre le Je et le monde. Dans le cas de l'autoconscience, la finitude s'exprime dans son identité encore abstraite avec elle-même, car le Je = Je n'est pas une différence posée ou effective. La scission entre l'autoconscience et la conscience forme une contradiction interne dans l'autoconscience, car elle contient en soi une réalité immédiate et extérieure opposée à une intériorité sans différence. La résolution de cette contradiction passe par le développement du Je abstrait comme différence réelle, et par là le sujet unilatéral se sursume et se détermine comme un monde public. Et le processus inverse consiste en ce que le monde public est intériorisé dans le sujet, autrement dit que le monde est posé dans le Je. A travers ce processus la dépendance qui auparavant existait dans la conscience par rapport au monde a" disparu. Ainsi l'autoconscience contient la conscience et son monde extérieur liés et dissous en elle-même.

Les moments du parcours de l'autoconscience pour arriver à la résolution de cette contradiction sont au nombre de trois : l'autoconscience désirante, l'autoconscience reconnaissante et l'autoconscience universelle <sup>15</sup>. Nous les présentons pour illustrer l'expérience de la contradiction de l'autoconscience dans le rapport sujet-objet qui, en effet, est la contradiction de l'opinion publique.

#### **a) L'autoconscience désirante immédiate : la tendance privée**

L'autoconscience dans un premier moment est immédiate, singulière, identique à elle-même et en même temps en contradiction avec l'ob-jet extérieur. L'autoconscience est la certitude de soi qui se tient en face d'un ob-jet comme une réalité désirée. L'autoconscience dans son immédiateté est un désir contradictoire,

---

<sup>15</sup> Cf. *Encycl*, III, § 424, Add. p. 527 et § 425, Add. p. 528.

car l'ob-jet extérieur doit être subjectivé. Le désir est la forme sous laquelle apparaît l'autoconscience dans son immédiateté singulière. Le désir se détermine ici comme une tendance vers l'ob-jet. Il cherche en ceci sa satisfaction immédiate, sans que cette tendance soit encore déterminée au moyen de la pensée. Un être qui est identique à soi a en lui-même la contradiction interne et en même temps tend à sursumer cette contradiction. L'être non vivant n'a aucune tendance, car il ne peut pas supporter la contradiction, et quand il est affronté à un autre différent il va à l'abîme. Tandis que l'être vivant est doté de tendance, car l'âme et l'esprit sont toujours porteurs de contradiction et l'être animé a un sentiment ou une connaissance de la contradiction.

L'activité du Je pose l'ob-jet, c'est-à-dire que le sujet sort de son unilatéralité, s'extériorise et devient un ob-jet. Il donne à sa subjectivité une objectivité sociale. Le sujet produit un ob-jet et il peut aussi le rendre subjectif ou le consommer. Le sujet conscient sait que l'ob-jet social peut satisfaire son désir, qu'il peut se conformer à son désir et en cela lui être identique. Il existe une relation nécessaire entre le sujet et l'ob-jet social, car le sujet intuitionne dans l'ob-jet son propre manque, et à travers la consommation de cet ob-jet il s'approprie celui-ci. Ainsi la conscience désirante se satisfait de l'ob-jet qui lui est extérieur et immédiat, et par conséquent cet objet devient un ob-jet subjectif. Le produit de ce processus est le propre Je effectif satisfait en son désir. Mais, le désir est un consommateur qui est égoïste, et il trouve sa satisfaction dans un ob-jet singulier. Or, l'ob-jet singulier est passager et comme la conscience désirante est le désir du singulier, la satisfaction n'est jamais finie et à chaque désir accompli naît un nouveau désir. Le rapport de la conscience désirante à l'ob-jet se fait à partir de la consommation égoïste. En cela demeure une contradiction subjective immédiate - entre le sujet universel et l'ob-jet singulier - qui entraîne toujours un progrès infini.

L'autoconscience immédiate en son côté extérieur demeure prise dans ce mouvement du progrès infini ou d'une alternance à l'infini entre désir et satisfaction dans la relation du sujet et de l'ob-jet. Par contre le côté intérieur de l'autoconscience réalise son concept, c'est-à-dire qu'elle sursume la contradiction immédiate du désir, et en cela elle pose un objet libre, comme sujet et qui est



pourtant un autre Je. Ici, la conscience s'élève au-dessus de l'égoïsme du désir et s'oppose à un autre Je qui lui fait face.

**b) Le combat entre l'intérêt privé et public dans l'autoconscience reconnaissante**

*L'autoconscience désirante avait son autre comme un ob-jet sursumé, et maintenant l'autoconscience se détermine en face d'une autre autoconscience à travers un processus de reconnaissance. Par ce moyen l'autoconscience singulière commence à devenir universelle, autrement dit publique. Le processus de reconnaissance commence de façon immédiate. Deux autoconsciences se posent l'une en face de l'autre et le Je s'intuitionne lui-même dans l'autre Je immédiat. Il intuitionne un autre Je qui est subsistant par soi vis-à-vis de son Je. Cette détermination est une contradiction entre deux autoconsciences où chacune est réfléchi en son Je. Le Je est universel, car il n'est limité par rien, et c'est cela qui constitue l'essence commune à tous les hommes.*

Le processus de reconnaissance est un combat, dit Hegel, car chaque autoconscience doit à la fois sursumer<sup>16</sup> son immédiateté et reconnaître l'autre.

---

<sup>16</sup> Pour la traduction du verbe "aufheben" et le substantif "Aufhebung" encore une fois nous adoptons la traduction faite et justifiée par Labarrière-Jarczyk. Le verbe "aufheben" signifie à la fois : conserver, nier et élever. Pour illustrer le sens des trois verbes, les auteurs donnent cet exemple: "Ainsi de l'emploi domestique courant qui inscrit ce mouvement "spéculatif" dans l'opération qui consiste à conserver un aliment - un fruit par exemple - en lui faisant subir une transformation, c'est-à-dire en le niant dans la forme immédiate de son subsister et en l'élevant de la sorte à un état qui permet précisément sa "conservation" : "Konfitüre für den Winter aufheben" ("faire des conserves de confitures pour l'hiver"). C'est en fonction de cette primauté du positif que le terme a pu être retenu pour signifier l'essence même de la discursivité réflexive". On objecte parfois que cette acception ne vaut que dans l'espace logique, et qu'elle n'est pas accessible à la conscience en tant que telle. Lorsque, Hegel emploie les termes "aufheben" et "Aufhebung", ils portent promesse de cet accomplissement positif qui advient à la conscience "derrière son dos", et, pour un temps, à son insu. Bref, pour la conscience elle-même, l' "Aufhebung" a d'abord le sens positif d'un accomplissement. Pour prouver cette argumentation voire la figure de la Perception in *PdE*, p.160-161. Le choix d'un vocable qui exprime cette primauté du positif et la justification de l'usage de ce néologisme sont fondés par les auteurs ci-dessus nommés à partir de l'argumentation du philosophe canadien Y von Gauthier : " *Logique hégélienne et Formalisme*", in *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, septembre 1967, p. 152, n° 5. "Nous proposons, écrit-il, la traduction "sursumer" et "sursomption" pour "aufheben" et "Aufhebung". La dérivation étymologique s'appuie sur le modèle "assumer-assomption". La sémantique du mot correspond à l'antonyme de "subsomption" que l'on trouve chez Kant. La sursomption définit donc une opération contraire à celle de la subsomption, qui consiste à poser la partie dans ou sous la totalité ; la sursomption, l' "Aufhebung", désigne le procès de la totalisation de la partie. Voir là-dessus la *Logique d'Iéna*". *PdE*, Présentation, p. 57-60.

Elles se rencontrent dans cette immédiateté de sujets naturels et corporels, qui sont des sujets abstraitement libres. Pour surmonter cette contradiction immédiate naturelle il est nécessaire que se réalise la vraie liberté, c'est-à-dire l'identité de moi-même avec l'autre. Je suis libre quand l'autre aussi est libre et qu'il est reconnu par moi comme libre. Or, cette liberté de l'un dans l'autre réunit les hommes d'une manière intérieure, tandis que le besoin et la nécessité ne produisent qu'un rapprochement extérieur. Le rapport immédiat et naturel entre les deux autoconsciences les exclut l'une de l'autre et les empêche d'être libres. La liberté exige que l'autoconscience se sursume dans sa naturalité ; et elle met en jeu ses intérêts singuliers immédiats, tels que la vie qui lui est propre et la vie de l'autre. L'autoconscience peut de cette manière conquérir la liberté. Le combat est la condition pour gagner la liberté en ce sens qu'il faut surmonter son immédiateté de l'ordre de la naturalité.

Le combat pour la reconnaissance est le combat pour la liberté publique. Hegel ajoute que le combat poussé à l'extrême relève de l'état de nature, où les hommes existent seulement comme individus privés et se situent loin de la société civile et de l'Etat. Dans l'Etat, l'homme est reconnu publiquement. Le combat pour la reconnaissance constitue un moment nécessaire dans le développement de l'esprit public, mais ce duel ne peut pas être confondu avec un retour à l'état de nature de l'humanité, une fois que dans l'État moderne la reconnaissance a été inscrite dans les institutions publiques.

Dans la figure du maître et l'esclave, le combat pour la reconnaissance finit dans un premier moment d'une façon unilatérale et inégale, car l'esclave préfère la vie et il se conserve comme autoconscience singulière, mais il renonce à être reconnu. De l'autre côté, le maître est reconnu par l'esclave en tant qu'autoconscience soumise. Le combat de la reconnaissance et de la soumission à un maître sont le phénomène du surgissement de la vie en commun des hommes, c'est-à-dire, de la vie publique et donc le commencement des États. La violence qui, dans ce phénomène, est le fondement de la reconnaissance des autoconsciences, n'est pas le fondement du droit. La violence peut être un moment dans le passage de l'état de l'autoconscience enfoncée dans le désir et le privé vers l'état de l'autoconscience publique. C'est là, dit Hegel, le commencement

extérieur, ou le commencement phénoménal, des États, non leur principe substantiel.<sup>17</sup>

Le combat entre le maître et l'esclave réalise une sursumption relative de la contradiction, car c'est seulement l'autoconscience de l'esclave qui sursume son immédiateté particulière. De l'autre côté le maître se maintient dans la naturalité immédiate. L'esclave renonce à sa volonté naturelle pour se livrer à la volonté du maître. Le maître ne reconnaît pas la volonté de l'esclave en son autoconscience, mais il accepte seulement d'être soigné par lui pour conserver sa vitalité naturelle. Ainsi, l'identité posée de l'autoconscience des deux sujets l'un avec l'autre est unilatérale, car elle est réalisée seulement par l'esclave. La différence entre le maître et l'esclave fait que le maître sursume son autoconscience immédiate à travers la reconnaissance du service et du travail de l'esclave. Et en cela le maître intuitionne la valeur de l'autoconscience singulière de l'esclave. De l'autre côté l'esclave dans le service du maître sursume premièrement l'autoconscience immédiate de son désir à travers sa force de travail, et deuxièmement il sursume sa volonté immédiate intérieure. Il réalise l'extériorisation du désir dans la production et la formation de l'objet et en même temps dans la crainte du maître, commencement de la sagesse et du processus qui amène à l'autoconscience universelle ou autoconscience publique.

L'esclave qui travaille pour le maître sursume son intérêt privé exclusif. Le désir immédiat de l'esclave atteint l'ampleur d'un désir public parce qu'il inclut en soi le désir du maître. L'esclave s'élève au-dessus de son privé singulier, de sa volonté naturelle, et en ce sens il a une autoconscience plus haute que celle du maître, car celui-ci reste pris dans son égoïsme privé. Le maître intuitionne seulement dans l'esclave sa volonté immédiate et il n'est reconnu par l'esclave que d'une manière formelle, par une conscience sans liberté. L'assujettissement de l'égoïsme de l'esclave est le modèle du commencement de la liberté véritable de l'homme vers l'intérêt public. Il y a un moment nécessaire dans la formation de chaque homme, de chaque autoconscience qui est la sursumption de la volonté privée, la négation du sentiment de l'égoïsme à travers l'habitude de l'obéissance

---

<sup>17</sup> Cf. *Encycl*, § 433, Rem. Cf. Alexandre Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947, p. 49-56.

aux intérêts publics. Faute de l'expérience de cette discipline qui brise le vouloir privé capricieux, personne ne devient libre, raisonnable ni apte à commander. L'obéissance servile forme seulement le commencement de la liberté, parce que l'autoconscience de l'esclave comme volonté privée naturelle se soumet à l'autre volonté privée contingente, à l'autoconscience singulière du maître. L'autoconscience du maître n'est pas une volonté étant-en-et-pour-soi, c'est-à-dire universelle ou publique, de sorte que, les deux autoconsciences doivent à la fois nier leur volonté privée et affirmer leur volonté publique. Le premier moment de la liberté publique passe par la négativité de la volonté privée égoïste et le deuxième moment passe par l'affirmation positive de la liberté publique en tant que telle. Les deux autoconsciences réalisent cela respectivement en deux mouvements réciproques: l'autoconscience de l'esclave se libère de la vie privée de la maison du maître et en même temps de sa propre maison privée. Il s'insère dans le public rationnel, c'est-à-dire dans l'universalité de l'intérêt public qui englobe la particularité des sujets privés. Une fois que l'autoconscience du maître est amenée à supprimer la communauté qui existe entre lui et l'esclave qui est une communauté résultant du besoin et du soin pris pour sa satisfaction privée ; elle est aussi amenée à sursumer sa volonté privée immédiate. Ainsi le maître reconnaît cette suppression comme le vrai, et par conséquent il soumet sa volonté privée naturelle à la loi de la volonté étant-en-et-pour-soi, la loi de la volonté de l'intérêt public<sup>18</sup>. Cette lutte pour la reconnaissance entre le maître et l'esclave est aussi la dialectique entre la sphère privée et publique qui peut être vérifiée dans le domaine de la société et de l'État, où le rapport entre les deux termes devient complexe.

### ***Remarque : La dialectique du privé et du public***

La dialectique du privé et du public s'opère, d'abord selon la différence du privé/public, puis épouse la logique qui oppose réflexivement les intérêts, les droits, et les relations nationales et internationales dans le processus du

---

<sup>18</sup> Cf. *Encycl.*, § 430, p. 230 et Add., p. 531 ; § 431, p. 230 et Add., p. 532 ; § 432, p. 230 et Add., p. 532 ; § 433, p. 231 et Add., p. 534 ; § 434, p. 231 ; § 435, p. 232 et Add., p. 534.

phénomène de l'opinion publique.

1) La différence entre le privé et le public caractérise l'imaginaire des sociétés occidentales en tant que cela représente un ensemble de mutations sociales, économiques, politiques, idéologiques marquant l'entrée de ces sociétés dans l'ère de la modernité. Cette différence implique d'un côté, la sphère privée, fondée sur la libre initiative individuelle et structurée autour des rapports d'interaction entre les individus et les groupes ; de l'autre, la sphère publique englobant les rapports d'autorité et de contrainte et intégrant l'ensemble des fonctions de direction et gestion de la collectivité. Cette représentation et cette organisation sociale et politique correspond à l'apparition de l'État en Europe. La différenciation du public et du privé se situe au cœur de la pensée libérale : le monopole public contribue à l'élimination de la violence des rapports sociaux et la reconnaissance d'une zone d'autonomie individuelle constitue un moyen de protection face au pouvoir.

Cette différence entre privé/public renvoie à des axiologies opposées : le public est lié à l'intérêt universel et c'est le principe d'ordre et de totalisation, qui permet à la société de parvenir à l'intégration, de réaliser son unité, par le dépassement des particularismes individuels et des égoïsmes catégoriels. Le privé est, en revanche, lié à l'intérêt particulier et il donne à chacun la possibilité de poursuivre la réalisation de ses propres fins, en garantissant son autonomie, en protégeant son intimité. L'opposition qui existe entre ces deux axiologies crée la tension dialectique dont la société a besoin pour exister. "On sait que, dans la perspective hégélienne, il y a liaison intime de l'intérêt général et de l'intérêt particulier, qui s'impliquent réciproquement : l'individualité personnelle et les intérêts particuliers ne reçoivent leur plein développement que dans la mesure où ils s'intègrent d'eux-mêmes à l'intérêt général et sont orientés vers l'universel ; à l'inverse, l'universel suppose l'intérêt particulier".<sup>19</sup>

La différence du privé/public se traduit aussi par des normes différentes dans la gestion publique et la gestion privée - droit privé et droit public -, puisque l'administration publique ne saurait se référer aux mêmes préceptes ou dispositifs

---

<sup>19</sup> Jacques Chevallier. *Public/Privé*, Présentation. Paris, PUF, 1995, p, 7.

normatifs de gestion que ceux de l'entreprise privée, et parce que la gestion de l'intérêt universel ne peut pas être gouvernée par la seule logique du profit.

Le passage entre le privé et le public se régit par des règles ou des rituels qui permettent de passer de l'un à l'autre. Ainsi pour parler au nom de l'État, il faut être habilité à le faire en obéissant aux procédures d'investiture instituées à cet effet - les gouvernants et les fonctionnaires sont liés à l'État par un lien juridique et leur autorité est limitée par un statut - ; l'acte de vote, conçu comme dispositif ou moyen de passage de l'individuel au collectif et de conversion du privé en public c'est l'expression de l'opinion individuelle qui se transforme en opinion publique, participant à la construction et à la légitimation du pouvoir.

La différence du public/privé constitue donc la représentation collective ou l'imaginaire des sociétés et des pays occidentaux: l'État présuppose un processus d'autonomisation et d'institutionnalisation par rapport au social, qui passe par la construction d'une sphère publique distincte. Mais, cette différence a débordé le contexte des sociétés occidentales pour s'étendre à l'ensemble des sociétés modernes. Elle peut être considérée une des catégories universelles de la pensée et la diffusion de ce modèle étatique né en occident est transposée dans les sociétés extra-occidentales en tant que résultat de la mondialisation. C'est le cas des sociétés africaines et arabo-musulmanes où on constate une juxtaposition entre le modèle formel fondé sur la distinction public/privé et le modèle traditionnel relégué dans l'informel, qui ignore cette distinction. Ou encore, dans les sociétés issues des systèmes totalitaires - la Russie et la Chine - où la distinction public/privé a été ignorée, car le totalitarisme entendait réunifier la société par le dogme de l'unité sociale à partir de l'idée de consubstantialité de l'État et de la société civile, où il apparaît bien aujourd'hui qu'une sphère publique et un État, sont encore à construire. Dans ces cas et beaucoup d'autres on constate des difficultés de transposition du modèle public/privé dans les sociétés extra-occidentales, ce qui illustre qu'au-delà d'une simple distinction, il existe un rapport d'opposition dialectique entre le public et le privé.

2) De la différence public/privé on passe à l'opposition dialectique, qui établit le rapport et l'interpénétration des systèmes de valeurs, des dispositifs des lois et des intérêts. Ainsi, c'est de la confrontation de tous les intérêts particuliers

que sort l'intérêt universel ; on constate une imbrication croissante des deux branches du droit, traduite par un double mouvement convergent de "publicisation du droit privé" et de "privatisation du droit public" à travers la mise en place d'institutions de régimes mixtes, situées à mi-chemin entre public et privé et empruntant à l'un et à l'autre ; à la conception classique des relations internationales qui faisait de celles-ci le monopole des États, elle est de plus en plus remise en cause par l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène internationale et la transnationalisation en cours. L'apparition de nouveaux acteurs dans les relations internationales, n'implique pas le court-circuitage des États, qui restent plus que jamais des médiateurs nécessaires et les principaux acteurs de la vie internationale. "Le nouveau rapport qui s'est esquissé entre public et privé n'est pas tel qu'il efface des repères axiologiques qui marquent les différences entre les deux sphères. Sans doute, l'intérêt général n'est plus perçu comme opposé aux intérêts particuliers, mais formé à partir d'eux et construit grâce à la médiation des groupes d'intérêts sociaux: mais cette évolution ne signifie pas qu'il ait perdu toute consistance propre; le passage par la sphère publique introduit en effet l'élément d'arbitrage et de régulation indispensable, par lequel s'affirme la spécificité du public"<sup>20</sup>.

La sphère publique bourgeoise s'est développée au sein des tensions qui opposaient l'État et la société et au cours de cette évolution elle est demeurée partie intégrante du domaine privé. Les structures de domination féodale maintenaient réunis le processus de reproduction sociale et le domaine du pouvoir politique. C'est contre ce système que s'est opérée la différenciation entre l'État et la société et avec l'extension des échanges commerciaux, est apparue une sphère du "social" brisant les barrières du féodalisme et rendant nécessaire une autorité administrative. La formation des États nationaux et territoriaux a concentré le pouvoir public au-dessus de la société et celle-ci est devenue un domaine privé. Mais cette tendance a commencé à s'inverser à partir du dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'interventionnisme étatique qui a provoqué une interpénétration progressive du domaine public et du domaine privé. Cet interventionnisme a eu

---

<sup>20</sup> Jacques Chevallier, *op. cit.* p. 16.

pour origine le fait que des conflits d'intérêts se sont traduits en conflits politiques lorsqu'il n'a plus été possible de les régler sur le seul plan de la sphère privée. On a pu constater entre l'État et la société l'apparition d'une sphère sociale repolitisée qui échappait à la distinction entre "public" et "privé". L'État a pris en charge les affaires administratives ordinaires qui jusque-là relevaient du secteur privé, il est intervenu lui-même en tant que producteur et distributeur. L'État a occupé une diversité de fonctions nouvelles qui peuvent être résumées ainsi : il joue le rôle de protecteur, il est le dispensateur de services sociaux, c'est un gestionnaire de l'industrie, il contrôle l'économie, enfin il remplit des fonctions d'arbitrage<sup>21</sup>.

Si d'un côté on a assisté à une interpénétration ou médiation réciproque de l'État et de la société<sup>22</sup>, de l'autre s'est opérée en même temps une polarisation progressive de la sphère sociale et de la sphère privée. La famille restreinte s'est détachée des processus de reproduction sociale. La sphère d'intimité qui, autrefois, se situait au centre de la sphère privée prise dans son ensemble, a reculé à mesure que celle-ci perdait son caractère strictement privé. La vie privée des bourgeois de l'ère libérale se déroulait pour l'essentiel dans la famille - la maison - et dans le cadre de leur profession - le domaine de l'échange et du travail. Ces deux sphères, autrefois structurées selon le même principe, subissent désormais une évolution qui les oppose, à tel point qu'on peut affirmer que le caractère privé de la famille se renforce, et de son côté le caractère public du monde du travail et de l'organisation sociale augmente encore plus.

Le modèle de la sphère publique bourgeoise supposait une séparation entre domaine privé et domaine public, séparation qui impliquait l'appartenance au domaine privé de la sphère publique elle-même, constituée par des personnes privées rassemblées en un public et qui jouait un rôle d'intermédiaire entre les besoins de la société et l'État. Mais dans la mesure où domaines privé et public s'interpénétraient, ce modèle n'est plus applicable et on voit apparaître une sphère sociale intermédiaire qui n'est ni publique ni privée. Cette sphère intermédiaire existe là où s'interpénétraient les domaines étatisés de la société et ceux, socialisés,

---

<sup>21</sup> Cf. W. Friedmann. *Law and Social Change*. Londres, 1951, p. 298. Cité d'après J. Habermas. *op. cit.* p. 285.

<sup>22</sup> Cf. J.-F. Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt*. Chapitre IV : La médiation réciproque du social et du politique. Paris, PUF, p. 227-254.



de l'État, sans la médiation des personnes privées. Car cette médiation est désormais réalisée par d'autres institutions : d'abord les associations qui défendent leurs intérêts privés s'organisent collectivement et se donnent une forme directement politique ; puis les partis qui, unis aux organes du pouvoir dès leur formation comme au cours de leur développement, se sont établis au-dessus de la sphère publique dont ils étaient autrefois les instruments. Lorsque les processus d'exercice et de rééquilibrage des pouvoirs ont besoin d'une décision politique, ils mettent directement en présence les appareils privés, les associations, les partis et l'administration publique <sup>23</sup>.

La dialectique du public/privé montre la fluidité des rapports sociaux et politiques où se joue toute la construction de l'opinion publique. Et il est logique que la nature de l'opinion publique soit le résultat d'un débat permanent de la dialectique du public/privé, où apparaît, non pas une réalité acquise, mais un phénomène, en permanence redéfini au fil de l'évolution sociale, politique et communicationnelle. Bref, l'opinion publique, elle-même, est le produit de la dialectique du public/privé.

On observe, donc aujourd'hui une tendance persistante d'interpénétration de la sphère publique politique et de la sphère publique de la société civile, sans que son autonomie soit anéantie, dont l'autoconscience universelle constitue l'affirmation médiatisée du public et du privé.

### **c) L'autoconscience universelle : l'affirmation du public**

A travers la négation du désir immédiat et de la volonté privée égoïste, chaque autoconscience devient apte à reconnaître que l'autre est une libre singularité qui existe comme sujet. De plus, dans cet acte de négation de l'intérêt privé, chaque conscience est égale à l'autre et contribue à constituer un sujet public objectif. La reconnaissance réciproque, comme acte de se savoir reconnu libre par l'autre, c'est l'autoconscience publique. Le sujet devient public quand il sait que l'objectivité qui lui fait face est identique à sa subjectivité. Or, cela

---

<sup>23</sup> Cf. J. Habermas. *op. cit.* p. 149 ss.

indique l'apparition de l'autoconscience sous la forme de substances spirituelles comme la famille, la patrie et l'État. Sous cette forme de substances spirituelles apparaissent aussi les vertus de l'amour, de l'amitié, de la bravoure, de l'honneur et de la gloire.

Le résultat du combat entre l'intérêt privé et l'intérêt public amène à la reconnaissance, de l'autoconscience universelle à l'affirmation du public. Cela est possible parce que l'autoconscience du maître qui maintenait l'autoconscience de l'esclave comme un objet - mais sans liberté - sursumme son désir immédiat, et les deux autoconsciences sont maintenant pareillement sujets libres qui subsistent par soi-même. Les deux autoconsciences en relation l'une avec l'autre ont sursumé leur côté privé particulier inégal et accèdent à l'universalité publique, c'est-à-dire à la liberté qui appartient à tous. A ce moment-là devient possible l'intuition de l'identité réciproque de l'un avec l'autre. Le maître qui s'opposait à l'esclave n'était pas libre, car il ne s'intuitionnait pas lui-même totalement dans l'autre, surtout il ne pouvait recevoir reconnaissance de celui qu'il ne considérait pas comme un sujet vrai.

Dans ce contexte de liberté publique, le Je est réfléchi en soi et réfléchi dans l'autre et inversement le Je en se rapportant à l'autre est réfléchi en soi. On a ici la division de l'esprit en différents Je, qui sont en-et-pour-soi et pourtant libres, subsistants-par-soi, opposant de la résistance l'un à l'autre, mais en même temps identiques les uns avec les autres et s'interpénétrant dans la réciprocité publique. Hegel dit que ce rapport est de type spéculatif, et tout ce qui est spéculatif, rationnel et vrai réside dans l'unité du concept, du subjectif et de l'objectif. C'est cette unité spéculative ou cette unité publique qui forme la substance de la vie éthique, de la famille, de l'amour sexuel - bien que cette unité ait une forme particulière -, des grandes vertus éthiques de l'amour de la patrie, de l'adhésion aux buts et aux intérêts publics de l'État, de l'amour de Dieu, de la bravoure jusqu'au point de mettre sa vie en péril pour une cause publique, de l'honneur, lorsque celui-ci n'a pas pour contenu le privé indifférent de l'individu, mais quelque chose de substantiel, de véritablement universel ou public <sup>24</sup>. C'est

---

<sup>24</sup> Cf. *Encycl.*, m, § 436, p. 232 et Add., p. 535; § 437, p. 233 et Add., p. 536.

l'affirmation du public, donc l'affirmation de l'autoconscience qui est universelle. L'unité spéculative est la reconnaissance réciproque des autoconsciences où le Je est réfléchi à la fois en soi et dans l'autre. L'unité spéculative est le moment vrai qui réalise le concept comme unité du sujet et de l'ob-jet. C'est l'autoconscience publique en tant qu'essence de la vie éthique, de la famille et de la société. L'affirmation du public est l'incarnation des grandes vertus éthiques.

La logique de l'autoconscience est l'acte de sursumer les contradictions du désir, du combat entre l'intérêt privé et public afin d'affirmer une autoconscience qui est individuelle et publique. L'autoconscience du public ne signifie pas la perte de l'autoconscience individuelle et vice-versa. L'expérience de l'autoconscience a été la sursumption de sa singularité en universalité; autrement dit, d'une autoconscience restreinte au domaine privé nous sommes entrés dans l'ampleur du domaine public.

### **1.1.3 La raison universelle ou la conscience publique**

La raison réalise l'identification de l'ob-jet de la conscience avec le Je de l'autoconscience. La raison se détermine publiquement comme une ob-jektivité qui correspond à l'essence de la vie éthique et aussi à ses propres pensées. La raison en tant que Je a prise sur les organisations publiques et se les approprie en elle-même comme forme pure. La raison publique est la vérité au niveau subjectif comme au niveau ob-jectif, et cela constitue son universalité. La raison détermine l'identité ob-jective par ses propres pensées en tant que sujet. Elle sursume la substantialité morte des institutions pour les savoir ou connaître comme unité du sujet et de l'ob-jet. L'unité entre la subjectivité du concept et l'ob-jektivité éthique donne comme résultat la raison publique. Or, cela est la vérité comme forme immanente, comme Je ayant acquis l'universalité publique infinie, c'est-à-dire, l'accord entre le Je autoconscient et l'ob-jet éthique en tant que raison publique<sup>25</sup>.

La conscience individuelle, de prime abord, est la certitude immédiate d'elle même et de son monde public en tant qu'acte d'opiner. L'autoconscience est

---

<sup>25</sup> Cf. *Encycl.*, III, § 438 et 439, p. 233-235.

la certitude qui devient vérité dans le combat des intérêts privés et publics. La raison est à la fois l'identification de la certitude - conscience immédiate et individuelle - et de la vérité - l'autoconscience qui devient publique. La raison va de nouveau parcourir l'itinéraire déjà accompli. Jusqu'ici la conscience a vécu dans cette contradiction : ou elle se coupait du monde en s'enfermant dans sa propre opinion individuelle, ou elle se tournait vers le social en le désirant et en le travaillant. La conscience se retirait en son opinion individuelle dans une attitude d'idéalisme vide, ou bien elle basculait vers un empirisme radical. La raison reprend donc le parcours historique effectué par la conscience et l'autoconscience, car ces expériences se sont révélées insuffisantes pour réaliser la sursumption de la contradiction entre la forme et le contenu ou entre le sujet et l'ob-jet.

La raison observante se conduit tout d'abord de la même façon que la conscience individuelle, c'est-à-dire qu'elle est singulière et se fait égale à toute réalité publique. Elle opine avec certitude dans sa connaissance des institutions. Elle a une attitude simple d'accueil, de disponibilité, prête à découvrir en toute organisation l'image de sa propre opinion. Ici, la raison fait un retour au niveau de l'acte d'opiner et de la perception, mais cela se passe au niveau de la raison en tant que telle, autrement dit, la raison prend en elle-même l'observation et l'expérience du monde public. La raison observante observe immédiatement le monde - c'est la certitude sensible et la perception - comme sujet qui intuitionne le monde en tant qu'il est sa production, sa propre détermination. Elle se dit immédiatement identique à ce monde. Cette égalité première du Je et du monde s'exprime à travers la catégorie. La catégorie reçoit un contenu dans le développement des moments de la raison: la raison observante considère le monde comme quelque chose dont il faut prendre possession; l'autoconscience rationnelle manifeste l'unité catégorielle du Je et du monde à partir d'elle-même. Si la raison observante reprend l'expérience de la conscience, de son côté l'autoconscience rationnelle reprend l'expérience de l'autoconscience afin d'aller vers l'esprit. En effet, l'autoconscience rationnelle est l'affirmation progressive de la raison qui achemine vers l'universalité publique<sup>26</sup>, car l'entrée dans le "public"

---

<sup>26</sup> P.J. Labarrière. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 95-108.

ne se fait qu'avec l'esprit et une des tâches de la *Phénoménologie* est de conduire la conscience subjective vers l'esprit objectif. La raison est la certitude d'être toute réalité quand elle a trouvé la chose comme soi-même et soi-même comme chose. Mais la raison a dépassé ce stade théorique ; la chose n'est plus pour elle que l'immédiat qui doit être sursumé. L'autoconscience doit retrouver, par delà l'être immédiat, l'autoconscience effective rationnelle.

**a) L'autoconscience rationnelle agissante: la contradiction de l'action privée**

L'autoconscience rationnelle se tourne vers le monde en plusieurs figures. La première est celle du "plaisir et la nécessité". Cette première figure - réminiscence du premier Faust de Goethe - symbolise l'attitude de la conscience qui se jette sur le monde pour en jouir. Le résultat, c'est que l'universalité à laquelle Faust aboutit est la fusion avec le monde ; l'identification immédiate entraîne la ruine de Faust : la singularité du plaisir et l'universalité négative du destin et de la mort. La conscience pose l'universalité en elle-même et cela sera la "loi du cœur". C'est la contradiction entre la singularité universelle immédiate et l'effectivité de l'ordre public qui est déjà-là. L'individu expérimente une contradiction qui l'oppose à un ordre divin et humain et en même temps aux autres individus, près desquels il veut établir "la loi de son cœur". A la fin, la loi du monde se divise en "ordre public" et en "cours du monde". L'ordre public vainc les particularités de la "loi du cœur".

La nouvelle figure - "la vertu et le cours du monde"<sup>27</sup> - doit choisir entre les deux universalités: l' "ordre public" ou le "cours du monde". Le "chevalier de la vertu" opte pour l'ordre public et s'oppose au "cours du monde". L'individualité se subordonne et se sacrifie à l'universel comme le vrai et le bien en soi. Dans le combat entre la conscience vertueuse ou le chevalier de la vertu et le cours du monde, c'est ce dernier qui l'emportera, car il est capable d'articuler dans

---

<sup>27</sup> "Dans la première figure de la raison active, l'autoconscience était à soi individualité pure, et face à elle se tenait l'universalité vide. Dans la seconde, les deux parties de l'opposition avaient chacune en elles les deux moments, loi et individualité ; mais l'une, le cœur, était leur unité immédiate, l'autre leur op-position. Ici, dans la relation de la vertu et du cours du monde, les deux membres sont chacun unité et opposition de ces moments, ou un mouvement de la loi et de l'individualité l'une en regard de l'autre, mais un [mouvement] op-posé". *PdE*, p. 360.

l'objectivité publique à la fois l'universel et l'individuel. Le défaut de la vertu, c'est qu'elle sacrifie son individualité à l'essence universelle et reste prise dans l'abstraction individuelle. Tandis que le "cours du monde" détermine son universalité publique dans l'individualité privée et la rassemble dans l'essentialité publique. Bref, c'est la victoire de la puissance spirituelle publique d'un peuple sur la vertu privée, c'est l'établissement d'un domaine public qui inclut l'individu privé dans l'universalité publique. Le "chevalier de la vertu" reconnaît l'effectivité du "cours du monde". La fausse conscience vertueuse est ineffective et demeure dans l'illusion du sacrifice pour le bien ; elle ignore l'articulation entre le privé et le public ou encore entre l'essence et l'effectivité. Or, la force de la vertu antique était dans l'unité du privé et du public, l'unité avec l'essence publique du peuple <sup>28</sup>.

A la fin de cette expérience, la conscience privée reconnaît que son sacrifice privé est ineffectif face au cours du monde et elle s'oriente vers une nouvelle figure afin de sursumer son privé abstrait.

### ***b) L'action individuelle qui devient publique***

L'individualité est une totalité concrète qui articule le mouvement universel de ses dons et capacités avec le principe de son action individuelle. Ceci est la catégorie qui devient l'unité de la raison observante - l'en soi, l'ob-jet - avec la raison agissante - le pour soi, le sujet. "Avec ce concept [le concept d'individualité, cette inclusion est mienne], l'autoconscience est donc revenue dans soi à partir des déterminations op-posées qu'avaient pour elle la catégorie et son comportement à son endroit comme [autoconscience] active. Elle a la pure catégorie elle-même pour ob-jet sien, ou elle est la catégorie qui est devenue consciente de soi-même. Elle tient-fermement l'unité simple de l'être et du Soi qui est leur genre"<sup>29</sup>. Le moment actuel est la synthèse de la raison observante et de la raison agissante dans l'individualité qui est la catégorie autoconsciente.

Avant, dans l'autoconscience agissante, Hegel montrait le héros romantique qui sacrifiait l'agir privé et qui affirmait sa loi et sa vertu contre le

---

<sup>28</sup> Cf. *PdE*, notes de bas de page de Labarrière-Jarczyk, p. 339-368.

<sup>29</sup> *PdE*, p. 369-370.

"cours du monde". Ici, Hegel met en scène les individus spécialisés comme les professeurs, les artistes, les artisans qui sont des cellules constitutives de la société. Le problème c'est que ces individus s'enferment en eux-mêmes dans leur tâche privée et travaillent abstraitement ou de manière séparée. Mais le concept d'individualité englobe une négativité du contenu donné - l'en-soi, l'individu - et une négativité qui est mouvement, l'action qui devient publique. C'est la puissance universelle du négatif. L'individu découvre le public dans sa tâche limitée et précise, c'est-à-dire que l'individu privé en sa nature originaire peu à peu s'universalise dans l'action publique. L'agir en tant que tel est constitué par le syllogisme de la fin, du moyen et de l'objet ou de l'œuvre, et s'exprime comme l'intérêt, le moyen et les circonstances. "L'individu qui procède à l'opérer paraît donc se trouver dans un cercle où chaque moment présuppose déjà l'autre, et du coup ne pouvoir trouver de commencement, parce que son essence originaire, qui doit nécessairement être sa fin, il n'apprend à la connaître qu'à partir de l'acte, alors que pour agir il lui faut avoir auparavant la fin. Mais c'est justement pour cette raison qu'il a à commencer immédiatement, et, quelles que soient les circonstances, sans se soucier autrement de commencement, moyen et terme, à passer à l'activité; car son essence et [sa] nature étant-en-soi est, tout en Un, commencement, moyen et terme"<sup>30</sup>. L'expérience de la "conscience honnête" est un agir moraliste abstrait, et pour cela elle a l'air d'avoir réponse à toute situation. Elle prend la "Chose même"<sup>31</sup> - c'est l'essentialité spirituelle, qui exprime l'unité de l'autoconscience et de l'être dans l'action, ici présente encore comme germe, le concept de la substance spirituelle - comme un prédicat formel et l'applique indistinctement à tous les moments de l'agir - l'intention, le moyen, l'œuvre - que ce soit comme positif ou comme négatif. La "conscience honnête" est amenée à faire l'expérience que l'agir individuel privé est immédiatement l'agir de tous, que c'est l'agir public.

---

<sup>30</sup> "Distinction entre "Ding" et "Sache", chose et Chose. La première est un objet quelconque, une parcelle du monde, la seconde dit cette chose sous le mode d'une essentialité spirituelle ; elle implique une relation, non plus seulement à l'immédiat comme tel, mais à l'effectivité de cet immédiat, à son intelligence conceptuelle, autrement dit à la substance réelle qui est indissolublement - réflexivement - celle de l'homme et du monde". *PdE*, note de bas de page de Labamère-Jarczyk, n° 3, p. 381.

<sup>31</sup> *PdE*, p. 374.

La résolution de la contradiction de la conscience vertueuse s'opère par l'action de l'individu qui réussit à réunir en lui le moment de la raison observante et le moment de la raison agissante privée. L'individu est le travailleur et le citoyen qui s'occupe et agit aux niveaux divers de production ou d'administration, qu'elles soient du domaine privé ou public ou encore qu'elles soient théoriques ou pratiques. Dans son travail, chaque individu se découvre inséré dans un grand réseau public et c'est ainsi que l'individu passe de la sphère privée à la sphère amplifiée du public. La "conscience honnête" qui veut agir isolément reconnaît que son agir individuel se lie à l'agir de tous. L'agir individuel devient alors public. L'essence spirituelle est l'identité de l'agir individuel et de l'agir de tous en un public qui se constitue en esprit objectif. La conscience est publique, donc devient historique dans les figures de l'esprit public.

L'essence simple de la raison s'accomplira comme "essence spirituelle" dans l'identité de la substance éthique publique et de la conscience éthique privée. "Une essence dont l'être [est] l'agir de l'individu singulier et de tous les individus, et dont l'agir est immédiatement pour d'autres, ou une Chose, et est seulement Chose comme agir de tous et de chacun ; l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'essence spirituelle"<sup>32</sup>. L'union des moments séparés de la "conscience honnête" fait de la Chose même, la substance spirituelle<sup>33</sup>, l'œuvre de tous et de chacun. Cela est la vie éthique publique, car l'être et l'agir de l'individu est un monde. La Chose même devient un sujet public dans l'esprit. "L'accomplissement de la conscience rationnelle dans le Soi de l'esprit - entendu comme identité réflexive de la substance et de la conscience éthiques - est la "sursomption de la conscience singulière" dans sa propre universalité concrète. "Cette médiation est accomplie" : plutôt que de diviser la *Phénoménologie* en deux parties qui seraient respectivement une odyssée de la conscience individuelle et une histoire de la conscience historique collective, une telle "médiation" unit organiquement les

---

<sup>32</sup> PdE, p. 387

<sup>33</sup> "La substance ici est la totalité organique de la Vie d'un peuple, mais cette totalité manque encore de la réalité effective quand elle n'est pas consciente de soi, et elle est seulement consciente de soi chez un sujet individuel. Inversement, la conscience de soi n'est qu'une abstraction quand elle n'a pas puisé son contenu au sein de la substance. La substance est devenue conscience de soi, l'absolu n'est pas substance, mais sujet". PdE, trad. de Jean Hyppolite, t. I, et la note de bas de page, n° 63, p. 355.



sections Raison et Esprit. Pour Hegel, le singulier n'est accompli que dans l'universalité du politique, et ce dernier n'a son effectivité que dans et par la conscience singulière"<sup>34</sup>.

La logique de la raison est l'acte de sursumer les moments antérieurs de la conscience et de l'autoconscience. La logique de l'opinion publique vit les contradictions de la raison. D'abord, l'autoconscience individuelle agit immédiatement en suivant l'opinion de tous. L'opinion privée se dilue dans l'opinion publique et elle s'aliène dans l'opinion de la foule. Ensuite l'autoconscience s'oppose à l'opinion publique et se fige dans sa propre opinion. Elle veut faire passer et affirmer son opinion contre toute autre opinion. Ou encore, l'autoconscience n'exprime pas sa propre opinion, renonce à dire son opinion pour adopter l'opinion publique, mais elle ne change pas d'avis et demeure abstraitement ferme en son opinion privée. Ces sont les moments contradictoires de la raison qui sont les moments contradictoires de l'opinion publique. L'opinion publique exprime sa rationalité de manière immédiatement contradictoire, car elle agit individuellement ou unit abstraitement au public. L'esprit objectif, en unité avec les figures de la conscience individuelle, présente l'objectivation historique de cette même conscience. C'est dans la figure de la vie éthique grecque que l'on voit historiquement, l'esprit subjectif devenir un esprit public. La cité grecque constitue le premier modèle d'une sphère publique.

## 1.2 L'esprit objectif ou la genèse de l'esprit public

L'expérience de la conscience est le développement phénoménologique de l'esprit en sa totalité. Jusqu'ici nous avons montré l'expérience de la conscience subjective ou individuelle s'articulant avec le public. L'esprit subjectif se détermine dans la conscience individuelle à travers ses trois moments comme conscience immédiate publique, comme autoconscience privée en contradiction avec l'autoconscience publique et finalement comme conscience devenant raison universelle publique. Maintenant c'est cette même conscience qui fait l'expérience

---

<sup>34</sup> PdE, note de bas de page de Labamère-Jarczyk, n° 1, p. 399.

objective, c'est-à-dire l'esprit qui à travers la conscience se détermine comme une figure historique dans le monde public. Auparavant s'est déroulée l'expérience subjective de la conscience qui se déterminait comme figure de la conscience individuelle elle-même. Mais il ne faut pas oublier que la conscience était déjà en rapport avec son objet devenant public. Il s'agit maintenant de décrire l'expérience de l'esprit objectif comme conscience publique qui s'extériorise dans le monde historique. C'est le mouvement de la conscience individuelle qui devient publique et le phénomène de l'esprit public qui devient conscience privée. "Toutes les figures de la conscience jusqu'alors en vigueur sont des abstractions de ce même [esprit]; elles sont ceci : qu'il s'analyse, différencie ses moments, et séjourne auprès de [moments] singuliers. L'esprit est la vie éthique d'un peuple, dans la mesure où il est vérité immédiate; l'individu est un monde. Il lui faut progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, sursumer la belle vie éthique, et, à travers une série de figures, parvenir au savoir de soi-même. Mais celles-ci se différencient des précédentes en ce qu'elles sont les esprits réels, des effectivités proprement dites, et, au lieu de figures seulement de la conscience, figures d'un monde. Le monde éthique vivant est l'esprit dans sa vérité"<sup>35</sup>. L'esprit dans sa vérité c'est l'esprit objectif qui passe par divers moments où la belle vie éthique correspond pour Hegel au premier moment du développement de l'esprit dans la cité grecque; puis vient le moment du monde romain où se manifeste la contradiction entre le public et la conscience individuelle ; enfin nous atteignons le moment de la contradiction proprement dite entre les deux royaumes: celui de la culture publique et celui de la foi, qui correspond à la formation des peuples européens jusqu'à la Révolution française. En effet ces moments de l'esprit correspondent à l'histoire de l'expérience de la conscience individuelle privée dans le combat pour la formation d'une sphère publique et par conséquent de l'opinion publique.

Il faut remarquer que les termes "public" et "sphère publique" revêtent une pluralité de significations qui proviennent de phases historiques différentes. Tout d'abord, dans le langage quotidien "publics" désignent certains lieux accessibles à

---

<sup>35</sup> PdE, p. 404-405.

tous, comme par exemple : les "places publiques", les "maisons publiques". Dans le cas des "bâtiments publics" cela signifie plus qu'un bâtiment accessible à tous, c'est l'endroit où sont installées les institutions d'État : l'État est le pouvoir public, et en ce sens il se préoccupe de l'intérêt général, public, de tous les citoyens. Une autre expression utilisée comme "faire une réception publique" signifie un pouvoir de représentation qui donne à quelqu'un la reconnaissance publique. L'expression "se faire un nom dans le public" indique le caractère public de la renommée ou de la gloire. Une analyse socio-historique des termes "public" et "sphère publique" nous donnerait ainsi le concept sociologique avec ses différentes strates sémantiques et historiques.

La catégorie "sphère publique" est d'origine grecque et la tradition qui nous en a été transmise porte des traces romaines. Dans la cité grecque, la sphère de la polis - (πόλις) -, la chose commune, koïné – κοινή - à tous les citoyens libres est séparée de la sphère de l'oïkos – οἶκος - propre à chaque individu. La vie publique se déroule sur la place du marché, l'agora, tandis que la sphère publique se constitue premièrement à partir du dialogue - lexis, λεξις - qui prend la forme d'une consultation ou d'un tribunal et deuxièmement peut se former à partir d'une action menée en commun - praxis,, πράξη - comme une conduite de guerre ou des jeux guerriers. Le régime politique repose sur l'esclavage dans sa forme patriarcale. Les citoyens sont dispensés d'un travail productif et ils participent à la vie publique dans la mesure ils ont une autonomie privée en tant que "maîtres d'une maison" - oïkodespotès, οἰκοδεσπότης. La sphère privée est attachée à la maison, qui est constituée de biens meubles et immeubles et d'une force de travail sous le pouvoir du maître qui commande l'économie domestique et la famille. Si quelqu'un est pauvre et ne possède pas d'esclaves - une maison - il lui est interdit de participer à la polis. Bref, la position d'accès à la polis repose sur le statut d'oïkodespotès. Le maître de maison a autorité sur la transmission de la vie, le travail des esclaves, les tâches des femmes, les naissances et les décès, enfin sur toute la sphère privée, considérée comme le règne de la nécessité et de la finitude. A l'opposé de la sphère privée, les grecs établissent la sphère publique comme le règne du monde de la liberté et de la pérennité. Ici, dans la sphère publique les citoyens accèdent à la reconnaissance publique et à l'immortalité de la gloire ;

tandis que la sphère privée est l'espace des misères de l'existence et de la conservation des moyens de subsistance qui sont honteusement dissimulés dans les limites de la maison.

Le modèle de la sphère publique grecque, ci-dessus brièvement présenté, nous permet de saisir les caractéristiques essentielles de cette conception normative qui prévaut jusqu'à aujourd'hui. Évidemment, ce n'est pas la formation sociale de la sphère publique hellénique en tant que telle qui parcourt toute la période qui nous en sépare, mais l'histoire des idées comme un modèle idéologique qui a été conservé et préservé à travers les siècles. Les idées de "public" et de "privé" ont été transmises tout au long du Moyen Age à travers des définitions qu'en donnait le droit romain. Celui-ci exprime la sphère publique grecque par la catégorie de "res publica". Les catégories du droit sont effectivement celles qui sont appliquées à l'apparition de l'État moderne et de la sphère de la société civile qui lui fait face en tant qu'opposition instaurée au sein de l'espace public. Ces catégories ont contribué à l'institutionnalisation sur le plan juridique de la sphère publique bourgeoise. La sphère publique se constitue, aujourd'hui comme dans le passé, selon un principe qui structure l'ordre politique<sup>36</sup>.

Donc le concept de sphère publique est compris comme un principe qui organise et détermine les relations publiques. Dans la *Phénoménologie*, Hegel décrit le monde éthique grec, justement en montrant la contradiction qui existe entre la sphère privée représentée par la loi divine à travers la femme, et la sphère publique représentée par la loi humaine à travers l'homme.

### **a) L'esprit éthique : la contradiction entre la sphère privée et la sphère publique**

L'esprit se détermine ici comme *ethos* - *Sitte* - dans les coutumes, les mœurs et les lois du peuple grec. L'esprit éthique se détermine de façon immédiate, car la relation entre le citoyen - la conscience, les individus - et la cité

---

<sup>36</sup> Jürgen Habermas. *L'espace public*. Paris, Ed. Payot, 1993, p. 13-17.

grecque - la substance comme contenu encore non développé - est une unité immédiate. Ce monde éthique est une vérité immédiate parce qu'il n'a pas développé ses médiations dans les divisions et les contradictions de l'histoire. La constitution de la conscience individuelle passe par divers moments et figures afin de devenir une conscience publique. Cette même conscience reprend son histoire à travers plusieurs contradictions, dont la première est celle-ci : la contradiction entre la loi humaine et la loi divine, entre l'homme et la femme. C'est la première figure de la contradiction entre la sphère privée et la sphère publique.

La loi humaine englobe le peuple, les mœurs de la cité, le gouvernement, l'homme et la guerre, tandis que la loi divine comprend la famille, le culte des morts et la femme. Ainsi s'établit déjà la distinction entre le monde public et le monde privé. C'est seulement l'homme qui participe à la sphère publique, qui peut donner son opinion. Il est d'abord dilué dans la substance éthique ou la cité. La loi de la cité est publique - "s'expose à lumière du jour" - et elle est connue de tous, tandis que la loi divine - "c'est l'être singulier, en tant qu'il n'est pas citoyen et appartient à la famille ; il est seulement l'ombre sans force et ineffective", "la loi de la nuit" - est privée et restreinte à la maison familiale. "On peut nommer un tel esprit la loi humaine parce qu'il est essentiellement dans la forme de l'effectivité consciente d'elle-même. Dans la forme de l'universalité il est la loi connue publiquement et les mœurs actuelles; dans la forme de la singularité de soi-même dans l'individu en général; et la certitude de soi-même comme individualité simple et indivisible est l'esprit comme gouvernement. Sa vérité est ce qui vaut manifestement et s'expose à la lumière du jour, une existence qui pour la certitude immédiate émerge sous la forme de l'être-là mis en liberté"<sup>37</sup>.

Le but de la famille est de se nier elle-même afin de former le citoyen. Il est vrai que le but immédiat de la famille est l'individu privé, mais non l'individu contingent. Pour sursumer sa contingence, l'individu s'inscrit dans le public. Donc il devient un individu universel, d'abord par l'articulation possible qui procède de l'éducation, et de l'entrée du jeune homme dans l'espace politique. Puis, la relation entre la famille et la cité passe par le rite de la sépulture. Dans les funérailles,

---

<sup>37</sup> PdE, T. III, trad. Jean Hyppolite, p. 16-17.

l'individu identifie le singulier et l'universel où il est reconnu à la fois comme individu privé et citoyen public. "Bien que l'être éthique de la famille se détermine comme l'immédiat, elle est, à l'intérieur d'elle-[même], essence éthique"<sup>38</sup>. La famille confère au mort son universalité éthique à travers l'union avec la terre - "l'individu élémentaire", l'universel - et le sang de la famille. L'événement de la mort réalise la reconnaissance réciproque entre les deux lois opposées.

L'esprit éthique, avec l'entrée en scène de l'action éthique, la famille et la communauté s'opposent, car elles participent de deux droits différents. La contradiction tragique - représentée dans la tragédie antique : Antigone représente la loi divine et Créon la loi humaine - finira par l'anéantissement à la fois des deux autoconsciences et la victoire du destin, qui sera l'affirmation du sujet privé, de la personne, de l'individu qui remplacera la détermination tragique de la famille et de la cité. La chute du monde éthique est due à l'opposition entre nécessité éthique et contingence de la nature, car chaque conscience revendique une certitude immédiate afin de justifier son action privée ou publique. L'opposition est représentée par le conflit entre Créon et Antigone, où le premier se dit défenseur de l'ordre public ou de la conscience publique et où la deuxième s'engage à défendre le devoir éthique ou la conscience privée. Or, Antigone veut exprimer cette loi éthique dans l'espace public. L'action dans l'intérieur du monde éthique vit cette contradiction déchirante entre l'ordre privé et l'ordre public à tel point que la faute devient un crime, car elle brise la belle totalité publique grecque. Antigone agit en connaissance de cause : elle viole la loi humaine et ainsi met en cause l'ordre public. De son côté, Créon refuse à Polynice qui a offensé l'ordre public les mêmes honneurs qu'à Étéocle, le défenseur de la cité. "Étéocle est tombé en combattant pour sa patrie", tandis que Polynice est revenu "pour livrer aux flammes les murs et les dieux de sa patrie"; ainsi parle Créon dans l'Antigone de Sophocle, pour justifier sa manière d'agir. Le monde éthique grec ne réussit pas à résoudre sa contradiction immédiate - le conflit entre les deux lois - et sa détermination naturelle; c'est pour cela qu'il s'effondre, "car

---

<sup>38</sup> PdE, p. 410.

l'immédiateté a la signification contradictoire d'être le repos dépourvu de conscience de la nature et le repos sans-repos autoconscient de l'esprit. En raison de cette naturalité, ce peuple éthique est en somme une individualité déterminée par la nature et par conséquent bornée, et trouve donc sa sursumption en une autre"<sup>39</sup>. De cet effondrement vient au jour une universalité formelle : l'état de droit.

L'opinion publique en tant que telle n'était pas développée dans la cité grecque. Le citoyen était incorporé directement à la "polis". Ce qui existe alors c'est la vie publique, et le domaine privé même s'il existe ne peut pas s'exprimer publiquement. L'individu a une conscience immédiate qui est capable d'opiner sur l'existence d'un monde public. L'opinion arrive même à percevoir les contradictions et les expose comme le fait Antigone, sans qu'elles puissent devenir publiques, c'est à dire, avoir force de critique et de changement de l'ordre établi. Ce qui l'emporte, c'est la substance éthique ou l'État. La primauté de l'objet public sur la conscience individuelle fait défaut à l'opinion publique. C'est vrai que l'opinion en tant qu'acte de conscience existe comme savoir immédiat qui perçoit les contradictions et le jeu des forces du phénomène public, mais elle n'aboutit pas à se constituer comme une opinion publique autonome.

La figure de l'état de droit correspond historiquement à l'empire romain et à sa décadence. Dans "les figures de la conscience" existent les figures du stoïcisme, du scepticisme et de la conscience malheureuse qui sont nées de la figure du maître et l'esclave. Hegel, ici, reprend les mêmes figures, mais en leur donnant un contenu objectif-historique. La privatisation de la vie, la transformation de tous les hommes en sujets du droit abstrait, en simples personnes exerçant une activité économique, va de pair avec le déclin complet de toute la vie publique et la montée progressive des empereurs romains, "maîtres du monde".

L'individualisme privé de la propriété est garanti par le droit abstrait ou le droit romain - comme Hegel le traite dans la *Philosophie du Droit* - qui correspond à une notion vide de personne. L'individu et l'empereur sont des

---

<sup>39</sup> PdE, p. 433-434.

atomes qui forment une pluralité de personnes dans une multiplicité infinie des substances indépendantes. "L'universel disséminé dans les atomes des individus absolument multiples, cet esprit mort est une égalité où tous valent comme chacun, comme personnes"<sup>40</sup>. La personne du droit abstrait possède en vérité une liberté formelle comme c'est le cas dans la figure du stoïcisme. "Dans l'état de droit, l'universel, étant séparé de la singularité, s'exprime sous une double forme irrationnelle: éclatement de ce monde dans la multiplicité des atomes sociaux, et leur rassemblement artificiel en la personne du "maître du monde" - l'empereur romain. Si les individus peuvent chercher confirmation dans leur référence directe au souverain, celui-ci, du fait de l'élévation immédiate de sa singularité à l'absolu, sombre dans la démesure incontrôlée"<sup>41</sup>. Il existe un individu privé - la personne du droit abstrait - à côté de l'empereur qui représente la réalité publique, un ordre public au-dessus de l'individualité en tant que telle. Le modèle de "l'état de droit" peut être rapporté à une sphère publique structurée par la représentation qui est, ici, représentée par l'empereur romain, plus tard par les autres rois de l'époque féodale au cours du Moyen-Âge européen.

Même si l'on peut affirmer une différence entre la sphère publique et le domaine privé dans le modèle antique et moderne de représentation, cependant il existe une unité indissociable entre l'autorité privée et l'autorité publique, car les deux émanent d'un pouvoir homogène lié aux biens fonds, qui sont des propriétés et des droits privés acquis. Au sens d'une analyse sociologique de l'institution, la sphère publique n'est pas séparée de la sphère privée pendant la période de la société féodale du Moyen-Âge. La sphère publique structurée par la représentation est un statut public attribué au seigneur, comme l'incarnation d'une autorité. En tant que tel, il représente quelque chose de public, car il n'y a pas de représentation qui serait "chose privée". La représentation comme déploiement de la sphère publique est liée aux attributs de la personne : ainsi à des insignes - les armes ; à des vêtements ou à une attitude - la manière de saluer ; à une rhétorique - le style du discours ; bref à un code de comportement "noble". Le développement historique de la représentation qui structure la sphère publique de

---

<sup>40</sup> PdE, p. 434.

<sup>41</sup> PdE, note de bas de page de Labarrière-Jarczyk, n° 1, p. 438.



la chevalerie de Cour atteint son ultime forme au XV<sup>e</sup> siècle à la Cour de France et à celle de Bourgogne. Dans la suite, la sphère publique représentative a connu un renouveau d'abord à Florence, puis à Paris et à Londres. L'Humanisme, en assimilant la culture bourgeoise naissante, a pris sa force en restant d'abord intégré à la vie des Cours. La figure du "cortegiano", homme de Cour, formé par l'Humanisme, supprime le chevalier chrétien; en Angleterre c'est le "gentleman" et en France c'est "l'honnête homme". Puis la sphère publique structurée par la représentation se concentre à la Cour du monarque, et enfin c'est la fête baroque qui offre les derniers éléments de la sphère fondée sur la représentation.

La société aristocratique issue de la société de la Renaissance concentre son pouvoir de représentation sur le monarque, dans l'espace restreint de la Cour royale de plus en plus raffermie ; et de l'autre côté surgit une société qui s'oppose à la Cour. Au XVIII<sup>e</sup> siècle sur la base de l'économie échangiste précapitaliste s'originent les États nationaux et territoriaux qui mettent fin aux fondements du pouvoir féodal. C'est seulement ici que la sphère privée se sépare de la sphère publique par représentation et gagne le sens que lui donne l'époque moderne.

Le mot "privé" vient du latin "privatus" - en allemand "privat", en anglais "private" - qui signifie quelque chose dépourvu de fonction publique ou sans emploi qui l'engage dans les affaires publiques. Privé signifie qui est exclu de la sphère de l'appareil d'État, car "public", dans l'absolutisme objectivé en la personne du souverain, se réfère à l'État. Le public - "das Publikum", "the public" - qui est à l'opposé de l'être privé, est le "pouvoir public". Par exemple, les serviteurs de l'État sont des personnes publiques et comme tels ils exercent des fonctions publiques, s'occupent des affaires publiques - "public office", "services publics" - et travaillent dans des bâtiments publics, qui relèvent du pouvoir d'État ou du pouvoir public. De l'autre côté, on trouve les personnes privées, des employés privés, des affaires privées et des bâtiments privés. L'autorité publique est au service du bien public, des intérêts publics et les hommes privés poursuivent leurs intérêts privés.

La sphère publique structurée par la représentation a existé jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, étant dépendante directement des pouvoirs féodaux, de l'Église, de la royauté et des seigneurs. Elle se décompose au cours d'un long processus de

nouvelle polarisation où se séparent d'un côté l'ordre privé et de l'autre l'élément de caractère public. Avec la Réforme, la situation de l'Église se transforme, la foi devenant un affaire privée ; la liberté de la religion est assurée et l'institution ecclésiastique passe au domaine privé comme un corps social parmi d'autres régi par le droit public. De la même façon, le pouvoir royal connaît une nouvelle disposition marquée par la séparation du budget public et des biens privés du seigneur<sup>42</sup>. "Avec la bureaucratie et l'armée - en partie aussi avec la justice -, les institutions du pouvoir d'État se rendent indépendantes de la sphère de la cour qui, elle, devient domaine privé. Enfin, à partir des différents états, les éléments du pouvoir corporatif se développent en organes du pouvoir, en Parlement - et d'autre part en pouvoir judiciaire - ; les éléments corporatifs liés à la profession, dans la mesure où ils sont déjà en vigueur dans les corporations urbaines et servent à opérer certaines distinctions au sein des états provinciaux, se développent et finissent par devenir cette sphère constituée par la "société civile" qui, en tant que domaine propre de l'autonomie privée, va s'opposer à l'État"<sup>43</sup>. Or, c'est à ce moment nouveau que l'esprit va s'aliéner<sup>44</sup> et la conscience continue sa démarche historique en vivant l'expérience du phénomène de la culture bourgeoise.

### **b) Les contradictions de la culture dans l'institution de l'esprit public bourgeois<sup>45</sup>**

L'esprit devenu étranger à soi-même est la culture. Le fond historique de la deuxième sous-section de l'esprit objectif - "L'esprit aliéné de soi. La Culture" - traite de la naissance de la société bourgeoise, du combat des Lumières contre la

---

<sup>42</sup> J. Habermas. *L'espace public*, p.17-23.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>44</sup> Selon Labarrière-Jarczyk l'aliénation - *Entfremdung* - est un mode d'extériorisation de soi livrant le terme originare à une réalité qui le rend étranger par rapport à soi-même. L'aliénation interrompt le mouvement de sa réflexion en le fixant ou le "perdant" dans l'extériorité. Dans le cas de *l'esprit aliéné de soi : la culture*, il y a donc bien "aliénation", au sens que la tradition issue de Marx donnera à ce terme. Cf. *PdE*, note 2, p. 439.

<sup>45</sup> Le terme de "culture" - "Bildung"- est employé ici dans le sens hégélien, qui signifie l'action de l'individu pour construire et élaborer -"bilden"- le monde politique, économique, social, intellectuel. D'un côté l'individu renonce à son être-pour-soi immédiat et purement individuel et se fait universel ou devient public et de l'autre la substance universelle ou le public gagne l'effectivité du sujet.

foi, et de la Révolution française. Le problème central qui occupe la pensée de Hegel depuis la "crise de Francfort"<sup>46</sup>, c'est la naissance de la société bourgeoise moderne. La tâche consiste à montrer comment la société antique - l'éthicité grecque - devait se dissoudre, et quelles formes contradictoires sont nées dans la société bourgeoise considérée comme le niveau supérieur de l'évolution humaine. Comment arrive-t-il à "réconcilier" les contradictions de la société bourgeoise ?

La situation de la société grecque était celle de la vie éthique immédiate où la personnalité de l'individu n'existe pas en-soi. Le développement de la personnalité de "l'état de droit" fait se dissoudre la société grecque et de cette dissolution naît l'empire romain. La vie éthique immédiate est remplacée par le système juridique abstrait. L'élément juridique constitue ici le moment simple et abstrait de l'aliénation de l'esprit qui atteint son déploiement effectif dans les moments concrets de la vie économique capitaliste moderne. Le sujet s'aliène de plus en plus jusqu'à devenir étranger à soi selon l'apparence des choses. Il pénètre dans des relations sociales chaque fois plus complexes, se transformant par son travail, par son action individuelle. Il devient le sujet semblable à ses rapports sociaux en s'aliénant progressivement au cours de cette évolution. Le déploiement des déterminations sociales propres au système économique moderne façonne le sujet de manière identique à sa propre pratique sociale. L'aliénation du sujet se manifeste dans ce contexte comme l'activité sociale du genre humain qui engendre dans la société une objectivité. L'objectivité devient dynamique à travers l'action du sujet et remplace l'ancienne substance dépourvue de vie. Le sujet en s'aliénant totalement - ici existerait déjà le processus d'extériorisation, qui inclut le mouvement de la réflexion - se reconnaît comme théoriquement et

---

<sup>46</sup> B. Bourgeois présente des précisions assez éclairantes sur ladite "crise de Francfort". Il affirme que la "la période de Francfort est une période cruciale dans le développement de la pensée de Hegel, une période de crise, et Hegel a vécu profondément cette crise. Bien que cette crise, dans sa complexité, comporte des aspects multiples, elle est *essentiellement*, croyons-nous, une crise de la pensée, la crise dont sortira précisément la pensée hégélienne comme pensée philosophique propre, le hégélianisme de la maturité. Il ne s'agit pas d'une crise proprement psychologique manifestant une certaine difficulté de l'individu Hegel à s'adapter à son milieu concret de vie [...]. C'est à Francfort que l'idéal hégélien s'élabore en un système philosophique proprement dit, mais la genèse de celui-ci est laborieuse, comme Hegel pouvait le pressentir dès la fin de son séjour en Suisse, en voyant s'écrouler l'appui kantien. Cette genèse amènera au jour un système original dans lequel politique, religion et philosophie noueront d'autres rapports que ceux qui les liaient ensemble depuis l'époque de Tübingen". *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme*. Paris, Vrin, 1970, p. 22-23.

pratiquement identique à la substance.

Après la présentation des figures historiques de la Grèce et de Rome, c'est la France qui apparaît pour la philosophie hégélienne comme la totalité de l'évolution moderne. De la dissolution de la féodalité à la Révolution française, la *Phénoménologie* se meut uniquement sur le sol français: là se déroulent les combats des "Lumières" contre la foi, et les luttes sociales et politiques de l'époque. Les luttes internes à l'absolutisme français montrent comment les vassaux du royaume, jadis autonomes, sont rabaissés au niveau de courtisans. La "conscience noble" passe à la pure flatterie du monarque. Ce processus est en même temps la transformation du "pouvoir d'État" en la "richesse", c'est-à-dire l'embourgeoisement progressif de la monarchie absolue. Le déchirement de la conscience montre la situation de déstructuration de la monarchie absolue ; l'économie voit le développement de la société capitaliste, et l'éclatement de l'ancien ordre politique est mis en scène par l'événement de la Révolution française. La "conscience déchirée" par cette crise de transition marche vers le tourbillon dialectique de la nouvelle société en train de naître, dont l'aliénation du sujet constitue un point central.

Quelques années avant que Hegel rédige la *Phénoménologie*, Goethe avait traduit en allemand et commenté le livre sous forme de dialogue de Diderot : *Le neveu de Rameau*. Hegel est proche de Goethe et reconnaît l'importance littéraire et la teneur critique du chef d'œuvre traduit de Diderot. C'est pourquoi *Le neveu de Rameau* constitue une des œuvres modernes qui méritent la place importante qui lui est donnée dans la *Phénoménologie*. Diderot caractérise bien son époque et participe à la divulgation de ce grand brassage d'idées en écrivant dans l'esprit des "Lumières" avec son style original, primesautier, piquant et étincelant. Une partie essentielle du dialogue de Diderot traite de manière vivante des problèmes moraux et sociaux de son époque<sup>47</sup>.

Le capitalisme marchand et financier débute au XIII<sup>e</sup> siècle, et il demeure encore intégré à l'ancien ordre féodal. Mais déjà des éléments nouveaux surgissent, engendrés par le commerce précapitaliste. Ils se caractérisent par

---

<sup>47</sup> Georges Lukács. *Le jeune Hegel*, t. II, Paris, Ed. Gallimard, 1981, p. 277-294.

l'échange des marchandises et des informations. Les centres de commerce deviennent en même temps des lieux d'échange d'informations permanentes, si bien que celles-ci ne sont pas rendues publiques et ne constituent pas proprement la presse, laquelle naîtra seulement à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. En tout cas, les nouveaux réseaux d'informations ne menacent pas l'ancien système de communication lié à la sphère publique représentative.

Le système des échanges précapitalistes - les échanges des marchandises comme des informations - se consolide avec le mercantilisme qui instaure les économies nationales et territoriales et l'édification de l'État moderne. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, le capitalisme franchit une nouvelle étape avec la croissance du capital et l'organisation des marchés du commerce extérieur. Il s'y organise des sociétés et institutions - la force militaire, les corporations urbaines - contrôlées par l'État bureaucratique, qui est essentiellement fiscal, car l'administration des finances constitue son infrastructure. Ce pouvoir d'État est exercé par le monarque, qui est obligé d'être le médiateur d'une sphère publique du pouvoir, au sens moderne du terme, à travers une administration et une armée permanentes. "Public" devient ici synonyme d'étatique et le pouvoir seigneurial se transforme en "police" - l'administration publique - comme une fonction réglée par la compétence et la loi. D'autre part, les personnes privées n'exercent en tant que telles aucune fonction officielle et sont exclues d'une participation au pouvoir public.

La politique mercantiliste, qui domine les échanges précapitalistes, subit alors une transformation du fait du changement de la structure de production de l'économie industrielle dans les métropoles européennes. Le changement de l'ancien mode de production met en place le mode de production proprement capitaliste du XVII<sup>e</sup> siècle, et, désormais, les mesures de l'administration publique sont orientées vers l'imposition du modèle de production capitaliste. C'est dans ce cadre que se forme la société bourgeoise. Les activités de l'économie domestique sortent de la cellule familiale et constituent une sphère privée au sein de la sphère publique. L'activité économique devient une affaire privée sous le contrôle et la direction de la sphère publique. On assiste à un changement de la structure de l'économie héritée de l'antiquité qui s'oriente vers une économie

politique. Le concept d'économie jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle était lié au pouvoir et aux fonctions de "l'oïkodespotès", du "pater familias", du maître de maison; désormais, l'économie change, et elle se laisse guider par le critère de la rentabilité qui est le nouveau principe économique. L'économie moderne n'est plus commandée par "l'oïkos", la maison, mais par le marché, et elle devient l'économie commerciale. L'économie politique s'articule en partie sur les sciences économiques et financières et en partie sur la science des techniques agricoles.

Les changements de la période mercantiliste vers la production industrielle capitaliste divisent l'ordre social et politique et provoquent aussi le développement de la presse. Au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle commencent à paraître les premiers journaux politiques. Auparavant, les correspondances privées transmettaient les nouvelles sur la réunion des parlements, sur les guerres, le produit des récoltes, les impôts, les transports de métaux précieux et le commerce international. Les bénéficiaires des correspondances privées - surtout les commerçants - n'avaient aucun intérêt que leur contenu fût rendu public. C'est pour cela que les journaux politiques ne sont pas publiés par les commerçants.

L'échange des informations s'est développé en liaison avec les besoins des échanges des marchandises, et les informations elles-mêmes sont devenues des marchandises. La presse a été systématiquement mise au service des intérêts du pouvoir, de telle manière que les intérêts des autorités en place accentuent leur pression et mettent la presse au service de l'administration d'État. Le pouvoir adresse ses nouvelles au public, autrement dit à tous les sujets, mais, pratiquement, les nouvelles ne touchent pas "l'homme du peuple" mais seulement les "couches cultivées". Avec la naissance de l'État moderne est née une nouvelle classe sociale : la bourgeoisie, qui occupe une place centrale au sein du public. La bourgeoisie nouvelle est composée surtout par les fonctionnaires de l'administration royale, des juristes, des médecins, des prêtres, des officiers, des professeurs, les gens instruits, les maîtres d'école et des copistes. Les véritables bourgeois, les membres des anciennes corporations d'artisans et de boutiquiers, ont subi un recul sur l'échelle sociale, car les villes où reposait leur situation sociale ont perdu de leur importance; les commerçants ont dépassé les cadres étroits de la ville, de même que les capitalistes - les grands commerçants, les

banquiers et manufacturiers - qui appartiennent à cette classe de bourgeois qui ne sont plus bourgeois au sens traditionnel, car la nouvelle couche est formée par des gens instruits. Ce groupe social des nouveaux bourgeois est la base véritable du public qui constitue le public des lecteurs.

Le règlement public et l'initiative privée sont fondés sur la relation autorité-sujets. L'administration prend des mesures vis à vis des personnes privées qui deviennent peu à peu critiques. Par exemple, les taxes sur les prix et les impôts attestent l'irruption du domaine public au sein de l'économie privée. "D'un côté, la société bourgeoise, qui se consolide face à l'État, délimite clairement par rapport au pouvoir un domaine privé; mais d'un autre côté, elle fait de la reproduction de l'existence, qu'elle libère des cadres du pouvoir domestique privé, une affaire d'intérêt public; et c'est pour ces deux raisons que la zone décrite par le contrat permanent liant l'administration aux sujets devient "critique" ; mais aussi parce qu'elle suppose qu'un public faisant usage de sa raison y exerce sa propre critique. Exigence d'autant plus volontiers acceptée par le public que ce dernier n'utilise qu'à la seule fin de transformer les rapports sociaux cet instrument - qui déjà avait permis au pouvoir de faire de la société une affaire dite publique en un sens spécifique - : la presse"<sup>48</sup>. A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle des revues s'ajoutent aux journaux, et celles-là ne se limitent plus seulement à donner des informations comme les journaux, mais elles commencent à publier des articles didactiques, voire des critiques et des comptes rendus. Commence à entrer aussi dans la presse quotidienne l'analyse critique qu'on a appelée l'article de fond. Devant cette évolution de la presse, Frédéric II avait promulgué en 1794 un édit, lequel disait : "Sur les actions, le comportement, les lois, les décrets, les ordonnances du souverain et de la Cour, ainsi que des fonctionnaires, des assemblées et des cours de justice qui sont les siens, une personne privée n'est pas habilitée à porter des jugements publics, voire dépréciatifs, ou à rendre publiques des informations qui lui en parviendraient, pas plus qu'à les diffuser en les publiant. Une personne privée n'est d'ailleurs absolument pas en mesure de porter de tels jugements, car la pleine connaissance des circonstances et des mobiles lui fait défaut"<sup>49</sup>. Les

---

<sup>48</sup>J. Habermas. *L'espace public*, p. 35.

<sup>49</sup>. *Id.*, p. 36.

opinions que le décret condamnait sont qualifiées de "publiques" par référence à une sphère publique qui était considéré comme le domaine propre du pouvoir.

Mais, la sphère publique s'oppose au pouvoir d'État pour devenir un forum où les personnes privées formant un public critiquent le pouvoir et exigent qu'il se justifie face à l'opinion publique. L'histoire de la langue atteste cette évolution de l'opinion publique. En Angleterre dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle on utilisait le mot "public" à la place du mot "world" ; en Allemagne le mot apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle ; en France à la même époque, le mot "public" apparaît, qui traduit le mot allemand correspondant à "Publikum", selon les dictionnaires des frères Grimm. L'opinion publique est déjà une façon d'exprimer la critique publiquement. En Allemagne, l'expression "opinion publique" - "öffentliche Meinung" - s'est forgée au cours de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle à partir de son équivalent français. Et en Angleterre la lexie "public opinion" est apparue à peu près la même époque<sup>50</sup>.

La genèse de la sphère publique bourgeoise, présentée ci-dessus, est l'esprit aliéné de soi que la *Phénoménologie* décrit comme le monde de la culture. Toute cette partie - "l'esprit aliéné de soi : la culture"; "la culture et son royaume de l'effectivité" - est la description du drame de la formation de la conscience moderne depuis la fin de l'empire romain jusqu'à la Révolution française. Hegel utilise dans ce développement une catégorie clef : l'aliénation - "Entfremdung"<sup>51</sup>. Elle est le mouvement de l'esprit qui s'aliène d'un côté vers le monde de l'en-deçà: le monde effectif, le marché de biens culturels, l'économique, le politique ou le social; et de l'autre côté l'individu qui s'aliène vers le monde de l'au-delà : le monde de la foi. L'aliénation exprime l'opposition de la conscience entre deux mondes séparés. Dans le monde grec, il n'y avait pas l'en-deçà ou l'au-delà. Désormais, dans la culture moderne, l'individu vit cette opposition. Ici, l'individu supprime l'immédiateté abstraite, puisqu'elle devient universelle à travers le processus de la culture. La culture de l'individu est son élévation à l'universel où il

---

<sup>50</sup> *Id*, p. 25-37.

<sup>51</sup> "Entfremdung": c'est une sortie du sujet qui rend la conscience étrangère à soi-même ; il n'y a pas ici le mouvement de retour chez soi ou le mouvement de réflexion proprement dit du sujet. Il faut différencier l'aliénation de l'extériorisation - "Entausserung": mouvement qui implique une réflexion ou le retour du sujet après sa sortie de soi.



se rend conforme aux institutions publiques. Le pouvoir d'État est la substance qui se réalise dans les individus et laisse aussi les individus participer à son bien. La richesse comprend toutes les formes de la vie économique, la production et la consommation. La richesse est universelle indirectement, car l'individu travaille et jouit pour lui-même et il est conduit par son intérêt égoïste qui est un moyen et non une fin véritable. Il contribue donc indirectement à l'universalité de la richesse. La conscience prend, par rapport à ces deux éléments, deux positions : la position de la "conscience noble" qui se met d'accord avec le pouvoir et la richesse ; et la position de la "conscience vile" qui est révoltée et ne reconnaît pas l'ordre du pouvoir ni celui de la richesse. Historiquement, ces deux consciences peuvent se situer au passage de la féodalité à la monarchie absolue, où la "conscience noble" renonce à son existence privée et sert l'État comme l'expression d'une volonté publique. La "conscience noble" renonce au privé à travers le service et le sacrifice de sa vie particulière. Dans ce renoncement, elle acquiert le contenu essentiel et est respectée du fait de la valeur qu'elle incarne : l'honneur. L'honneur est une vertu publique, en ce sens que la vertu incarne un sens personnel de l'universel. Le vassal de la féodalité, maintenant, sert l'État monarchique, mais n'obéit pas au roi en tant que tel. Il obéit déjà à un État au sens d'un domaine public. La "conscience noble" ne perd pas sa vie privée, mais elle acquiert le sens du public. Quand le pouvoir de l'État est devenu la monarchie absolue, il est sursumé, et alors commence l'empire de la richesse, l'empire du capitalisme. Cette dialectique se réfère à la transformation historique qui correspond à l'avènement du capitalisme.

Dans la richesse du capitalisme, le sujet s'aliène de soi-même, il devient comme une chose, un objet et son être pour soi dépend d'un autre. Le déchirement des deux consciences - la noble et la vile - est représentée socialement dans la conscience du riche et du pauvre. Hegel a comme toile de fond la France pré-révolutionnaire et s'inspire du *Neveu de Rameau*: "Quel diable d'économie! des hommes qui regorgent de tout, tandis que d'autres, qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, n'ont pas de quoi mettre sous la dent. Le pis, c'est la posture contrainte où nous tient le besoin. L'homme nécessaire ne marche pas comme un autre, il saute, il rampe, il se tortille, il se

traîne, il passe sa vie à prendre et à exécuter des positions"<sup>52</sup>. Le langage du déchirement montre l'aliénation de la conscience. Dans la richesse le sujet devient quelque chose d'objectif et le sujet est donc en dehors de soi. La conscience déchirée peut chercher la résolution de sa contradiction en se séparant du monde à la manière de Diogène, ou encore en régressant vers un état de nature originel comme le proclame Rousseau, mais ce ne sont là que des échappatoires à la vraie expérience à laquelle la conscience doit faire face afin de sursumer son aliénation dans le royaume de l'effectivité.

Lorsqu'il en vient à traiter de "la foi et la pure intelligence", Hegel montre la contradiction qui existe dans le monde de la culture. Les deux éléments du monde de la culture sont la foi<sup>53</sup> et la pure intelligence. La pure intelligence est sans contenu et donc, abstraite, tandis que la foi est une projection représentative du monde effectif. La foi est une conscience immédiate qui se représente un monde au-delà de ce monde sensible; c'est un contenu représentatif auquel manque la médiation. La foi est la pensée qui possède seulement le contenu en forme de représentation, et l'intelligence est seulement la pensée négative formelle. "Le combat des Lumières avec la superstition" montre que l'intelligence vainc la foi et se donne un contenu positif. Quelle est la vérité que les "Lumières" ont répandue à leur place - à la place de tout préjugé et de toute superstition de la foi -, demande Hegel?

En premier lieu, ce qui pour la foi est esprit absolu, les "Lumières" le saisissent comme des choses effectives singulières; la raison, la pure intelligence, n'est pas vide en tant que le négatif d'elle-même est pour elle et son contenu, mais elle saisit seulement la singularité bornée. Deuxièmement, la vérité positive des "Lumières", face à l'essence vide de la foi, affirme le singulier comme être en et pour soi absolu et l'exclut de toute essence abstraite. "Fondée sur l'intelligence de la néantité de toutes autres figures de la conscience, et par là de tout au-delà de la certitude sensible, cette certitude sensible n'est plus opinion, mais elle est plutôt la

---

<sup>52</sup> D. Diderot. *Le neveu de Rameau*. Paris, Ed. Nilsson, p. 88.

<sup>53</sup> Il faut distinguer foi et Religion. La foi est une attitude de la conscience comme un phénomène de culture et non comme l'expression de la Religion en tant que telle, qui est l'autoconscience de l'esprit absolu.

vérité absolue"<sup>54</sup>. Troisièmement, la vérité des "Lumières" est la relation des deux premières vérités, des essences singulières avec l'essence absolue. L'intellection pure a l'effectivité sensible comme essence absolue, et cette connaissance des objets singuliers immédiats est en même temps un être en soi et pour un autre, ce qui veut dire qu'ils sont "utiles". Les "Lumières" aboutissent à l'élaboration du concept positif de l'utilité: "Les deux modes de considération, [ceux] du [rapport] positif comme du rapport négatif du fini à l'en-soi, sont en fait également-nécessaires, et toute chose [est] donc aussi bien en soi qu'elle est pour un autre; ou toute chose est utile"<sup>55</sup>. La catégorie de l'utilité exprime comment s'est constitué l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'affirmation de l'ordre de production industrielle capitaliste, où le principe qui commande sa logique est le critère de l'utilité en ses divers moments. On pourrait souligner la dimension proprement logique de cette catégorie d'allure anthropologique.

D'abord le rapport de l'homme avec les choses devient un rapport d'utilisation. Les choses sont employées et déterminées par la raison technologique. Si dans la conscience sensible le rapport avec la chose - "la perception de la chose" - était un rapport de perception, ici la perception devient une action d'utilisation des choses.

Ensuite, l'homme est conscient de ce rapport d'utilité avec les choses et en plus l'homme détermine sa position face au monde et sa propre essence. La catégorie d'utilité exprime une nouvelle conception de l'homme : l'homme est un être qui utilise le monde. L'homme qui est immédiat, conscience naturelle, animal conscient de soi, utilise les choses pour son plaisir et amusement. Le processus d'utilisation des choses fait que l'homme connaît l'arbre du bien et du mal. Il se différencie de toutes choses et en cela il est une raison capable de s'outrepasser soi-même. La force de la conscience réside dans cette raison capable de s'universaliser, car l'essence de la conscience est la puissance de se déterminer dans les choses utilisables et de toujours les outrepasser. La conscience, selon la multiplicité et la durée des choses utilisables, est elle-même, non pas quelque chose de déterminé, mais universelle.

---

<sup>54</sup> PdE, p. 497.

<sup>55</sup> PdE, p. 498.

Enfin, "tout comme à l'homme toute chose est utile, il l'est pareillement, et sa détermination tout autant de se faire membre communément-utile et universellement utilisable de la troupe. Autant il se soucie de soi, autant exactement il lui faut se prodiguer pour les autres, et autant il se prodigue, autant il se soucie de soi-même, une main lave l'autre. Mais, là où il se trouve, il se trouve à propos, il est utile aux autres et se trouve utilisé"<sup>56</sup>. Hegel opère le passage de l'homme comme utilisateur des choses ou de l'homme en tant que "fabricant du monde" pour appliquer la catégorie d'utilité dans les rapports entre les hommes eux-mêmes. Les rapports entre les hommes sont alors constitués à partir du critère de l'utilité. Ainsi, de même qu'une chose peut être utilisée, de la même manière l'homme se détermine dans la communauté en tant que membre utile aux autres. L'homme est également utile à l'autre homme dans les rapports de la sphère privée, mais aussi dans la sphère publique, car sa destination est également de faire de lui-même un membre utile à l'universel. Hegel emploie l'aphorisme populaire : "une main lave l'autre" pour exprimer cette réciprocité utile qui compose les relations entre les membres et les sphères de la société bourgeoise. Toutes choses ont comme essence, dit Hegel, cette réciprocité utile qui peut être destinée à l'utilité de l'autre, comme à son propre intérêt et profit. L'essence de la société bourgeoise se régit selon le principe de l'utilité, qui est en même temps privée et publique.

"La vérité des Lumières" nous présente le monde de l'utilité comme le moment de la vérité de la culture et de la foi. L'utilité est l'effectivité de la conscience de la pure intellection. Celle-ci achève sa réalisation dans l'ob-jet, qui n'est plus quelque chose de vide ou simplement un au-delà pur. La pure intellection est l'autoconscience ou la personnalité pure égale et en même temps se différenciant de soi-même. La pure intellection se détermine comme un ob-jet ou s'exprime comme l'utile. L'utile exprime le concept de la pure intellection, mais il n'est pas capable de faire le retour, ou le mouvement médiatisant de la réflexion. Il demeure comme une représentation immédiate ou comme un ob-jet. L'utile est seulement l'échange incessant de ces moments - l'être-en-soi, l'être-

---

<sup>56</sup> PdE, p. 499

pour-un-autre, l'être-pour-soi. Ces trois moments se succèdent sans s'unifier dans le moment de l'être-en-et-pour-soi, qui serait leur vérité. C'est pour cela que le monde de l'utilité est encore un monde objectif, qui n'est pas dans la liberté absolue. Ce non-retour en soi est l'expression de l'incapacité de l'utilité à se développer comme une authentique réflexion. L'utile n'est pas l'essence négative contenant la dialectique de l'opposition, laquelle serait capable d'amener ces moments dans une unité comme penser du Soi. Ce Soi - qui est le deuxième sujet de l'esprit - n'est pas atteint ici, il ne s'atteint qu'avec la liberté absolue<sup>57</sup>; le sujet du monde de l'utilité est un sujet aliéné de soi-même. Le sujet bourgeois travaille le monde, il s'aliène dans les choses, mais il n'est pas capable de se retrouver dans ce monde de l'utilité, car il est ob-jektivité dans l'utilité mondaine. La pure intellection est pourtant l'ob-jet en ses moments séparés, et c'est cela le concept de l'utilité; pour la pure intellection, l'utile a la forme d'un ob-jet différencié, mais qui ne parvient pas au concept, ne se pose pas comme unité et ne peut faire retour de son aliénation de soi.

Le chapitre qui traite de "la vérité des Lumières" pose le contenu effectif de l'aliénation dans son objectivité: "Le penser pur, l'égalité-à-soi-même ou l'essence, est en partie le négatif de l'autoconscience, et du coup être, en partie, [entendue] comme simplicité immédiate, pareillement rien d'autre qu'être ; le penser est choséité, ou [la] choséité est [le] penser"<sup>58</sup>. Dans l'aliénation est atteinte l'essence de la société capitaliste, car le concept précédent de l'intérêt simplement subjectif - "le règne animal de l'esprit", le monde de l'intérêt privé de la conscience individuelle - est élevé à un niveau de conscience publique objective exposé dans la théorie de l'utilité, qui est ancrée au sein de la société développée par les "Lumières". L'exposition phénoménologique de la position des hommes les uns par rapport aux autres dans la société capitaliste est commandée par le principe de "l'aliénation-utilité" où règne le "perpetuum mobile" de la transformation mutuelle de l'un dans l'autre, du sujet à la chose et vice-versa. Tout homme est dans un mouvement de transformation ininterrompu, pour lui-même et

---

<sup>57</sup> Les trois Soi de l'esprit sont le sujet de l'état de droit, le sujet de la liberté absolue et le sujet de la certitude morale.

<sup>58</sup> *PdE*, p. 511.

pour tous les autres, de façon que se réalise leur utilité subjective et l'utilité objective ; c'est un "perpetuum mobile", autrement dit l'automouvement de la société elle-même. Ces analyses sur le concept de l'utilité sont certainement dues aux concepts de l'économie politique que Hegel a puisés chez les économistes anglais. La dialectique phénoménologique entre l'être-en-soi, l'être-pour-un-autre et l'être-pour-soi peut se rapprocher de la dialectique marchande dans le double sens du sujet-objet ou de la conscience de l'homme et de la société, ou de la chose et du sujet. La double fonction de l'utilité - la subjective et l'objective - exprime le mouvement de l'action humaine, dans laquelle et par laquelle se détermine l'objectivation sociale de l'homme, par la transformation des objets en relation sociale. La théorie de l'utilité élaborée par les "Lumières" constitue une clef pour la connaissance du parcours historique <sup>59</sup> de l'expérience de la conscience.

L'aliénation de la culture envisagée jusqu'ici est la contradiction de la conscience qui est un concept singulier et pas encore le concept pour soi universel. C'est la contradiction entre la culture privée et la culture publique qui bascule dans le monde des "Lumières" et le "royaume effectif" de la société industrielle du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le sujet de la "pure intellection" est la conscience seulement négative. La foi est aussi une conscience de pensée pure avec cette différence qu'elle a une positivité représentative. La "foi" s'accomplit dans le sujet de la "pure intellection" et les deux moments n'en sont encore l'essence absolue qu'en tant que pensée négative ou pensée pure. Fait défaut à ces deux moments l'effectivité de l'autoconscience qui s'engage à fond dans le travail ou qui se maintient en relation avec le monde effectif de manière positive. C'est l'utilité qui accomplira ce manque de la "pure intellection". Pourtant, la "pure intellection" devient une conscience effective et satisfaite; l'objectivité atteinte vient à constituer son monde. Elle est la vérité du monde total précédent, de l'idéal autant que du réel. La "foi" et la "pure intellection" sont unies dans la conscience qui se détermine comme un monde de l'utilité. Pour Hegel, ce processus est compris comme le phénomène de l'aliénation culturelle. L'analyse hégélienne est critique

---

<sup>59</sup> Georges Lukâcs. *Le jeune Hegel*, t. II, p. 294-298.

vis-à-vis de la foi et de la pure intellection, car la foi est la conscience qui s'attache à la seule représentation d'un contenu au-delà du monde sensible; quant à la pure intellection c'est la conscience seulement formelle avec une fonction purement négative, par conséquent sans contenu. A la fin, c'est la vérité des "Lumières" qui s'impose dans le concept de l'utilité. Le principe de l'utilité constitue un des fondements des rapports économiques, politiques et sociaux de la société bourgeoise. Au niveau anthropologique l'homme devient conçu comme l'utilisateur du monde, celui qui fait le monde. L'homme bourgeois crée par son travail les ob-jets et aussi un réseau de communications et d'opinions. Le sujet s'aliène dans le monde et il ne retourne pas chez lui. Il est l'être-en-soi qui devient un être-pour-un-autre, sans devenir un être-pour-soi.

Le premier monde de l'esprit - le monde de la culture - est le royaume de l'aliénation de l'être-là, de la certitude singularisée en une multiplicité des figures. L'esprit aliéné de soi est la singularité dispersée de la culture sans point de convergence universel. Le second monde - le monde de la foi - est le royaume de l'être-en-soi, qui contient l'universel seulement comme une vérité op-posée à la certitude singulière. Ce monde de la "foi" est le monde de l'essence, de l'universel: il lui manque la certitude singulière de l'autoconscience. Et le troisième est le monde de l'utilité qui est en même temps la vérité de l'objet de la "foi" et de la certitude singulière. A la "foi" fait défaut le principe de l'effectivité; à l'effectivité ou à la certitude singulière fait défaut l'essence. Les deux mondes sont réunis dans l'utilité - "Nützlichkeit" - qui est l'ob-jet de la "pure intellection". L'utile est l'ob-jet que l'autoconscience pénètre, et il a en lui la certitude singulière de soi-même et sa jouissance. L'autoconscience connaît l'essence vraie de l'ob-jet et immédiatement la certitude universelle de soi-même. Dans cette relation sont réunies la vérité et l'effectivité que Hegel qualifie en disant : "Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel amené et transplanté sur la terre"<sup>60</sup>. La réconciliation de l'esprit aliéné est atteinte en la "vérité des Lumières" qui réunit la "pure intellection", la "foi" et l'effectivité de l'utilité. Cela posé est le sujet de la liberté

---

<sup>60</sup> PdE, p. 511-514. Cf. sur la catégorie "d'utilité" les notes de bas de pages de Labarrière-Jarczyk, p. 497-500. Cf. sur "la culture et son royaume d'effectivité" les notes de bas de page n° 1-35 de Jean Hyppolite en sa traduction de la *Phénoménologie*, t. II, p. 50-66.

absolue.

Bref, les deux concepts: l'aliénation et l'utilité sont le moteur dialectique de la société bourgeoise. Ils permettent au sujet bourgeois d'instituer un esprit public qui est à la fois la manifestation d'un domaine privé et d'un domaine public. L'aliénation comme culture est un acte de production et de transformation du monde à travers la conscience qui s'effectue comme utilité. Ce mouvement dialectique est profondément marqué par la contradiction que l'esprit des "Lumières" met en évidence. La société bourgeoise a créé un domaine autonome par rapport à la domination traditionnelle. L'individu participe à la société en exerçant un travail et s'engage dans l'échange des marchandises comme sujet privé; en même temps il est un individu public, car il participe à une sphère littéraire formée par les marchés des biens culturels - les journaux, les revues, la presse en général. Ce domaine constitué par la société exerce une fonction critique du pouvoir, et le développement de la société bourgeoise est en contradiction avec le pouvoir public. C'est dans ce contexte que les individus s'émancipent et usent de leur raison à travers l'opinion publique, et celle-ci exprime les contradictions de l'aliénation de l'esprit dans la culture. L'opinion révèle un public qui devient critique et s'oppose au statu quo. La logique de l'opinion est la contradiction de la culture premièrement à l'intérieur du mouvement des "Lumières" avec la lutte entre la "foi" et la "pure intellection" et le combat contre la superstition. C'est l'opinion qui entre en contradiction interne avec soi-même et s'autocritique. Deuxièmement l'opinion constituée comme une sphère littéraire et une sphère publique politique entre en contradiction avec la sphère du pouvoir public. L'opinion passe à exercer toute sa logique d'opposition critique vis-à-vis de soi-même et de l'autre qui lui fait face et elle devient une puissance publique, car elle sort du monde restreint de la famille ou de la société civile et se constitue comme une raison publique à travers la presse. L'opinion publique devient un utile au service de la société bourgeoise, une utilité aliénée en esprit public.

Le mouvement des "Lumières" compris comme un mouvement réel et un mouvement idéologique est l'avènement de la conscience comme esprit privé et public. Ce mouvement a son sommet dans la figure de "La liberté absolue et la



Terreur" qui est le résultat extrême de la Révolution française. Les "Lumières", la Révolution française, la "liberté absolue" ou la "Terreur jacobine" ont comme idéal de dépasser l'héritage de l'ancien monde et de marquer une coupure dans l'histoire mondiale.

### **c) La liberté absolue ou le manque de liberté de médiation et d'opinion**

La conscience a trouvé son concept dans l'utilité, mais elle est encore objet, car l'utilité est prédicat de l'objet. Le sujet est encore aliéné dans les choses et l'utile n'est pas pleinement sa possession. Le concept d'utilité sociale se constitue un nouveau critère de légitimation de la sphère privée et publique. "Ainsi on justifie les institutions, la monarchie par exemple, non plus par le droit divin, mais par leur utilité sociale - mais la vérité de cette utilité sociale, c'est le Soi universel"<sup>61</sup>.

La reprise de la forme objective de l'utile vient au jour dans une nouvelle figure de la conscience : "la liberté absolue". Cette figure est celle de l'autoconscience qui se saisit comme certitude de soi-même et de tous les éléments qui composent l'ordre social du monde réel aussi bien que du monde surnaturel, c'est-à-dire que l'essence et l'effectivité sont le savoir de l'autoconscience. Celle-ci est consciente de sa personnalité pure et de toute réalité spirituelle. "Le monde lui est purement et simplement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle. Et, certes, elle [= la volonté universelle] n'est pas la pensée vide de la volonté, laquelle se trouve posée dans [un] assentiment tacite ou par représentation, mais volonté réellement universelle, volonté de tous les singuliers comme tels. Car la volonté est en soi la conscience de la personnalité ou d'un chacun [...], de telle sorte que chacun toujours agisse de façon indivise, et [que] ce qui entre en scène comme agir du tout soit l'agir immédiat et conscient d'un chacun"<sup>62</sup>. Le monde devient ma volonté. La conscience s'effectue comme volonté subjective et là se trouve la volonté universelle. C'est pourquoi cette volonté doit être la liberté absolue de chacun des individus et non une volonté

<sup>61</sup> Jean Hyppolite. *Phénoménologie de l'Esprit*. t. II, note de bas de page n° 186, p. 130.

<sup>62</sup> *PdE*, p. 516-517.

déléguée à travers un processus de représentation. L'exercice de la volonté singulière de chaque individu est sa propre action indivise et volonté consciente en accord avec l'agir de tous. La volonté singulière est une volonté universelle à travers l'action indivise et particulière où l'agir du tout soit l'agir immédiat et conscient de chaque volonté individuelle.

La liberté absolue est une substance indivise qui s'élève sur le trône du monde sans qu'aucune puissance soit en mesure de lui opposer résistance, à tel point que cette liberté absolue abolit tous les états qui maintiennent l'ordre social de la vieille structure de la société - "les masses spirituelles". La conscience singulière qui était attachée à ces "masses" se veut libre et se conçoit comme volonté universelle: "Sa fin est la fin universelle, son langage la loi universelle, son œuvre l'œuvre universelle".

La conscience qui avait l'ob-jet comme utile étranger à soi a fait retour chez soi. L'ob-jet est dans la conscience elle-même immédiate - conscience et volonté universelle. L'opposition vient de la différence entre la conscience singulière et la conscience universelle, mais la conscience singulière est à soi immédiatement elle-même ce qui n'est que l'apparence de l'opposition, donc elle est conscience et volonté universelles. Cette dialectique immédiate constituera la base de la Terreur<sup>63</sup>.

La liberté absolue déclenche la Terreur où sont supprimées toutes les médiations de l'ordre social et la conscience singulière est immédiatement unie à la volonté universelle. La conscience singulière agit et crée un monde où elle ne fait rien de singulier, mais seulement des lois et des actions d'État. La froide universalité simple, inflexible, entraîne la dure rigidité de la Terreur. La Terreur ayant aboli les médiations sociales, c'est une conscience qui subsiste pour soi, et elle-même se prend comme un ob-jet unique. Elle n'a plus aucun autre contenu ou aucune autre possession, sinon qu'elle-même est seulement ce savoir de soi

---

<sup>63</sup> "Dire que la volonté a pouvoir sur le monde c'est affirmer qu'elle relève d'une universalité de principe. La question se pose alors de la relation entre cet universel et la singularité du sujet porteur. L'unité immédiate de ces deux déterminations - elle procède de la suppression de leur moyen terme, la particularité des masses ou états - la condamne à demeurer un devoir-être ; la Terreur prendra à la lettre cette non-réalisation, rejetant le singulier coupable de ne s'être pas identifié réellement à l'universel". *PdE*, Labarrière-Jarczyk. Note de bas de page, n° 1, p. 518.

comme sujet singulier absolument pur et libre, un être-là abstrait. C'est la rencontre du singulier et de l'universel dans leur abstraction, car ils sont immédiats et pourtant sans moyen terme médiatisant. "La relation donc de ces deux, étant donné qu'ils sont absolument pour soi de façon indivisible et ne peuvent donc céder au moyen terme aucune part au moyen de quoi ils se rattacheraient, est la négation pure totalement non-médiatisée ; et en fait la négation du singulier, comme étant, dans l'universel. L'œuvre et [l']acte uniques de la liberté universelle sont par conséquent la mort, et à la vérité une mort qui n'a aucune ampleur ni emplissage intérieurs ; car ce qui se trouve nié est le point non-empli du Soi absolument-libre ; elle est donc la mort la plus plate, la plus froide, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou [qu']une gorgée d'eau"<sup>64</sup>.

L'autoconscience abstraite de la Terreur abolit en soi toute différence et toute subsistance de la différence. Mais la liberté absolue est la volonté universelle égale à soi-même, qui contient en elle-même la négation et pourtant la force de se différencier. Ici, se développe de nouveau la différence effective, car la négativité pure, en la volonté universelle égale-à-soi, possède en elle-même l'élément de négation, autrement dit, le principe de la différenciation. La conscience de la volonté universelle possède, pourtant, la matière qu'elle peut convertir en contenu à travers la conscience singulière. Et ainsi se forme à nouveau l'organisation sociale - "les masses spirituelles" - qui réunit la multitude des consciences individuelles. "Celles-ci, qui ont éprouvé la crainte de leur maître absolu, la mort, acceptent à nouveau la négation et les différences, s'ordonnent sous des masses, et font retour à une œuvre partagée et bornée, mais par là à leur effectivité substantielle"<sup>65</sup>. Les interprétations de la Terreur se divisent. Il y a ceux qui affirment que la dialectique ou méthode de la figure du maître et l'esclave sont ici employées afin que l'individu, en passant par la peur de la mort dans la Terreur, se discipline, se cultive et ainsi engendre une nouvelle société, avec les corps intermédiaires, les institutions administratives, les "états". Ceux-ci sont réinstallés en tant qu'organisations privées ou publiques, que Napoléon Bonaparte

---

<sup>64</sup> PdE, p. 521.

<sup>65</sup> PdE, p. 523.

a contribué à réorganiser par son œuvre historique. Une autre lecture s'oppose à cette interprétation, qui semble suggérer que la Terreur pourrait avoir une signification positive ou bénéfique. Or, le jugement de Hegel est autre : c'est une aberration, totalement irrationnelle, qui manifeste l'abstraction initiale de certaine proclamation de la "liberté absolue".

L'expérience de la Terreur montre la conscience qui s'effectue comme une liberté absolue. La conscience singulière se lie immédiatement à la conscience universelle et l'opposition est seulement apparente, car chaque conscience est en-soi même l'immédiateté de sa volonté et la volonté de tous. L'individu est incorporé au tout directement sans qu'il puisse affirmer la différence de son opinion. La conscience qui se détermine comme liberté absolue laisse tomber la médiation intermédiaire qui lie l'individu singulier à la volonté universelle. Là est la base de l'instauration de la Terreur, car la conscience individuelle perdant son autonomie ne peut plus s'opposer à l'autre conscience. Les figures historiques de la conscience présentent un monde en processus de formation qui se détermine en structures sociales et qui aboutit finalement à l'institution de la sphère publique bourgeoise.

La liberté absolue en vérité c'est l'anéantissement de toute médiation des institutions particulières, ou des "masses substantielles" selon l'expression hégélienne. L'opinion est réprimée et sa logique est la résistance qui garde son potentiel de contradiction. Et du coup, au cœur même de la Terreur, la conscience reprend sa force de négation ; et, en passant par le chemin dialectique du maître et de l'esclave, l'individu sursumme cette expérience là et affirme l'installation proprement dite de la sphère publique bourgeoise, et en conséquence la constitution de l'opinion publique en son intérieur.

***d) La constitution de l'opinion publique au sein de la sphère publique bourgeoise***

Tout d'abord nous pouvons affirmer que la sphère publique bourgeoise est la sphère des personnes privées réunies en un public. Les personnes privées revendiquent une sphère publique réglementée par l'autorité, mais qui reste

autonome par rapport au pouvoir; la sphère publique, même en revendiquant son importance "publique", demeure toujours un domaine privé. L'institution de la sphère publique a pour finalité de garantir des mesures, des règles générales pour l'échange des marchandises et le travail social. L'opposition entre la sphère publique et le pouvoir est originale dans l'histoire et a comme marque distinctive l'usage public de la raison. En gros, le rapport du prince ou des seigneurs avec les différents états était réglé au moyen de contrats; ou bien c'était le roi qui jouait le rôle de médiateur entre les différents états. Le Tiers-État rompt avec cet équilibre des pouvoirs, car il n'a plus de pouvoir face aux autres états. La pratique de répartir l'autorité politique en limitant les droits féodaux - les "libertés" corporatives - n'est plus possible dès lors que la société repose sur une économie d'échange, car le pouvoir, qui dépend du droit privé, lequel garantit la propriété dans le mode de production capitaliste, est de nature apolitique. Les bourgeois sont des personnes privées, et en tant que tels ils n'exercent aucun pouvoir. Leurs exigences face au pouvoir ne sont pas pour revendiquer le partage de l'autorité, au contraire ils visent à changer la nature de la domination.

L'idée que le raisonnement public se fait de lui-même est commandée par les expériences d'ordre privé qui sont formées par la sphère subjective et intime de la famille restreinte. Le sens antique du domaine privé où étaient imposées la nécessité et les exigences de survie change dans la sphère privée. Ici, les contraintes et les rapports de dépendance propres au travail social, du moins en apparence, n'existent plus. Les échanges font éclater l'économie domestique, et peu à peu s'accroît la frontière entre la sphère familiale et le domaine social de la reproduction des moyens d'existence. Le processus de polarisation conduit à l'opposition à l'intérieur de la société même. "Le statut d'homme privé cumule les rôles de propriétaire de biens et de père de famille, celui de capitaliste et celui de pur et simple être humain. Le dédoublement de la sphère du privé à ce niveau supérieur de la sphère intime crée le fondement qui rend possible une identification de chacun des deux rôles sous l'intitulé commun du "domaine privé". C'est sur ce même fondement que prend également son essor la

compréhension politique que la sphère publique bourgeoise a d'elle-même"<sup>66</sup>.

La constitution de l'opinion publique au sein de la sphère publique est tout d'abord apolitique. L'opinion publique constitue le terrain d'exercice d'un raisonnement public qui fonctionne d'une façon close où les personnes privées analysent et critiquent entre elles les expériences personnelles qu'elles font au sein de leur nouvelle sphère privée. Au XVIII<sup>e</sup> siècle naissent aussi les intérêts qui commandent le raisonnement du public au sujet des nouveaux produits de la culture devenus accessibles dans les salles de lecture, les théâtres, les musées et les salles de concerts. Le produit de la culture prend une forme marchande et il devient objet de la discussion publique entre les personnes privées. La sphère publique littéraire n'est pas d'origine exclusivement bourgeoise, elle conserve une certaine continuité avec la sphère publique représentative jadis maintenue par la Cour. La spécificité bourgeoise appartenant aux classes moyennes cultivées est d'établir le raisonnement en relation avec le "grand monde". Dans la mesure où l'appareil d'État gagne son indépendance par rapport à la sphère où domine la personnalité du monarque, la ville devient le lieu privilégié et le contrepoids culturel de la Cour. La ville en s'opposant à la Cour représente pour la société bourgeoise le centre des activités économiques, mais aussi le centre culturel et politique où se définissent les prémisses de la sphère publique littéraire dont les institutions seront les cafés, les salons, les clubs. C'est dans ces institutions que les anciens aristocrates humanistes prennent contact avec les intellectuels bourgeois à travers leurs conversations en société. Ces conversations prennent de plus en plus une forme de critique publique, à tel point qu'elles amèneront la rupture avec l'ancienne sphère publique représentative de la Cour, pour entrer dans un nouvel espace public, qu'on appelle la sphère publique bourgeoise.

L'institution de la sphère publique en France commence au XVII<sup>e</sup> siècle par un public qui est constitué de lecteurs, de spectateurs et d'auditeurs en tant qu'ils sont les destinataires, les consommateurs et les critiques de l'art et de la littérature. Ce public se trouve à la fois dans la Cour et dans la "ville". En Angleterre comme sur le continent, la prépondérance de la "ville" se confirme par

---

<sup>66</sup> J. Habermas. *L'espace publique*, p. 39-40.

ses nouvelles institutions, à savoir les cafés - ceux-ci étaient trois mille à Londres à l'époque florissante, entre 1680 à 1730 - et les Salons qui s'installent en France entre la Régence et la Révolution. Ces institutions sont des centres où se développe la critique d'abord littéraire, puis d'ordre politique; et cela provoque peu à peu une sorte d'égalité entre les gens cultivés de la société aristocratique et les intellectuels provenant du milieu bourgeois. L'esprit, dans les Salons, n'est plus au service du mécénat, et "opinion" s'émancipe des liens de sa dépendance économique. Le Salon détient le monopole de la première "publication", de telle manière qu'une nouvelle œuvre devait d'abord recevoir l'assentiment de ce forum.

Dans l'Allemagne de la même époque, il n'existait pas de "ville" pour se substituer au caractère public représentatif qui existait dans les Cours, On y trouve les sociétés de convives érudits, les "Sprachgesellschaften" du XVII<sup>e</sup> siècle - sociétés de défense et de promotion de la langue allemande - qui, depuis, ont été remplacées par les "Sociétés allemandes". L'égalité sociale n'a été d'abord possible qu'à l'extérieur de l'État. La fusion des personnes privées en un public s'est réalisée en secret, anticipant ainsi la "publicité"<sup>67</sup> de la sphère publique. La pratique du secret à l'époque des Lumières est caractéristique des Loges maçonniques et aussi d'autres associations et sociétés. Au fur et à mesure que les sociétés secrètes font un usage pratique de leur raison publique, une sphère publique bourgeoise s'impose contre une sphère publique contrôlée par le pouvoir de la Cour. De l'autre côté, à l'opposé des sociétés secrètes, d'autres sociétés surgirent du milieu bourgeois et se développèrent, en associations ouvertes dont l'accès était facile et qui dispensait du cérémonial des rites maçonniques.

Les sociétés de convives, les Salons et les cafés ont comme finalité - sans regarder leurs différences, leur nature et leur public, ou le style de vie, les raisonnements et l'orientation de leurs principes - d'incarner la discussion permanente entre personnes privées en constituant les critères institutionnels communs suivants : a) L'exigence d'une politique d'égalité fondée sur la valeur de la personne contre le rituel des hiérarchies ; la parité sur la base de l'autorité des

---

<sup>67</sup> La lexie *publicité* – *Publizität* - est synonyme à la rigueur de sphère publique - *Öffentlichkeit* -, mais est différente de *publicité* - *Werbung* - au sens de réclames. Évidemment, nous employons *publicité* dans le premier sens.

arguments publics contre celle de la hiérarchie sociale signifiant l'égalité des personnes en tant que "simples êtres humains". Cette idée du public ne s'est pas effectuée, mais l'idée en tant que telle a été institutionnalisée et devient une revendication objective déterminante, b) La discussion est établie en tous les domaines dans la mesure où les œuvres littéraires et philosophiques, les œuvres d'art étaient produites et diffusées par le marché. Ces biens culturels en tant que marchandises deviennent en principe accessibles à tous. Ils cessèrent d'appartenir exclusivement à l'espace public de l'Église ou de la cour, et c'est précisément ce que signifient la perte de leur aura et la laïcisation de leur caractère autrefois sacré. Maintenant toutes les œuvres peuvent être discutées ouvertement dans ce nouveau public par le moyen du processus de marchandisation de l'information rationnelle, c) Le public, par principe, devient ouvert à toutes personnes privées, qu'ils soient des lecteurs, des auditeurs ou des spectateurs. Les questions des discussions sont publiques à cause de leur accessibilité, et la nouvelle forme de représentation s'appelle : la représentation bourgeoise.

Même si la formation scolaire primaire reste médiocre et le pouvoir d'achat insuffisant pour avoir accès au marché des biens culturels, il se forme de plus en plus un public sur le plan culturel qui fait apparaître une nouvelle classe sociale.

Dans les premières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'éditeur remplace le mécène, et il se charge de la diffusion des œuvres sur le marché. Le théâtre lui aussi est doté d'un public correspondant, au fur et à mesure que les théâtres des cours et des résidences royales deviennent publics.

Le public des concerts autrefois était attaché au service de la sphère publique structurée par la représentation. Par exemple la musique de circonstance est déterminée par sa fonction sociale de soutenir la méditation lors du service religieux ou la pompe des sociétés de cour. Les compositeurs étaient employés comme Maîtres de chapelles ou musiciens de cour. Les Collèges de musique sont les premiers lieux qui ont rompu avec cette situation de dépendance et ils deviennent des sociétés publiques de concert. L'entrée payante fait de ces concerts une marchandise en même temps qu'une musique sans finalité fonctionnelle. Le public se rassemble simplement pour entendre la musique. Comme les musiciens,



les peintres aussi se sont rendus indépendants des liens corporatifs de la cour et de l'Église et ce qui était artisanat devient "ars liberalis". Les musées ont institutionnalisé, comme les concerts et les théâtres, le jugement du profane sur l'art et la discussion devient le moyen de l'assimiler. La critique d'art se diffuse à travers plusieurs pamphlets. C'est au sein des institutions de la critique d'art, de la critique littéraire, théâtrale et musicale, que prend corps le jugement profane d'un public émancipé où surgissent aussi les "arbitres des arts" ; leur fonction est à la fois d'être les représentants du public et leurs pédagogues. Les revues, les correspondances manuscrites, les feuilles imprimées mensuelles ou hebdomadaires constituent la critique d'art journalistique.

Les journaux qui se caractérisent comme critique des arts et des productions culturelles sont institutionnalisés au XVIII<sup>e</sup> siècle. La philosophie, la littérature et l'art ne se conçoivent plus sans cette liaison étroite avec les différentes formes de critique. Et ce n'est que par le moyen d'une assimilation critique de la philosophie, de la littérature et de l'art que le public parvient à s'éclairer. Ainsi est mis en marche, définitivement, le processus vivant de "l'Aufklärung".

Les hebdomadaires moraux constituent un phénomène-clef. Ils sont intimement liés à la vie de café. Les hebdomadaires moraux anglais comme le "Tatler" - premier numéro en 1709 -, le "Spectator" et le "Guardian" se veulent moralisateurs de la vie public : ils parlent des œuvres de bienfaisance et des écoles pour les pauvres, proposent des améliorations du système d'éducation, incitent à l'esprit de tolérance et travaillent pour émanciper l'éthique bourgeoise par rapport à la théologie morale. Le public qui lit et commente ces articles s'y rencontre et manifeste la volonté d'émancipation propre des "Lumières"<sup>68</sup>.

L'institution de la sphère publique bourgeoise naît du grand public - les lecteurs, les spectateurs, les auditeurs - qui se forment peu à peu dans les cafés, les salons, les théâtres, les musées, les sociétés secrètes ou de langues, les collèges de musique, les institutions de critique d'art, de la littérature, du théâtre et de la musique, les revues, les correspondances manuscrites, les feuilles imprimées, les

---

<sup>68</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 47-53.

journaux, enfin les hebdomadaires moraux. C'est au sein des ces premières institutions de la sphère publique bourgeoise que se manifeste l'opinion publique qui prend une position critique par rapport à la cour. Bref, c'est l'expérience de "l'Aufklärung" où le public se prend lui-même pour thème de leurs discussions et les personnes privées font usage public de leur raison critique.

L'origine de la subjectivité spécifique des personnes privées est la sphère familiale régie par le patriarcat. La famille bourgeoise est l'institutionnalisation d'un domaine privé corrélatif du public. La famille se constitue un espace intérieur et un lieu d'émancipation psychologique, qui correspond à l'émancipation économique et politique. La sphère du cercle familial aimerait être indépendante, mais elle est dépendante vis-à-vis du monde du travail et des échanges ou de la sphère privée du marché. L'autonomie de la personne est fondée sur la jouissance de la propriété privée, qui est garantie par l'échange légal. L'indépendance du propriétaire correspond au sein de la famille à une libre représentation de soi-même par la personne. La famille bourgeoise a une conscience d'elle-même quasi spontanée, fondée par des individus libres et maintenue sans contrainte; elle se présente comme reposant sur la communauté d'affection qui unit durablement les deux époux; elle paraît protéger le libre développement de toutes les facultés qui caractérisent une personnalité cultivée. Ces trois moments: la libre volonté, la communauté d'affection et la culture se fondent en une conception du sentiment d'humanité qui doit être inhérente au genre humain et à son émancipation. L'idée de famille restreinte - la sphère d'intimité - entre en conflit avec les fonctions réelles assumées par la famille bourgeoise. Même si les individus se conçoivent indépendants, existe une contradiction entre la sphère intime de la famille restreinte et la sphère privée de l'activité économique. "Au sein des couches plus larges de la bourgeoisie, la sphère du public apparaît d'abord comme un prolongement et, simultanément, comme un complément de la sphère d'intimité familiale. La salle de séjour et le salon se trouvent sous le même toit. Et de même que le caractère privé de l'une renvoie au caractère public de l'autre, de même que la subjectivité de l'individu privé est dès le début corrélatrice d'une "Publicité", ces deux dimensions se

trouvent réunies par la littérature en tant que fiction"<sup>69</sup>. La réunion se fait d'un côté par le lecteur qui s'identifie avec les relations privées que la littérature esquisse. Il identifie son expérience de l'intimité réelle avec l'intimité fictionnelle. D'un autre côté, l'intimité et la subjectivité, d'emblée médiatisées par la littérature, sont devenues la littérature d'un large public de lecteurs. Les personnes privées qui forment le public discutent publiquement de leurs lectures, et à travers la discussion se développe la raison publique. Les bibliothèques publiques, les clubs de lecteurs, les cercles de lecture surgissent partout. Ces institutions permettent aux classes bourgeoises de faire de la lecture des romans une habitude.

Les couches bourgeoises incarnent la conscience publique qui correspond, tout d'abord, à un usage littéraire de la raison. La subjectivité qui a son origine dans l'intimité familiale communique avec la conscience publique littéraire, et celle-ci a permis la création de la sphère publique politique. Le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité. La conscience publique littéraire exerce une critique contre le pouvoir de l'État. L'apparition de l'opinion publique entre en conflit avec le pouvoir, et cela provoque un déplacement de la notion de sphère publique, au sens moderne, par rapport à sa conception antique. Les tâches politiques d'une communauté de citoyens agissant solidairement - la juridiction interne et l'autonomie par rapport au monde extérieur - deviennent des nécessités de caractère civil - protection de l'échange - d'une société qui fait un usage public de sa raison. La fonction politique de la sphère publique bourgeoise est d'assurer le contrôle de la société civile, par opposition à la "res publica". La nouvelle sphère publique bourgeoise est en même temps privée et critique, car elle est formée par les personnes privées et s'oppose à l'autorité de la monarchie. Cette dimension critique de la sphère publique s'était déjà développée à l'occasion des débats sur la Constitution et le principe du pouvoir absolu. La littérature défend la pratique du secret pour affirmer la souveraineté du prince - les secrets d'État, "arcana imperii" -, comme le catalogue des pratiques secrètes élaborées par Machiavel afin de conserver la domination face au peuple considéré comme mineur. C'est à cette

---

<sup>69</sup> *Id, op.cit.*, p. 60.

pratique du secret que s'oppose le principe de publicité". La discussion était de savoir si la loi devait dépendre de l'arbitraire du prince ou si les ordres de ce dernier seraient recevables à condition d'avoir pour arrière-plan une Constitution. La tradition de la philosophie sociale et politique - Hobbes, Montesquieu, Locke - a défendu la nécessité des lois fixées et établies, promulguées et connues du peuple et non imposées par décrets improvisés par le détenteur du pouvoir législatif ou du pouvoir d'État. "La revendication polémique de ce type de rationalité dirigée contre la pratique du secret propre à la domination du prince s'est historiquement développée en liaison avec l'usage public que les personnes privées faisaient du raisonnement. De même que la pratique du secret sert la conservation d'un pouvoir fondé sur l'arbitraire - "voluntas" - la "Publicité" est au service d'une législation qui cherche à s'imposer en prenant pour base la raison - "ratio"- . Locke déjà relie la loi rendue publique à un consensus unanime, et Montesquieu la réfère purement et simplement à la *raison humaine* [...]. Une conscience politique se développe au sein de la sphère publique bourgeoise et elle formule, face au pouvoir absolu, l'exigence et la notion de lois abstraites et générales, en apprenant ainsi à s'affirmer enfin elle-même, en tant qu'opinion publique, comme l'unique source légitime de ces lois"<sup>70</sup>.

Le bourgeois fait un usage public de la raison à partir des règles considérées comme universelles afin d'assurer la garantie de l'individu ; des règles objectives pour permettre le développement de la subjectivité ; et des règles abstraites afin de protéger son monde privé concret. L'opinion publique reposait sur la force du meilleur argument. La sphère publique politique orientée selon la catégorie de norme légale est légitimée par l'opinion publique littéraire. En vérité la sphère publique politique est ancrée sur la conscience publique littéraire. Et les deux forment une opinion publique constituée de personnes privées. L'autonomie de celles-ci repose sur la propriété privée de la famille bourgeoise, qui cherche à réaliser la subjectivité humaine à travers l'amour, la liberté et la culture.

La sphère du marché est la sphère privée, et la sphère de la famille est le noyau de la sphère privée en tant que sphère d'intimité. L'homme privé qui est en

---

<sup>70</sup> Id., *op. cit.*, p. 63.

même temps le bourgeois représente deux personnes en une : propriétaire de biens et des personnes autant qu'homme. L'ambivalence de la sphère privée - bourgeois et homme - caractérise également la sphère publique : les personnes privées usent de leur subjectivité à travers une raison publique littéraire, et en même temps les personnes privées sont des propriétaires qui raisonnent et règlent leurs affaires privées. La sphère publique bourgeoise repose sur l'identité fictive des deux rôles joués par les personnes privées constituant le public: le rôle de propriétaire et celui de pur et simple être humain. Une identification des deux publics, celui des propriétaires et celui des êtres humains, s'opère qui caractérise le statut social des bourgeois: la propriété et la culture. L'opinion publique joue un rôle important dans ce contexte où la société bourgeoise s'émancipe de la réglementation mercantile et du régime absolutiste. La société bourgeoise utilise le principe de "publicité" - "Öffentlichkeit", publicité dans le sens de "öffentlich", public – dans la sphère publique politiquement orientée contre les autorités établies, de telle façon que l'émancipation politique peut être identifiée à l'émancipation de l'homme <sup>71</sup>. L'individu émancipé est un esprit certain de soi-même, qui se représente une vision morale du monde. Cette vision morale correspond à une conscience morale de l'individu privé dans le parcours phénoménologique de l'expérience de la conscience.

#### **e) De la "nichée de contradictions" kantienne à l'action morale du bourgeois**

La critique adressée à la conception morale kantienne est traitée dans la "vision morale du monde" que Hegel aime qualifier de "nichée de contradictions", d'ailleurs c'est la reprise d'un mot de Kant lui-même. Avant de l'analyser il faut présenter le principe kantien de la "publicité" et le lien qu'il établit entre la politique et la morale.

Le principe kantien de la "publicité", qui fonde l'idée de la sphère publique bourgeoise, est élaboré dans sa philosophie du droit, de la morale et de l'histoire. Les personnes privées qui usaient publiquement de leur raison contre le pouvoir

---

<sup>71</sup> Id, *op. cit.*. p. 64-66.

absolutiste, ont conçu l'opinion publique comme la volonté de rationaliser la politique au nom de la morale. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la tradition aristotélicienne d'une philosophie de la politique trouve son achèvement dans la philosophie morale. C'est Kant lui-même qui écrit dans "Projet de Paix perpétuelle": "La vraie politique ne peut faire aucun pas sans rendre d'abord hommage à la morale; et bien qu'en soi la politique fût un art difficile, ce n'en est pas un cependant que de la réunir à la morale, car celle-ci tranche le nœud que la politique ne peut trancher dès qu'elles sont en conflit"<sup>72</sup>. Dans ce même livre, Kant reprend deux des postulats de sa "Doctrine du Droit": a) la Constitution civile de tout État doit être républicaine ; b) et les relations entre États, dans le cadre d'une fédération cosmopolite, doivent être pacifiques. L'idée est celle d'un ordre juste visant à garantir la liberté civile et la paix à l'intérieur des États. Les rapports juridiques excluent la domination pour instaurer une forme de contrainte réciproque, respectant la liberté de chacun à partir des lois universelles, lesquelles ont leur origine dans la raison pratique.

Hobbes lui pensait la paix - la fin de la guerre de religion - à partir du pouvoir absolu du prince. Pour la personne du monarque, toutes les règles de l'éthique sont de simples opinions, sans conséquence du point de vue politique. Deux siècles plus tard, Kant réhabilite la morale en disant que toute législation d'un État doit être moralement soumise au contrôle de la loi de la raison pratique. Les personnes privées, qui sont les supports de la société civile, sont déjà constituées en public et ont déjà institué la sphère publique avec sa fonction politique d'être la médiatrice entre l'État et la société. "C'est pourquoi la "Publicité" chez Kant doit être comprise comme ce principe qui représente la seule instance capable de garantir l'unité de la politique et de la morale. Pour Kant, "l'Öffentlichkeit" est le principe qui commande le régime du droit, et c'est avant tout la méthode de "Aufklärung"<sup>73</sup>. L' "Aufklärung" est l'émancipation de l'humanité par rapport à son état de minorité et cela veut dire être capable de penser par soi-même et de penser publiquement. "Il est donc difficile pour chaque individu pris isolément de sortir de cette condition de "mineur" qui est devenue

---

<sup>72</sup> E. Kant. *Projet de Paix Perpétuelle*. Paris, Vrin, 1992, p. 74.

<sup>73</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 114.

pour lui comme une seconde nature [...]. Mais qu'un public s'éclaire lui-même, rentre davantage dans le domaine du possible: c'est même, pour peu qu'on lui en laisse la liberté, presque inévitable"<sup>74</sup>. "L'Aufklärung" est l'usage public de la raison, qui, selon Kant et les Encyclopédistes, est d'emblée réservée aux "savants". Cependant, la "publicité" ne se trouve pas seulement au milieu des savants. Elle concerne tous ceux qui font usage public de leur raison, à condition de sortir des limites de leur sphère privée : "L'usage public de notre propre raison doit toujours être libre, et lui seul peut amener les lumières parmi les hommes; mais son usage privé peut être très sévèrement limité sans pour cela empêcher sensiblement le progrès des lumières"<sup>75</sup>. Et Kant ajoute : "Tout homme est appelé à être un "publiciste" qui, "par ses écrits s'adresse au public proprement dit, c'est-à-dire au monde"<sup>76</sup>. Le "monde" c'est le public des lecteurs. Il était à l'époque largement développé au sein des classes bourgeoises.

Les personnes se transforment en public des "citoyens" quand il s'agit de débattre des questions qui touchent la "res publica". L'origine empirique des lois est le "consensus public" des personnes qui font usage de leur raison. Kant qualifie de "publiques" les lois qui émanent d'une volonté publique. Ainsi le principe de la souveraineté populaire ne peut être réalisé qu'à condition qu'il soit fait un usage public de la raison. Dans la "Critique de la Raison pure", Kant attribue au consensus public des personnes le rôle de contrôle pragmatique au service de la vérité : "La pierre de touche grâce à laquelle nous distinguons si la croyance est une conviction ou simplement une persuasion est donc extérieure, et consiste dans la possibilité de communiquer sa croyance et de la trouver valable pour la raison de tout homme"<sup>77</sup>. Les actions politiques et les actions qui touchent au droit d'autrui ne peuvent être en accord avec le droit et la morale que dans la mesure où leurs maximes sont justiciables par la "publicité". Toutes les actions politiques doivent être ramenées aux lois qui les fondent, lesquelles ont dû être acceptées par l'opinion publique comme lois universelles et rationnelles. Dans le cadre d'un régime où tout obéit à des normes, le règne des lois juridiques se

<sup>74</sup> E. Kant. *Réponse à la question : "Qu'est-ce que l'Aufklärung"* Paris, Aubier, 1947, p. 84.

<sup>75</sup> Id., *op. cit.*, p. 85.

<sup>76</sup> Id., *op. cit.*, p. 87.

<sup>77</sup> Id., *Critique de la Raison pure*. Paris, PUF, 1993, p. 551-552.

substitue à la loi naturelle de la domination, et la politique devient essentiellement une morale. Tant qu'un tel régime n'est pas réalisé, l'unité de la politique et de la morale est garantie par la "publicité", par le progrès positif de l'espèce humaine et une amélioration constante des constitutions politiques. Sur le plan de la philosophie de l'histoire, Kant croit que ce progrès résulte de la pure et simple contrainte imposée par la nature.

La nature utilise les antagonismes de la société, les luttes et les guerres entre les peuples, pour développer toutes les dispositions naturelles de l'humanité en une société civile régie universellement par le droit. Par rapport à la société civile, Kant laisse à l'autonomie privée le soin de régler le régime de la libre concurrence entre les propriétaires. Seuls les propriétaires ont accès au public, car leur autonomie se fonde dans la sphère des échanges et va donc de pair avec un intérêt à maintenir cette sphère dans son statut de sphère privée. Les salariés sont contraints d'échanger leur force de travail, la seule propriété qu'ils possèdent, tandis que les échanges entre propriétaires ont pour objet les marchandises qui leur appartiennent. Les propriétaires sont donc les seuls à être leur propre maître, eux seuls peuvent être habilités à exercer le droit de vote, autrement dit, à faire de leur raison un usage public. Cette ségrégation s'accorde avec le principe de "publicité" à condition que les chances d'acquérir des biens restent égales au sein de la sphère privée réglée par une libre concurrence efficace. Les non propriétaires sont exclus du public qui fait un usage politique de sa raison. Ils ne sont, donc pas considérés comme citoyens, mais ils pourraient un jour le devenir grâce à leur talent, à leur travail voire à la chance. Jusqu'à ce qu'ils changent de statut, ils sont des personnes simplement "protégées", donc bénéficiaires de la protection des lois, sans avoir eux-mêmes le droit de les créer.

Kant pense comme les libéraux, qui imaginaient que la société civile devenant une sphère privée les conditions sociales de cette égalité des chances apparaîtraient d'elles-mêmes pour former la base naturelle d'un ordre légal et d'une sphère publique capable d'assumer des fonctions politiques. "La fiction d'une justice immanente au marché réglé par la libre concurrence permet d'accréditer l'idée selon laquelle le bourgeois et l'homme, les propriétaires avec leurs intérêts et des simples individus jouissant d'une certaine autonomie



pouvaient être mis sur un même pied d'égalité"<sup>78</sup> Le rapport qui existe entre la sphère privée et la sphère publique se réalise à travers le bourgeois qui se dédouble à la fois sous la forme de l'homme dépourvu d'intérêts égoïstes et du citoyen membre de l'État.

La décision politique du pouvoir doit prendre en compte le principe de "publicité" - l'intérêt général du public -, afin d'influencer la volonté de tous sans perdre de vue les principes de la moralité et le bien-être de la société civile.

Selon J. Habermas, la philosophie politique de Kant permet deux interprétations différentes à partir de sa notion d'idéal, qui est l'idée exerçant une fonction normative. Comme l'idée donne la règle, ainsi l'idéal sert de prototype à la détermination d'une copie. C'est le seul moyen que nous avons de juger nos actions. La première version est l'officielle et utilise l'hypothèse d'un ordre cosmopolite qui émane de la seule nécessité naturelle ; une fois admise cette idée, la doctrine du droit peut déduire les actions politiques de la même manière que les actions morales. Le règne des lois y est garanti par la "publicité", autrement dit, par une sphère publique qui suppose la base naturelle de l'ordre légal.

La deuxième version, considérée comme officieuse, part de l'idée que, pour instaurer l'ordre légal, il faut exercer la violence politique. L'ordre cosmopolite émane d'une nécessité naturelle, mais avant tout d'une politique qui repose sur la morale. La politique exige la création des lois, une volonté collective et unanime à poursuivre l'intérêt général public, donc garanti aussi par la "publicité". Ici, la sphère publique est médiatrice de la politique et de la morale. Elle doit faire apparaître l'unité intelligible des buts empiriques de tous, et faire en sorte que la légalité y procède de la moralité. Dans cette version, la philosophie de l'histoire devra prendre en charge la conduite du public, car elle est la propédeutique de l'ordre légal en réalisant l'accord des lois de la raison avec les exigences du bien-être, bref, elle doit devenir opinion publique.

La notion de "publicité" dans le système kantien peut s'appuyer sur l'hypothèse sociologique d'un modèle libéral de la sphère publique - le rapport classique "bourgeois-homme-citoyen" - et sur cette société civile qui constituerait un ordre naturel convertissant les "vices privés" en "vertus politiques" - "private

---

<sup>78</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 120.

vices, public benefits" ou "private vices, public virtues" -. C'est à partir du système kantien politique qu'il faut penser l'idée d'une sphère publique bourgeoise directement liée à l'hypothèse d'un fondement naturel de l'ordre légal.

Hegel va d'emblée contester l'idée que la société civile puisse un jour devenir réellement un ordre naturel tel que l'a défini Kant. Étant donné que la société civile est le fondement naturel de l'ordre légal, la sphère privée des échanges et du travail menace de succomber sous les conflits qui lui sont immanents. Cela, selon Hegel, interdit que la sphère publique puisse être le principe d'une médiation de la politique et de la morale<sup>79</sup>

Dans la *Phénoménologie*, où il traite de figures de l'esprit, le sujet singulier ne s'affirme pas en-soi dans le monde éthique grec. Il est comme une ombre qui a seulement une existence subjective restreinte dans la famille. Dans l'état de droit romain le sujet devient une personne du droit. Puis, celle-ci dans l'esprit aliéné de soi conquiert l'effectivité, autrement dit, elle devient propriétaire de richesse et de biens culturels : "Le mouvement du monde de la culture et de la foi sursumme cette abstraction de la personne, et, par l'aliénation achevée, par l'abstraction suprême, la substance pour le Soi de l'esprit parvient à la volonté universelle, et finalement à sa propriété" <sup>80</sup> . Désormais, l'autoconscience est "l'esprit certain de soi-même", dit Hegel, car l'opposition entre certitude et vérité - sujet et objet - est dépassée dans la conscience qui sait son essence comme pure liberté. Dans les trois déterminations de l'esprit, la première détermination est immédiate - l'éthicité -, la deuxième est une aliénation contradictoire - la culture - et finalement la troisième c'est le sujet autocertain dans sa conscience individuelle - la moralité. L'autoconscience morale sait immédiatement le devoir comme son essence. Hegel critique les postulats de la philosophie morale de Kant, car à ses yeux, le postulat kantien est purement formel, tandis que pour lui la conscience morale implique un passage à l'acte. La vision morale du monde kantien telle qu'elle est conçue dans les postulats de la raison pratique est aussi pour lui dualiste, puisque la conscience projette son idéal, l'unité de l'effectivité et de la moralité, hors de soi. L'unité que Kant postule est seulement une unité

<sup>79</sup> J. Habermas. *op. cit.* p. 121-126.

<sup>80</sup> *FdE*, p.526.

représentée, et non pas actualisée ou effectuée. Le même jeu contradictoire qui fait celui de la conscience malheureuse est ici présent dans la conscience de soi morale.

Hegel prétend montrer les contradictions dans la vision morale du monde. Ce que Kant n'a pas fait, car le postulat de l'harmonie de la moralité et de l'effectivité ou nature en général, est une "nichée de contradictions". La conscience morale déplace toujours son contenu dans une représentation contradictoire, et son agir n'est pas sérieux. Les postulats kantien ne sont pas suffisants pour une vision morale du monde comprise dans le double sens de pureté et d'effectivité. La conscience morale fait retour à soi pour puiser en elle-même la reconstitution d'une unité au profit de l'intériorité subjective. Le lieu de la moralité est désormais le sujet moral certain de soi.

La section qui traite de l'esprit dans la *Phénoménologie* est l'entrée de la réalité spirituelle du sujet en et pour soi. "C'est seulement dans la certitude-morale qu'elle - [la Chose même] - est sujet qui a posé en lui tous les moments de la conscience, et pour lequel tous ces moments, substantialité en général, être-là extérieur et essence du penser, sont contenus dans cette certitude de soi-même. Substantialité en général, la Chose même l'a dans l'Éthicité, être-là extérieur dans la Culture, essentialité se sachant soi-même du penser dans la Moralité, et dans la Certitude-morale elle est le sujet qui sait ces moments en lui-même. Si la conscience honnête ne saisit toujours que la Chose même vide, la certitude-morale par contre la gagne dans son empiement, qu'elle lui donne par soi. Elle est cette puissance du fait qu'elle sait les moments de la conscience comme moments, et, comme leur essence négative, les domine"<sup>81</sup>.

La section de l'esprit englobe ces trois types de sujets qui correspondent aux trois moments du développement de l'esprit : a) Le sujet qui s'identifie avec la sphère publique de la cité grecque de manière immédiate. L'unité immédiate du monde éthique culminera en l'opposition de l'individu immédiatement lié à l'État dans la personne abstraite de l'état de droit; b) Le sujet aliéné de soi montre l'individu comme Je actif, celui qui dans la société bourgeoise se pose et se libère.

---

<sup>81</sup> PdE, p.556.

Le sujet actif comme producteur, c'est "l'homo faber" qui produit et fait l'histoire et qui est convaincu qu'on ne peut connaître que ce qu'on a produit<sup>82</sup>. Le sujet bourgeois de la société capitaliste, en s'aliénant, pose la sphère publique d'abord littéraire et puis la sphère publique politique ; du sein de celle-ci sort l'opinion publique comme l'émancipation de la société et du sujet bourgeois qui arrive jusqu'à l'extrémité dans le sujet de la liberté absolue, c) Enfin, le sujet moral bourgeois réalise la "réconciliation" en sursumant les contradictions de la personne du droit abstrait, de la volonté universelle terrifiante et du sujet du "devoir-être" moral. Le sujet moral est maintenant autocertain de réunir en soi l'universalité publique et la singularité privée comme certitude dans l'action morale. La sphère publique institutionnalisée et le langage de l'opinion publique sont réunis dans l'action morale du sujet moderne, comme conscience publique morale de l'individu privé.

La finalité de cette dialectique de l'esprit certain de soi-même veut être le dépassement de la doctrine morale kantienne et représenter une évolution dans l'idéalisme allemand. "La belle âme" est une figure de conscience de l'idéalisme romantique allemand enfermée dans la pure intériorité ineffective; et "le mal et son pardon" montre que la conscience morale n'a plus son essence au delà d'elle-même, mais possède la certitude immédiate dans le sujet en unissant l'individuel et l'universel. C'est la réconciliation spirituelle du singulier et de l'universel dans la figure "du mal et son pardon". La conscience morale trouve la résolution de ces contradictions en agissant dans l'histoire. Cette partie développe dans un premier moment la prédominance de la singularité du sujet certain de soi-même ; puis la prédominance de l'universalité abstraite avec la figure de "la belle âme" qui se refuse à l'action ; et finalement la réconciliation dialectique de la singularité et de l'universalité dans la figure "du mal et son pardon".

La *certitude-morale* - "Gewissen" -, tout d'abord, se manifeste sous la forme de la conviction. C'est la certitude du contenu singulier, qui accompagne l'action. L'action singulière, une fois reconnue par les autres, détermine le moment formel du devoir par l'action. La conviction privée devient, avec la

---

<sup>82</sup> Ernst Bloch. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel.*, Paris, Ed. Gallimard, 1977, p. 56-63.

reconnaissance de la société, une action morale publique. La conscience morale sait que le devoir pur est vide, et le savoir de cette vacuité est la conviction, qui maintenant accompagne le contenu positif de l'action. Le problème c'est que la conviction peut accompagner n'importe quel contenu arbitraire. Le sujet connaît sa propre conviction et ce connaître est l' "ipséité" de tous, l'élément commun à toutes les consciences. Or, c'est cette intériorité commune, pourtant universelle, qui s'exprimera dans le langage. Celui-ci a comme fonction d'universaliser la conviction singulière. Cela est illustré par les romans de l'époque - par exemple, la "Nouvelle Héloïse" et "Les Confessions" de J.-J. Rousseau ou encore "Pamela" de Richardson - qui parviennent à identifier la subjectivité du lecteur - la conviction individuelle - avec l'universalité du grand public des lecteurs. Ainsi les personnes privées qui forment le public partagent entre elles leurs convictions et sont reconnues dans leur opinion publique.

La *belle âme* - "Die schone Seele" - préserve son universalité en contemplant sa pureté universelle, exprimée dans le langage, mais en se refusant à agir, car selon elle l'action limiterait sa "dolce vita". "Il lui manque [la belle âme] la force de l'extériorisation, la force de se faire chose et de supporter l'être. Elle vit dans l'angoisse de souiller par opération et être-là la splendeur de son intérieur, et, pour conserver la pureté de son cœur, elle fuit le contact de l'effectivité, et perdure dans la langueur entêtée qui lui fait renoncer à son Soi aiguïté jusqu'à l'ultime abstraction, et [renoncer] à se donner substantialité ou à transformer son penser en être, et à se confier à la différence absolue [...] une belle âme malheureuse, elle s'éteint peu à peu dans soi, et s'évanouit comme une vapeur sans figure qui se dissout dans l'air"<sup>83</sup>. Hegel expose avec les deux figures ci-dessus - "la certitude-morale" et "la belle âme" - la contradiction du sujet moral bourgeois qui, en agissant, s'aliène et court le risque de se perdre comme conscience singulière dans un type d'action qui manque de sens et de contenu, car elle n'est validée que par une conviction particulière. Inversement, le sujet moderne peut tomber dans une action opposée, en s'enfermant dans sa conscience pleine de pensée universelle, mais il est incapable de sortir de soi par peur de perdre ses convictions, s'il devait

---

<sup>83</sup> PdE, p. 569.

s'aliéner dans le monde.

Avec la dernière figure de cette section de l'esprit, *le mal et son pardon* - "Das Böse und seine Verzeihung" -, Hegel veut dépasser la contradiction entre les deux figures antérieures et faire en sorte que le monde comme action et la belle âme contemplative, ou la singularité de l'agir et l'universalité abstraite, soient réconciliés. Pour commencer il introduit l'opposition entre le Bien - l'universel - et le Mal - le singulier - qui va devenir la contradiction entre la "conscience agissante" et la "conscience jugeante". Dans cette dialectique, c'est la "conscience jugeante" qui va se révéler comme le mal et comme hypocrite, car elle parle au lieu d'agir, et juge l'action comme le mal au lieu de découvrir en elle le côté universel qui s'y trouve aussi présent. "Il n'est pas de héros pour le valet de chambre; non pourtant parce que celui-là n'[est] pas un héros, mais parce que celui-ci - est le valet de chambre, avec qui celui-là n'a pas à faire comme héros, mais comme qui mange, boit, se vêt, en somme dans la singularité du besoin et de la représentation. Ainsi n'y a-t-il pour l'acte de juger aucune opération dans laquelle il ne puisse op-poser l'aspect de la singularité de l'individualité à l'aspect universel de l'opération, et, face à qui opéra, faire le valet de chambre de la moralité"<sup>84</sup>. La fameuse phrase, "qu'il n'existe pas de héros pour son valet de chambre", qui, selon les interprètes, est attribuée à Napoléon, montre l'homme privé dans sa singularité du besoin immédiat - représenté par le valet de chambre - encore attaché au domaine privé de la subjectivité familiale ou de la société civile en tant que domaine de l'échange des marchandises et du travail. En ce domaine, l'individu reste pris par l'immédiateté de l'homme privé et de ses besoins - le manger, le boire, s'habiller. Tandis que le héros, qui représente déjà la sphère publique ou le côté universel du sujet bourgeois, est le sujet qui s'oppose à la singularité de l'individualité et, par l'action publique, affirme son universalité. Le héros est l'incarnation réconciliée de l'action privée et publique. L'agir moral de la société bourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle vit cette contradiction: le domaine privé du valet de chambre ou l'espace public de la Cour. Hegel trouve la réconciliation dans le héros, qu'on peut, ici, interpréter comme étant le sujet bourgeois, et en

---

<sup>84</sup> PdE, p. 575.

même temps le citoyen en tant qu'il est membre de l'État. Le "bourgeois-citoyen" agit à la fois comme valet de chambre dans le domaine privé de l'intimité de sa famille ou de la société civile et comme citoyen dans la sphère publique littéraire et politique. Le sujet bourgeois sait qu'il réalise à travers son action morale la réconciliation de son essence universelle et de son essence singulière. "Le pardon qu'elle [la conscience universelle] laisse revenir à la première est la renonciation à soi, à son essence ineffective, qu'elle met sur le même plan que cette autre qui était opérer effectif, et reconnaît comme bon ce qui, de par la détermination que l'opérer reçut dans la pensée, se trouva nommé mal, ou plutôt laisse aller cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant étant-pour-soi, tout comme l'autre [laisse aller] le déterminer étant-pour-soi de l'opération. Le mot de la réconciliation est l'esprit étant-là, qui intuitionne le pur savoir de soi-même comme essence universelle dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme singularité étant absolument dans soi - un reconnaître réciproque qui est l'esprit absolu"<sup>85</sup>. Le sujet bourgeois est reconnu comme singulier en la sphère de la société et dans l'intimité familiale, et en même temps il est reconnu comme universel dans la sphère publique. Cette double reconnaissance est l'identité entre le Je et le Nous qui est accomplie dans le sujet bourgeois<sup>86</sup>.

Chez Kant, la notion de "publicité" joue un rôle de médiation entre la politique et la morale. La morale kantienne est durement critiquée par Hegel qui lui reproche d'avoir élaboré des postulats moraux formels et par conséquent dualistes et ineffectifs<sup>87</sup>. Sa vision morale du monde est un "devoir-être" qui entraîne un déplacement toujours en un au-delà, et que Hegel l'appelle une mauvaise infinitude. L'agir moral n'est jamais effectif, car il souffre d'un formalisme contradictoire entre le pur devoir et la nature en tant que telle. Hegel résout cette contradiction formelle dans la figure du mal et son pardon, où l'agir moral devient effectif dans le sujet "bourgeois-citoyen". L'agir moral du sujet

---

<sup>85</sup> PdE.p. 579.

<sup>86</sup> PdE, traduction de Labarrière-Jarczyk. Cf. les notes de bas de page sur "la certitude-morale, la belle âme et son pardon" : p. 549-581; Cf. PdE, t. II, traduction de Jean Hyppolite. Notes de bas de page n° 1 à 73; p. 142-177.

<sup>87</sup> Jean-François Kervégan. *Le problème de la fondation de l'Éthique: Kant, Hegel*. Revue de Métaphysique et Morale. n° 1, Paris, Armand Colin Éditeur, 1990.

bourgeois effectue la réconciliation entre le privé et le public. La "publicité" kantienne reste un "devoir-être" entre la politique et la morale, tandis que pour Hegel la "publicité" devient une conscience dialectique.

**f) Le principe de "publicité" et la conscience dialectique**

Les jugements des personnes privées dans l'usage public de leur raison développent selon Kant "l'accord public". Hegel nomme déjà cela l'opinion publique : "L'élément constitué par les états a pour destination de faire que les intérêts généraux ne soient plus seulement en soi, mais existent pour eux-mêmes, c'est-à-dire que le moment de la liberté subjective formelle, la conscience publique en tant qu'universalité empirique des vues et des pensées du plus grand nombre vienne à l'existence"<sup>88</sup>. La définition de l'opinion publique que Hegel donne au paragraphe 316 de la *Philosophie du Droit* est très proche de celle-là. L'explication de ce même paragraphe ne s'écarte pas de l'idée de l'époque sur ce que doit être la fonction de la sphère publique, c'est-à-dire la rationalisation de la domination : "Ce qui de nos jours doit être pris en compte ne peut plus être imposé par la force, ni davantage par l'habitude ou la coutume, mais doit être admis par l'examen et justifié par des arguments". Il sait que le principe du monde moderne exige la légitimation à travers l'opinion publique.

Kant, conformément à ce qu'on a vu, conçoit la "publicité" comme la pierre de touche de la vérité, car la croyance à partir de la "publicité" peut faire la preuve qu'elle est en accord avec la raison de chaque individu. Hegel donne aussi de l'importance à l'opinion publique, quand il dit qu'une chose est ce que chacun s'imagine en privé, chez lui, auprès de sa femme ou en compagnie de ses amis, mais tout autre chose est ce qui se passe au sein d'assemblées nombreuses où des esprits judicieux sont en présence. L'opinion publique, selon Hegel, n'est pas une pierre de touche de la vérité, car elle est une contradiction qui contient en même temps la contingence et la nécessité mélangées en soi. D'où l'impossibilité de puiser en elle un critère de vérité. L'usage public de la raison déborde la

---

<sup>88</sup> *PhD*, § 301.



manifestation purement phénoménale. La science dépasse le domaine de l'opinion publique, chez Hegel: "Les sciences, par contre, quand elles sont, du moins, des sciences véritables, ne se situent pas sur le terrain des opinions et des vues subjectives. Leur mode d'exposition ne consiste pas non plus dans l'art des tournures, des allusions, des demi-mots, des sous-entendus, mais dans une expression sans équivoque, précise, sincère de la signification et de la portée du contenu. C'est pourquoi elles ne rentrent pas dans la catégorie de ce qui constitue l'opinion publique"<sup>89</sup>.

La *théorie hégélienne de l'opinion publique* est liée au concept de société civile. Celle-ci est pleine de contradictions, et souvent n'arrive pas à résoudre ses problèmes. C'est pour cela que Hegel a mis à bas la fiction du libéralisme sur l'opinion publique. Le libéralisme se représentait l'idée d'une opinion publique comme étant la pure et simple raison. Hegel dit que cela n'est pas vrai, et montre les graves failles qui menacent la société civile. Ainsi : elle ne supprime pas l'inégalité des hommes posée par la nature, au contraire, elle l'élève au rang d'inégalité des aptitudes, de la fortune, et même de la culture intellectuelle et morale <sup>90</sup>. La société, d'un côté, réalise l'universalisation de la solidarité des hommes par leurs besoins et par les techniques, et d'autre part, par le morcellement et la limitation du travail particulier, leur dépendance et leur détresse. Le diagnostic montre un conflit d'intérêts qui discrédite l'intérêt commun prétendu universel par les propriétaires. Bref, l'intérêt commun n'est rien de plus que l'intérêt particulier. Selon l'idée bourgeoise, la vérité de l'opinion publique est la manifestation des personnes privées rassemblées en un public. Mais, cela n'a pas de fondement, dit Hegel, car l'opinion publique dans son immédiateté est simplement l'opinion subjective de la masse - cf. ci-dessous 2.1.1: "La masse et la détermination immédiate de l'individu".

La conception contradictoire de l'opinion publique est la conséquence de la désorganisation de la société civile. L'État ne peut pas être confondu avec la société civile. L'État bourgeois, lui, risque d'être confondu avec la société civile, car il doit permettre aux personnes privées de convertir la domination en raison,

---

<sup>89</sup> *PhD*, §319 Rem., p. 321.

<sup>90</sup> *PhD*, § 200.

selon les critères de leur opinion publique. Le système contradictoire des besoins est polarisé en intérêts particuliers, à tel point qu'une sphère publique des personnes privées, même en faisant l'usage politique de leur raison, conduirait à la formation de simples opinions, traduisant des volontés inorganiques et massives dirigées contre l'État organique lui-même<sup>91</sup>. Pour éviter de tels affrontements et l'explosion de la société civile, il faut instaurer des liens corporatifs à son intérieur. Hegel prend ainsi ses distances par rapport au libéralisme. Il introduit dans le concept de société civile des correctifs corporatifs afin de limiter la sphère privée, de telle manière que le concept de sphère publique ne correspond plus, chez lui, à la définition qu'en donne la théorie libérale.

L'opinion publique, selon sa tendance universelle et véritable, se manifeste sous la forme de bon sens humain et de préjugés. Elle reflète les vrais besoins et les tendances authentiques de la réalité. Mais l'opinion publique a besoin d'être formée au sein des assemblées des états. La "publicité" des débats de l'assemblée a la fonction d'assurer le lien de continuité entre les discussions parlementaires et les publics qui ainsi exercent leur contrôle sur l'exécutif. L'opinion publique est formée par la participation aux assemblées des états, puisque celles-ci sont une occasion d'information et fournissent à l'opinion publique l'opportunité de développer dans la conjoncture de l'époque la pensée véritable de l'État sur les affaires. C'est ainsi qu'elle acquiert la capacité de juger rationnellement des affaires. De cette manière l'opinion publique apprend à connaître les occupations, les talents, les vertus et les aptitudes des autorités de l'État et des fonctionnaires. L'opinion subjective de la masse est intégrée à la sphère objective que l'esprit s'est donnée sous la forme de l'État. L'opinion publique n'a plus le rôle d'établir l'accord entre morale et politique ou entre justice et bonheur. C'est l'État qui réalise l'idée de morale et c'est lui seul qui peut assumer cette responsabilité. L'opinion publique mérite d'être tantôt appréciée et tantôt méprisée, car elle ne possède pas en elle-même la capacité d'élever sa tendance substantielle à un savoir vrai. Elle n'en est pas la pierre de touche. C'est pourquoi la première condition formelle pour faire quelque chose de grand et de rationnel au plan de la

---

<sup>91</sup> *PhD*, § 302.

science comme dans l'action politique c'est d'être indépendant par rapport à l'opinion publique<sup>92</sup>.

Le principe de "publicité" politique joue maintenant la fonction d'opinion subjective. La raison en tant que telle est effectuée par l'État. Le prince est chargé de prendre les décisions et d'effectuer la raison d'État. C'est lui qui est la subjectivité vraie et identique à la volonté substantielle ; alors que la subjectivité de l'opinion, les raisonnements qui veulent faire valoir leurs contingences, finiraient par détruire la vie même de l'État<sup>93</sup>. Cependant, le prince sait qu'un peuple ne se laisse pas tromper sur le fondement substantiel, son essence et le caractère défini de son esprit. C'est l'esprit d'un peuple - "Volksggeist" - en tant que médiatisé par l'éthicité substantielle - "Sittlichkeit" - qui peut résister et imposer un frein à la domination. En revanche, le règne de l'"Aufklärung", où l'esprit du peuple immédiat se dit être l'opinion publique, n'a aucune chance d'exercer une force obligatoire, puisqu'il se manifeste dans son ordre naturel et spontané.

La fonction politique de la sphère publique bourgeoise est de contrôler la société civile afin de garantir l'autonomie privée et critique des personnes vis-à-vis de l'autorité du monarque ou du pouvoir de l'État. La dimension critique de la sphère publique développe le principe de la "publicité", qui s'oppose au principe du secret pratiqué par le souverain. Le principe de la "publicité" exige que les lois, la Constitution et enfin les ordres soient discutés publiquement avant d'être appliqués ou promulgués. La pratique du secret propre à la domination du prince est souvent fondée sur l'arbitraire, et elle favorise la conservation du pouvoir. Cette pratique là est contestée par le public qui fait de l'opinion publique en tant que principe public le critère de légitimité de l'exercice du pouvoir et de la reconnaissance des lois. Le principe de la "publicité" qui se manifeste dans l'opinion publique signifie en vérité l'émancipation de la société bourgeoise et de l'homme bourgeois à tel point que l'action morale de l'homme nouveau correspond à une nouvelle vision morale du monde, c'est à dire, à la manière d'agir de l'individu bourgeois.

---

<sup>92</sup> Cf. *PhD*, § 315-318.

<sup>93</sup> Cf. *PhD*, § 320.

Hegel désamorce ainsi l'idée d'une sphère publique bourgeoise, car la société contradictoire et anarchique ne peut pas produire cette sphère émancipée. Les personnes privées autonomes constituées en public et qui développent leurs échanges ne sont pas en mesure de convertir l'autorité politique en règne de la raison. La société civile a une tendance naturelle à la désorganisation, c'est pour cela qu'elle doit être intégrée par l'État. Le modèle hégélien d'État entend répondre aux contradictions que son auteur a déjà su parfaitement discerner dans l'existence concrète des États constitutionnels bourgeois, qu'ils soient d'origine anglo-saxonne ou française<sup>94</sup>. Hegel rejette l'idée d'une société civile capable de dépasser toutes les menaces et les contradictions qui résident en son intérieur. Ce n'est pas la sphère publique qui est médiatrice entre la politique et la morale, car l'opinion publique est vue comme une idéologie agissant en faveur des intérêts de la sphère publique bourgeoise.

La genèse de l'esprit public passe par divers degrés comme il a été montré jusqu'ici. On part de l'esprit éthique, puis des contradictions de la culture à l'époque des "Lumières" pour arriver à liberté absolue. L'esprit objectif s'aliène et marche à travers l'évolution de l'histoire comme un esprit qui devient public, autrement dit, c'est l'histoire de la constitution de l'opinion publique à l'intérieur de la sphère publique bourgeoise. Ce processus global se développe historiquement aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, où interviennent plusieurs événements d'ordre économique, culturel et politique. L'opinion publique est initialement un exercice de raisonnement public à l'intérieur d'un monde privé. Puis les produits de la culture avec les salles de lecture, les théâtres, les musées et les salles de concert, deviennent un objet de discussion publique entre les personnes privées. La ville est le nouveau centre des activités économiques, culturelles et politiques où s'organisent les cafés, les salons et les Clubs. Ceux-ci constituent la base de la sphère publique littéraire qui développe une opinion déjà critique par rapport à l'autre espace représenté par la Cour. La sphère publique littéraire provoque le surgissement de la sphère publique politique d'où naît l'opinion publique. L'opinion publique c'est l'expression contradictoire des

---

<sup>94</sup> Cf. J. Habermas. *op. cit.* p. 126-130.

besoins immédiats de la société civile et de l'Etat. L'institution de la structure publique bourgeoise est formée par un nouveau sujet social et elle est composée par de nouvelles organisations qui s'établissent dans la ville. C'est à travers les nouveaux sujets sociaux et aussi à travers les nouvelles organisations culturelles que l'opinion publique manifeste la potentialité critique qui est le propre de l'esprit des "Lumières". L'opinion s'exprime en tant que personne privée à travers les nouveaux sujets sociaux; et comme organisation sociale dans la sphère publique littéraire et politique. Le caractère déterminant de l'opinion était dans les deux cas l'usage public de la raison critique.

L'expérience de la conscience développée jusqu'ici est suffisante pour démontrer l'évolution de la conscience dans un premier moment en tant qu'esprit subjectif et ensuite comme esprit objectif. L'esprit subjectif est le moment de la constitution logique de la conscience et l'esprit objectif met sur scène des figures historiques. C'est dans cette même marche de la conscience que se développe la phénoménologie de l'opinion publique. L'opinion en tant que telle se constitue à partir de la constitution des figures de l'esprit public. En restant fidèle au concept d'opinion publique chez Hegel <sup>95</sup> notre présupposé a été qu'elle est une contradiction. Nous avons poursuivi les moments contradictoires de la conscience et ainsi démontré la contradiction de l'opinion publique au long de la *Phénoménologie*. La description historique de la constitution de l'opinion publique à partir de l'institution d'une sphère publique suit une thèse kantienne fondée sur le principe de la "publicité". L'opinion est l'expression et la conséquence des contradictions et des problèmes de la société civile d'où elle tire son origine. La position hégélienne est la constitution de l'opinion publique à l'intérieur d'un esprit public qui est le vrai et l'universel principe institutionnalisé dans l'esprit éthique de la famille, de la société civile et de l'État.

Hegel a présenté dans la section de l'esprit l'expérience de la conscience en tant que phénomène historique. Maintenant, l'avant dernière section, nous présente une nouvelle expérience de la conscience, cette fois-ci, en tant que parcours de l'esprit dans la conscience religieuse. Nous avons montré dans la

---

<sup>95</sup> Cf. *PhD*, § 315-320.

genèse de l'esprit public la constitution de l'opinion socio-historique publique. Ici, nous verrons la constitution de l'opinion religieuse.

### 1.3 La constitution de l'opinion religieuse

La religion est la "conscience de l'essence absolue"<sup>96</sup> qui présuppose tous ses moments. Ainsi, on peut mettre en parallèle la religion naturelle avec la conscience, la religion de l'art avec l'autoconscience et la religion manifeste avec la raison<sup>97</sup>. Les trois formes générales de la religion sont donc : la religion naturelle où l'esprit s'apparaît à lui-même immédiatement, sous la figure de l'être des religions orientales; la religion de l'art où l'esprit sursume cette immédiateté et se représente lui-même dans des figures opposées du monde Grec; enfin la religion manifeste où l'esprit s'apparaît à lui-même comme esprit effectif en soi et pour soi et où l'esprit du monde devient identique à l'esprit absolu.

Nous ne reprendrons pas ici le détail des formes de la religion naturelle ni leur enchaînement. Rappelons seulement le principe de leur déploiement: l'esprit se donne à connaître à travers la lumière, la pierre, la plante, l'animal totémique, la production de l'artisan. Le langage de l'artisan ne s'exprime pas en tant qu'opinion. En lui l'obscurité naturelle reste en conflit avec la clarté du sujet et ce conflit paraît dans le langage énigmatique et ambigu des oracles, qui permet déjà une rencontre de l'esprit avec l'esprit. L'instinct artisanal est mûr pour accéder à l'activité spirituelle de l'artiste. D'abord cherché dans l'être immédiat, perçu ensuite dans le déploiement végétal et le conflit des forces vitales, le divin s'est finalement montré dans l'œuvre qui articule le donné naturel à l'action humaine. "Œuvre dont le sens ne réside pas dans le secret énigmatique d'un intérieur muet, mais dans la parole créatrice de sens. Le sens de la nature n'est pas dans la nature, mais dans l'homme qui la transforme en la portant au langage"<sup>98</sup>. En effet, c'est avec la religion de l'art qu'on commence à constituer le contenu de l'opinion

---

<sup>96</sup> Cf. *PdE*, p. 582.

<sup>97</sup> Cf. L'analyse des parallèles structurels faite par P.-J. Labanière dans son livre *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1985, p. 158-159.

<sup>98</sup> Francis Guibal. *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1975, p. 75.

religieuse. L'homme parle, maintenant, des dieux - les mythologies - et il parle aux dieux. La religion n'est plus naturelle, car l'homme opine sur le dieu qui prend la forme de l'apparence humaine. Il s'agit, ici, du monde grec qui est différent du précédent, l'égyptien. La cité grecque est l'espace où l'homme peut opiner, il ne s'agit plus du monde agraire où on fait la cueillette ou la chasse. Les hommes, désormais vivent dans les villes et la religion devient religion de la cité. La religion devient l'expression de la conscience artistique contradictoire en tant qu'œuvre abstraite, vivante et spirituelle, où le contenu de l'opinion de la conscience religieuse va se constituer sous la forme représentative.

### 1.3.1 Les contradictions du langage religieux

L'exposition de la conscience dans la religion de l'art et aussi dans la religion manifeste s'attache à la présentation du phénomène du langage en tant que constitution de l'opinion religieuse. Nous retenons dans les figures de la religion les éléments principaux qui permettent l'articulation "langage-opinion religieuse" en commençant par l'œuvre d'art abstraite.

a) L'œuvre d'art abstraite est posée en dehors de l'activité humaine qui lui donne naissance ; n'étant pas douée de réflexivité, elle se représente par la statue, l'hymne et le culte.

La statue est pénétrée de la lumière de la conscience qui la représente extérieurement sous la forme des dieux olympiens. Elle est mise en rapport avec le temple en tant qu'espace physique public de la vie du citoyen. Le temple grec a la forme d'une maison, c'est-à-dire d'une habitation humaine et le dieu habite la statue qui est immobile et muette. Le temple est le lieu de la liberté de pensée - celle-ci se détache de l'imitation naturelle - et de la fluidité de la vie, puisque les dieux acquièrent figure humaine singulière, mais ces théophanies demeurent encore trop immédiates et extérieures. Le divin appelle le langage de l'hymne comme autre mode d'expression que ces formes figées.

De l'objectivation des statues, le divin passe dans l'intériorité autoconsciente qu'est le langage. Le langage comme tel est l'expression singulière de l'autoconscience universelle, mais le langage particulier de la religion d'art

demeure marqué par le dualisme de ces deux dimensions du concept. L'hymne correspond à la poésie lyrique où la communication de la subjectivité est reconnue par tous les autres d'une façon immédiate. Le langage poétique devient l'hymne religieux et le poète parle aux dieux et des dieux, tandis que dans l'oracle, le dieu parle à l'homme et de l'homme. L'oracle est la première forme du langage, mais qui n'est pas encore un langage humain, car c'est le dieu qui parle aux hommes. L'opposition entre l'extériorité de la statue et l'intériorité de l'hymne est réconciliée par le culte.

Le culte réalise l'unité de la statue objective en tant que langage muet et de l'hymne comme langage intérieur. Le culte est l'action mystique où se manifestent la parole et le sacrifice, et le peuple se réunit publiquement à l'intérieur du temple pour jouir de son oisiveté et se livrer à des bavardages gais, légers, bref pour manifester l'opinion religieuse vivante en tant qu'esprit d'un peuple. L'œuvre d'art abstraite atteint son sommet avec le langage du culte. C'est avec l'œuvre d'art vivante que le langage de la spontanéité humaine est présenté comme expression du divin.

b) L'œuvre d'art vivante est formée par les fêtes bachiques et la belle corporéité de l'athlète. Les fêtes bachiques sont un assemblage du culte public des religions à mystères et des fêtes bacchanales à travers le culte orgiaque qui demeure au niveau de l'objet matériel désiré et redevient faim et sexualité. L'athlète est l'œuvre d'art vivante et animée qui se différencie des statues immobiles du temple. Le "monde sportif" est composé par l'athlète et le stade comme lieu public des jeux olympiques. L'élément en évidence est seulement le corps, car l'athlète n'opine pas, il est silencieux. Mais l'art vivant est destiné aussi à une célébration qui concerne la vie du peuple, puisqu'il se trouve rassemblé en public dans le stade. Les deux moments de l'œuvre d'art vivante présentent des insuffisances; d'un côté le "sauvage balbutiement" de l'enthousiasme bachique manque de la maîtrise du soi, et de l'autre, la "clarté sans esprit" de la corporéité ignore la profondeur de l'intériorité. C'est le langage qui va permettre la réconciliation des opposés: c'est ce que réalise le langage autoconscient dans l'œuvre d'art spirituelle.



c) L'œuvre d'art spirituelle est réalisée dans l'épopée commune des hommes et des dieux dans le monde, puis, dans la tragédie qui présente le destin tragique de l'acteur qui agit et opine à l'intérieur de ce monde, et enfin, dans la comédie qui résout les conflits de l'action et de l'opinion de cet acteur dans la conscience comique. L'opinion littéraire débute dans les fêtes bachiques orgiaques et dans le monde du sport, puis elle se développe avec la guerre et le théâtre, et enfin elle se consolide dans l'épopée, la tragédie et la comédie.

L'épopée décrit la réunion des peuples en une nation pour un but commun sur la scène de l'histoire, comme cela se passe par exemple lors de la guerre de Troie. Le héros épique n'exprime pas son opinion, puisque c'est l'aède qui parle pour lui en chantant ou en récitant dans les villes des extraits de poèmes épiques. Il n'y a pas de héros véritable, unique, pas d'acteur. Lorsque celui-ci apparaîtra ce sera la tragédie. Le peuple héroïque ou la nation agit au nom du destin qui est représenté par les dieux de l'Olympe.

La tragédie introduit l'acteur qui incarne la contradiction entre l'action universelle et son activité particulière. Le héros épique est muet. En revanche, le héros tragique opine par lui-même et prend la parole et son masque. L'acteur tragique revendique pour sa propre individualité l'esprit qui parle par sa bouche en exprimant son opinion sur la scène du théâtre. Dans l'épopée on sait ce qui se passe, puisque l'aède exprime l'opinion épique clairement, tandis que dans la guerre tragique on présente les opinions opposées et les points des vues d'une manière plus complexe. La tragédie est jouée dans l'espace théâtral formée par les acteurs, le chœur et les spectateurs. Le chœur exprime l'opinion de l'esprit du peuple, et les deux héros présentent l'opinion dans l'action mise en scène. La tragédie pose, par exemple, le problème de la contradiction entre les lois de la cité - le monde public - et les lois de la famille - le monde privé - comme c'est le cas dans la tragédie *d'Antigone* de Sophocle, ou *l'Orestie* d'Eschyle. La contradiction trouve dans la comédie une résolution.

La comédie présente la médiation entre l'opinion universelle et singulière. Autrement dit, on cherche un résultat au moyen de la dialectique de l'ironie critique. L'opinion de l'acteur de la comédie trouve la résolution du dualisme qui oppose le monde des hommes et le monde des dieux. L'ironie comique achève le

vaste mouvement de démystification et de dissolution universelle de l'essentialité figurée en général dans son individualité. L'opinion du rire comique nie toute hypocrisie du monde tragique en dissolvant les tragédies humaines. La comédie est menée au-delà d'elle-même, jusqu'à la réconciliation effective du singulier et de l'universel que tentera d'exprimer la religion manifeste. La conscience comique est la figure qui rassemble les représentations religieuses et l'existence effective, mais au rire et à la légèreté heureuse de la conscience comique s'oppose la douleur de la conscience malheureuse. Ainsi, "l'esprit du destin tragique" - dont l'expression est la conscience malheureuse - et la comédie rassemblent toutes les conditions, toutes les présuppositions de l'essence absolue, toutes les œuvres d'art, toutes les opérations et toutes les opinions religieuses antérieures dans l'esprit autoconscient comme esprit authentiquement universel dans l'incarnation de Dieu<sup>99</sup>.

On peut dire, que l'esprit remonte peu à peu vers lui-même à travers les diverses formes : depuis, l'existence naturelle quasi instinctive de la conscience en progressant jusqu'à une complexification et une ascension dans l'échelle des êtres; puis le mouvement se poursuit en changeant de nature lorsqu'on aborde les produits de l'art où l'esprit s'identifie au Je objectivé passant d'un modelage encore "abstrait" à une facture "vivante" et "spirituelle" de la réalité à travers ces deux formes essentielles de l'extériorisation de l'esprit que sont le travail et le langage en tant que constituants de l'opinion de la conscience religieuse. Enfin, l'esprit en niant cette universalité la plus concrète va pouvoir s'ouvrir et se rendre "manifeste". Le sens de l'évolution de la religion est le passage de la substance au sujet, ou encore, la substance est assumée par le concept : "Le cercle des productions de l'art embrasse les formes des extériorisations de la substance absolue, elle [ = la substance] est, dans la forme de l'individualité, comme une

---

<sup>99</sup> "Le fait que l'esprit absolu se soit donné la figure de l'autoconscience en soi, et du coup aussi pour sa conscience, apparaît maintenant de telle sorte que telle est la foi du monde: l'esprit est là comme une autoconscience, i. e. comme un homme effectif, il est pour la certitude immédiate, la conscience croyante *voit* et *touche* et *entend* cette divinité". *PdE*, p. 645-646. Selon LabarrièreJarczyk ces trois verbes qui ressortissent à la sensation sont ceux dont use saint Jean- 1 Jn 1,1 - pour souligner la réalité de l'incarnation. *PdE*, note 1, p. 646; Hans Küng utilise tous les textes de Hegel, depuis les écrits de jeunesse jusqu'aux cours de Berlin pour analyser la religion de l'incarnation de Dieu. *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Paris, Desclée de Brouwer, 1973.

chose, comme ob-jet étant de la conscience sensible", [...] jusqu'à "la simplicité du concept pur qui contient ces figures comme ses moments"<sup>100</sup> présupposants pour atteindre, enfin, le devenir de la religion manifeste - *offenbare Religion* -.

### 1.3.2 La conscience religieuse et l'opinion communautaire

Dans la religion naturelle le sujet immédiat est seulement représenté, dans la religion de l'art il est produit comme une œuvre, maintenant il est présent comme sujet effectif. C'est cette constitution du principe de la subjectivité qui fournit les conditions pour la conscience religieuse de s'affirmer et de se manifester comme l'opinion communautaire. Dans la religion manifeste, le savoir représentatif se présente en trois sphères en tant qu'opinion religieuse de la communauté : le règne du Père, le règne du Fils et le règne de l'Esprit Saint, c'est-à-dire que la conscience religieuse confesse chacune des personnes divines, non pas comme un moment de la totalité conceptuelle, mais en pétrifiant le mouvement trinitaire des personnes divines en son extériorité.

La "religion manifeste" c'est la présentation du phénomène de l'opinion, de l'action et de la parole de Jésus dans le récit évangélique. Hegel valorise l'idée de tradition - dans la ligne du "sensus communis" ou du "sensus fidei" de l'Église catholique - dans la mesure où le Jésus de l'histoire ne doit pas être séparé de son interprétation spirituelle par l'opinion de la communauté<sup>101</sup>, car l'esprit du peuple se manifeste dans le contenu de la conscience religieuse populaire. Le Christ de l'évangile manifeste la médiation entre Dieu et l'homme, en tant qu'identité effective à travers le processus de l'incarnation. Or, ce phénomène gagne en ampleur. Il commence par le groupe des apôtres, puis c'est la première communauté chrétienne, et enfin l'institutionnalisation de l'Église proprement dite. La vie de Jésus et sa mort représentent le mouvement syllogistique de

---

<sup>100</sup> *PdE*, p. 642-643.

<sup>101</sup> "L'esprit demeure Soi immédiat de l'effectivité, mais comme l'autoconscience universelle de la communauté, [l'autoconscience] qui repose dans sa substance propre, tout comme celle-ci, dans lui, est sujet universel; non pas le singulier pour soi, mais de concert avec la conscience de la communauté, et ce qu'il est pour celle-ci est le tout complet de cette même [conscience]". *PdE*, p. 650-651.

l'histoire : Jésus sacrifie sa particularité humaine pour réaliser l'universalité divine et Dieu - l'universel - reconnaît cette singularité humaine - divine en Jésus, le Christ qui est Dieu lui-même. La mort de Jésus est élevée à l'universalité, autrement dit l'esprit quitte le royaume du Fils pour entrer dans le royaume de l'Esprit Saint, celui de l'autoconscience universelle de la communauté ecclésiale<sup>102</sup>. La disparition de la figure sensible de Jésus est identique à son élévation à l'universel, ce qui s'exprime dans la constitution d'une opinion communautaire animée par l'Esprit Saint. Selon le contenu, c'est le passage de l'homme-Dieu comme individu singulier à l'Église qui saisit le sens universel de ce qu'il a vécu et manifesté. Selon la forme, c'est le passage à l'opinion autoconsciente, puisque l'homme, jusque-là spectateur d'une histoire qui lui demeurait extérieure, en découvre après coup le sens actuel pour sa propre liberté<sup>103</sup>.

A partir de cette idée de Dieu, l'Église élabore un dogme ou une doctrine afin de répandre cette vérité - la mort de Jésus est en effet la naissance ou l'intériorisation de son existence dans l'autoconscience de la communauté des fidèles - comme mission publique mondiale en tant qu'expression représentative dans la communauté religieuse et cela dans le cadre du christianisme luthérien ou alors en tant qu'église catholique ou église universelle<sup>104</sup>. L'Église catholique en

---

<sup>102</sup> La communauté ou autoconscience universelle ne saisit d'abord la venue à soi de l'essence absolue comme esprit (son procès d' "humanisation", de mort et de résurrection) que sous la forme de la représentation, - dans l'objectivité, l'extériorité et la distance. Son propre devenir-concept reste marqué par cette origine, en sorte que la conscience religieuse, en tant que religieuse, ne peut se dire que dans cette dépendance, selon la logique de cette première détermination. Il reviendra à la conscience philosophique de mener à son terme conceptuel l'intelligence de cette représentation comme représentation". *PdE*, note 2, p. 667.

<sup>103</sup> Francis Guibal. *op. cit.* p. 166 ss.

<sup>104</sup> En effet, une analyse phénoménologique du concept d'universalité catholique dans l'histoire de l'Église à partir de la "propagande missionnaire en tant que constitution de l'opinion publique catholique internationale" nous permettrait de montrer l'autoconscience de l'opinion ecclésiastique. Voici simplement quelques indices: "Le langage religieux a légué à la postérité le terme propagande, contemporain de la stratégie de rechristianisation aux temps de la Contre-Réforme. Deux siècles plus tard, les réseaux de la communication missionnaire sont aux avant-postes de l'expansion européenne. Michel Chevalier faisait des réseaux de l'Église un modèle, et de la communication une religion laïque. C'est en 1622 que le pape Grégoire XV, reprenant un projet de Grégoire XIII conçu vers 1580, institue la Congrégation de la Propagation de la foi, *De propaganda fide*, flanquée d'un collège homonyme. Doté d'une bibliothèque, riche de ses ouvrages et manuscrits "orientaux", ce collège forme les futurs missionnaires et dispose d'une imprimerie aux caractères les plus divers qui lui permettent d'éditer en un grand nombre de langues étrangères les livres nécessaires à leur apostolat. "Amplifier la foi en tous les quartiers du monde" ; "Ramener au bercail de l'Église, ses ouailles" : c'est le double mandat qu'assigne à la Congrégation la bulle papale qui l'instaure. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la Congrégation de Rome sera devenue la tête du

tant qu'autoconscience universelle rassemble les chrétiens dans des communautés particulières en se déterminant dans la conscience religieuse singulière de chaque fidèle. Ici, le Christ situé dans l'extériorité d'une représentation spatio-temporelle devient intérieur à chaque conscience croyante ou à l'opinion religieuse. Cette conscience distante du phénomène de la mort et de la résurrection du Christ dans le temps et dans l'espace peut vivre ce fait selon son opinion individuelle. Or, la conscience croyante vit, ici, une contradiction, puisque, d'une part, il est possible à la conscience individuelle de s'accomplir à travers un mouvement intérieur et, donc de s'articuler à l'universel communautaire et ainsi de devenir vraiment sujet. Mais, d'autre part, le retour du contenu de l'esprit dans la conscience risque de s'opérer sous la raison d'une mauvaise extériorité en demeurant au niveau représentatif de la conscience religieuse. C'est cette contradiction que le "savoir absolu" va résoudre, en passant de la religion à la philosophie<sup>105</sup>.

La manifestation de l'esprit commence son parcours avec la substance lumineuse de l'Orient qui devient sujet et esprit concret dans la représentation de la communauté chrétienne, mais celle-ci est encore affectée d'une scission - la conscience religieuse et la conscience historique - qui sera pleinement réconciliée par la raison du "savoir absolu". Autrement dit, le contenu de l'opinion de la conscience religieuse sous la forme représentative se manifeste en tant que "savoir dialectique de l'opinion publique" et celui-ci se reconnaît et s'élève comme vrai dans le savoir du concept.

#### 1.4 Le savoir dialectique de l'opinion publique

L'expression "savoir absolu" en tant que "savoir" n'est pas à comprendre dans le sens d'une pure intériorité notionnelle sans effectuation historique ; et la

---

réseau d'un vaste dispositif de communication d'envergure internationale. "Envelopper la terre d'un réseau de missions" : c'est l'objectif que fixe à l'Église catholique romaine Grégoire XVI qui présidera aux destinées du Vatican de 1830 à 1846. Marchand, Militaire, Missionnaire : la trilogie classique des agents de la conquête coloniale. Le dernier y occupe une place stratégique sur le plan de la communication internationale". Armand Mattelard. *L'invention de la Communication*. Paris, Ed. la Découverte, 1994, p. 202-209.

<sup>105</sup> P.-J. Labarrière. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1979, p. 250.

qualification "absolu" attribuée au savoir ne signifie pas une sorte de perfection ou d'achèvement de toutes les formes possibles du connaître ou de l'agir. Mais, le "savoir absolu" est l'affirmation d'un principe de pénétration de toutes les figures de la conscience afin de les mener au vrai sens ou à son concept.

Le contenu de cette dernière section de la *Phénoménologie* est composé de 21 paragraphes qui peuvent être organisés en trois parties : les dix premiers paragraphes reprennent la totalité de la *Phénoménologie* pour aboutir à la vérité du savoir absolu lui-même ; les sept suivants opèrent la réassomption du contenu de l'ouvrage à partir du mouvement de l'histoire des idées ou de l'histoire de la philosophie ; les quatre derniers paragraphes engagent la conscience philosophique qui a fait sien le mouvement du savoir absolu, dans la contingence historique. Nous consacrerons notre analyse, d'abord à la relecture du contenu de la conscience de l'acte d'opiner en tant que savoir dialectique pour élever la conscience de l'opinion publique à la vérité ; puis, nous étudierons le séjour de la conscience d'opiner dans le négatif en tant que force constitutive de l'opinion publique.

### 1.4.1 Le chemin de la conscience d'opinion vers le concept

Le "savoir absolu" est l'unification des deux parties de la *Phénoménologie*<sup>106</sup>: La première concerne "l'esprit dans sa conscience" avec les moments de la conscience, de l'autoconscience, de la raison et de l'esprit. La section de l'esprit récapitule en lui les trois moments précédents à partir de l'histoire de la civilisation occidentale dans le monde grec, dans l'empire romain, sous l'ancien régime, dans *l'Aufklärung*, sous la Révolution française, et dans la vision morale du monde du début du XIX<sup>e</sup> siècle. La réconciliation procède, ici, de l'objectivité historique - de l'en-soi - de l'essence absolue, et se pose "dans la forme de l'être-pour-soi". La conscience réalise l'expérience de l'ob-jet public qui devient autoconscience opinant dans la contradiction des intérêts privés et publics et qui trouve dans la raison la vérité d'une conscience publique. Or, cette

---

<sup>106</sup> En fait, c'est la thèse de P.-J. Labarrière exposée dans *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1968, p. 185-211.

démarche de la conscience de l'acte d'opiner se vérifie historiquement à partir de l'esprit public.

La seconde partie expose le mouvement de "l'esprit dans son autoconscience" et ceci correspond à la section de la religion qui fait une nouvelle lecture de l'histoire, désormais, à partir des figures religieuses et qui aboutit à la réconciliation de la conscience et de l'autoconscience de l'esprit. Le mode de cette réconciliation ne se fait pas comme dans la forme intérieure de l'autoconscience à la fin de la section de l'esprit, mais il s'opère selon une manière objective et extérieure de la représentation. La réconciliation se réalise ici dans l'esprit de l'autoconscience pour-soi, mais produite "dans la forme de l'être-en-soi". Autrement dit, elle se fait dans la communauté qui exprime en forme représentative inadéquate la plénitude de contenu de l'esprit. La conscience religieuse élabore le langage qui permet à la communauté croyante d'exprimer son opinion dans un cadre de constitution des multiples figures qui se déterminent en tant que conscience représentative de l'expérience de la religion artistique et manifeste.

Les figures de la religion affirment la dimension en profondeur des figures de l'esprit et celles-ci assurent à la conscience religieuse l'expression historique de l'opinion en effectuant de cette manière les figures représentatives religieuses. Le savoir absolu effectue l'unification des deux consciences - l'historique et la religieuse. La conscience publique présente une forme parfaite en recherche de contenu, tandis que la conscience croyante propose un contenu vrai, mais saisi sous la forme inadéquate de la représentation. Dans ce sens la conscience religieuse est semblable à la conscience de l'opinion publique, puisqu'elle aussi, renferme un contenu vrai, mais qui s'exprime sous une forme représentative immédiate. La conscience philosophique, elle, comprend le devenir de l'histoire, dans un double sens : l'historique-extérieur et le religieux-intérieur. Autrement dit, la conscience philosophique comprend l'autoprésentation de l'esprit en sa progression phénoménale comme conscience et en tant que mouvement de l'autoconscience.

La première partie du "savoir absolu" montre l'articulation du mouvement de l'esprit réconciliant la conscience et l'autoconscience ou l'objectivité et la

subjectivité. La conscience historique réalise la perfection de la forme et la conscience religieuse effectue la perfection du contenu. Le savoir absolu montre que l'histoire est mue par le contenu religieux et que la religion s'affirme en tant qu'effectivité historique. Cette unification se réalise du côté de la conscience" historique où la conscience religieuse trouve son effectivité. La figure de "la belle âme" exprime cette réconciliation, dans la mesure où elle ne s'enferme pas dans son abstraction intérieure mais accepte de s'engager et de s'affirmer en état de dire son opinion et de faire l'unité de l'historique et du religieux. La "belle âme" réalise l'intuition du divin et effectue le mouvement par lequel Dieu lui-même s'incarne dans l'histoire. C'est l'unité de trajectoire et d'expérience dans le sujet humain qu'accomplit la vérité divine elle-même. Autrement dit le sujet effectue la vie de l'esprit absolu<sup>107</sup>.

L'opposition de la conscience phénoménologique présentée dans les deux réconciliations - l'histoire et la religion - trouve une reconnaissance mutuelle dans la réconciliation des deux côtés : la conscience de l'esprit public et la conscience religieuse. Le lieu de la réconciliation entre les deux termes c'est l'histoire effective, parce qu'elle contient elle-même et le contenu religieux. La conscience historique et la conscience religieuse s'unifient, mais c'est dans l'histoire que cette identité peut se manifester et être reconnue. En effet, la conscience et l'autoconscience se trouvent ici réconciliées à partir de leur dualité conscientielle, puisque le subjectif a reconnu l'objectif comme subjectif selon la singularité immédiate de l'en-soi - jugement infini, à la fin de la raison observante -, puis la détermination particulière de la relation pour-soi/pour-un-autre - utilité, dans la seconde sous-section de l'esprit -, et enfin l'universalité en et pour soi - conscience morale, troisième sous-section de l'esprit<sup>108</sup>.

Le parcours de la section "religion" a présenté l'esprit autoconscient du contenu absolu à travers la communauté spirituelle qui se sait réconciliée avec Dieu. Mais le contenu absolu est affecté d'une forme inadéquate, la forme de l'objectivité qui maintient une scission entre la conscience religieuse et ce qu'elle affirme dans la foi, car la révélation chrétienne de Dieu en tant qu'idée reste

<sup>107</sup> Cf. *PdE*, les paragraphes 8, 9 et 10 du savoir absolu, p. 679-683.

<sup>108</sup> Labarrière-Jarczyk. *De Kojève à Hegel*, p. 224-225.



encore à se réaliser dans l'histoire.

Le mouvement de l'esprit effectif a débouché dans la religion comme lieu où se déploie la profondeur de l'esprit autoconscient, et à son tour, la religion renvoie à l'histoire comme espace où se réalise le sens véritable des représentations religieuses. Dans ce double parcours, le savoir absolu fait une lecture unitaire de la profondeur religieuse de l'histoire et de la signification effective de la religion manifeste. Autrement dit, cette saisie permet l'accès au savoir spéculatif de l'absolu comme esprit, qui est un savoir qui intègre le contenu des représentations religieuses sous la forme de la reconnaissance historique.

Hegel écrit la *Phénoménologie* afin de comprendre les contradictions de la modernité. Celle-ci n'a plus de points de repères absolument stables, elle a perdu la sécurité, puisque l'opinion publique ébranle la foi naïve et l'absence de critique. Le monde est, maintenant, mis à l'épreuve d'une opinion qui fait des critiques et déstabilise les idées toutes faites. Jadis, l'homme trouvait dans les représentations religieuses ou philosophiques ce qui assurait à son existence unité, cohésion et satisfaction, mais, tel n'est plus l'état présent de la culture. On assiste à une émancipation progressive du savoir scientifique, de la société économique, de l'espace politique qui constituent, en effet, les assises de l'opinion publique. Le monde traditionnel a fini par s'écrouler et le résultat en est la crise d'une conscience déchirée entre les exigences d'une opinion publique qui passe tout au crible de la critique et l'aspiration à un sens qui puisse donner unité à la nouvelle donne. Or, le monde moderne revendique le droit à l'opinion critique, expérimentale et efficace.

L'entendement exerce son pouvoir d'analyse et de critique vis à vis de toutes les représentations "bien connues", il sépare et réfléchit à ce qu'autrefois étaient la vie substantielle, la réalité stable ou la pensée non critique/ L'entendement est capable d'instaurer la contradiction au cœur de la modernité afin que l'esprit trouve la vie dans la mort et l'unité dans le déchirement. La mort est la condition d'une vie plus haute qui porte en soi la médiation et la négativité. "La beauté dépourvue de force hait l'entendement, parce qu'il présume d'elle ce qu'elle ne peut donner. Pourtant, ce n'est pas la vie qui s'épouvante devant la mort et se garde pure de la dévastation, mais celle qui la supporte et se conserve en elle

qui est la vie de l'esprit. Il ne gagne sa vérité qu'en tant qu'il se trouve lui-même dans le déchirement absolu"<sup>109</sup>. C'est la destruction des opinions reçues et le travail de l'entendement qui mesure les évidences métaphysiques et religieuses traditionnelles à partir du sujet doté de la puissance de critiquer et d'opiner librement.

L'homme se trouve séparé de l'être et du sens et enfermé dans un entendement trop humain et fini. Il se retrouve dans le monde de la finitude coupé du sens ontologique, un monde de la division sans réconciliation. Pour y faire face il se tourne vers le divin à travers une conscience religieuse pareillement trop immédiate. Par opposition à l'entendement et à ses processus analytiques naît un mysticisme immédiat qui cherche un accès à l'essentiel dans l'intime du cœur et de la subjectivité. C'est le refuge romantique des extases pseudo-mystiques qui cherchent la satisfaction dans la fusion avec le tout et l'union immédiate avec la divinité. Face à la criticité de l'opinion qui divise et instaure l'opposition, la conscience religieuse se réfugie dans l'essence divine. En effet, cette conscience religieuse finit par enfermer chacun dans l'arbitraire de l'opinion contingente de son intérêt particulier, puisque en refusant le dialogue et l'échange des opinions à travers la confrontation des différences, elle échappe au discours public qui forme et éduque l'opinion subjective et individuelle à la communication universelle. La solution de l'opinion "romantique" se fonde sur la peur et le refus à l'égard du monde de l'entendement critique ou de l'opinion publique qui s'instaure dans la culture moderne. L'opinion du "mysticisme romantique" désire l'unité sans la division, la vie sans la mort, l'intuition sans le discours, le vrai sans la dialectique des opinions. C'est une "beauté sans force" qui est aussi éloignée de la religion véritable que de la pensée authentique. On se trouve en face des oppositions figées et d'une fixation bilatérale entre le mysticisme romantique et le rationalisme clos, qui relève d'un manque d'une conception dialectique de la pensée et de la réalité. A cette manière dogmatique de penser, Hegel, propose un savoir dialectique pour lequel la vérité est dans le mouvement qui lui permet de comprendre soi-même et son autre, autrement dit, il faut que la praxis historique

---

<sup>109</sup> PdE. p. 94.

de la modernité se saisisse en sa profondeur religieuse et en son sens ontologique; et il faut également que la conscience religieuse accepte de s'effectuer historiquement.

Les contradictions culturelles de la modernité manifestent la genèse des expériences de la conscience publique dans ce milieu mouvant et fluide de l'opinion. Ce chemin d'oppositions de la conscience d'opinion est la quête d'une logique de l'expérience. Cette logique commence avec l'individu dans l'immédiateté de son existence à travers l'acte d'opiner où la question de la vérité et de sa reconnaissance se joue dans l'expérience non encore saisie en son concept, car l'opposition du savoir et de son objet, de la conscience et de l'autoconscience, et du sujet et de la substance demeure dans la contradiction. Hegel reprend, ici, dans le "savoir absolu" tout le contenu de la *Phénoménologie* à partir de trois figures, en faisant surgir le sens conceptuel et la structure spirituelle de l'objectivité: l'objectivisme et la positivité massive du "jugement infini", l'agir dans "l'utilité", et l'effort d'intériorisation et d'extériorisation de l'autoconscience morale, autrement dit, c'est l'immédiateté de la conviction d'opinion, puis la contradiction pour-soi/pour-un-autre du jugement de l'opinion et du jugement de l'action, et enfin la réconciliation des discussions dans le consensus des opinions que se retrouvent dans le pardon<sup>110</sup>. Cette reprise logique du mouvement essentiel de l'expérience comprend le vrai rapport de l'objectivité et de la subjectivité, du contenu et de la forme qui reconnaît le mouvement immanent de la réalité et la façon de l'intérieur.

La logique de la culture historique montre que la pensée représentative dans la culture, la religion et la philosophie a précédé le concept, autrement dit, "dans l'effectivité la substance sachante est là plus tôt que la forme ou figure-conceptuelle de cette même [substance]"<sup>111</sup>. La culture religieuse à travers la "chrétienté" jusqu'à la Renaissance se caractérise par la représentation du contenu

---

<sup>110</sup> Cf. *PdE*, p. 675-677 ; "Ce sont là les moments dont se compose la réconciliation de l'esprit avec sa conscience proprement dite ; eux, pour soi, sont singuliers, et seule leur unité spirituelle est ce qui constitue la force de cette réconciliation". *PdE*, p. 677.

<sup>111</sup> *PdE*, p. 684 ; "La primauté logique de la science va de pair avec la priorité phénoménologique du procès de la conscience. C'est ainsi qu'est posée la question du rapport entre concept et temporalité". *PdE*, note 1, p. 684.

doctrinal substantiel. L'opinion religieuse n'arrive pas à saisir sa propre vérité qu'elle cherche de manière extérieure et sensible dans l'Eglise institutionnelle et hiérarchique, le culte et les sacrements, etc. C'est avec la Renaissance et le "cogito cartésien" que la pensée moderne commence à allier pensée et effectivité, certitude de soi et de toute réalité, mais cette alliance demeure dans une conscience opposée qui se manifeste dans le substantialisme spinoziste et la monadologie leibnizienne, ou encore dans l'idéalisme subjectif ou objectif. La vérité de ces oppositions se trouve dans l'idéalisme spéculatif qui saisit l'identité dialectique de la forme subjective et du contenu substantiel. L'institution de l'esprit public est mouvement d'auto-différentiation, acte de poser les contradictions de la culture dans la différence des opinions pour le réfléchir dans un processus qui inclut en même temps la liberté subjective de la conscience d'opiner dans la médiation objective publique. L'esprit est certain de son opinion dans l'effectivité publique. Ainsi la substance publique s'élève à la conscience subjective à travers le mouvement de l'histoire et du savoir dialectique.

L'élévation au concept est un cheminement dans la formation de la conscience d'opiner et l'intériorisation de tout le parcours phénoménologique qui trouve son achèvement quand la distance du savoir et de son objet, de l'autoconscience et la conscience est saisie comme intérieure au savoir lui-même. "La vérité est le contenu qui dans la religion est encore inégal à sa certitude. Mais cette égalité tient en ce que le contenu a reçu la figure du Soi. Par là est advenu à l'élément de l'être-là ou à la forme de l'objectivité pour la conscience ce qu'est l'essence elle-même ; à savoir le concept"<sup>112</sup>. Ce "savoir conceptualisant" est le résultat du mouvement dialectique de la conscience qui s'élève jusqu'au savoir absolu. Ce processus est la sursomption du temps et le concept en tant qu'il "s'appréhende lui-même il sursume sa forme temporelle"<sup>113</sup>, puisque penser c'est mettre fin à cette fuite en avant ininterrompue et par conséquent c'est saisir le présent comme présence du sens éternel. Autrement dit, penser, c'est tout saisir et se saisir soi-même dans la présence du concept. Or, le spécifique du savoir dialectique de l'opinion publique est le rapport de la conscience qui relie le penser

---

<sup>112</sup> *PdE*, p. 683.

<sup>113</sup> *Id.* p. 686.

à ses conditions socio-historiques, c'est-à-dire que la pensée qui se pense prend conscience de son devenir comme constitution de l'esprit public. L'opinion publique sait que son accès ou son élévation au concept s'effectue dans la genèse historico-culturelle, puisque l'opinion juge la tradition et la modernité pour les réconcilier dans le savoir absolu.

La nouveauté d'une pensée est suscitée par la nouveauté d'une époque, puisque se posent des questions nouvelles, qui font éclater les structures passées. A l'époque de Hegel la civilisation industrielle naissante s'ajoute à la mentalité moderne rationnelle expérimentale et critique, qui met en cause la tradition métaphysique et religieuse. C'est en ce monde nouveau qu'il importe de comprendre en son originalité l'opinion publique et son sens. "De tout temps, l'opinion publique a été un grand pouvoir et c'est particulièrement le cas à notre époque, où le principe de la liberté subjective a tant d'importance et de signification" <sup>114</sup>. L'opinion publique s'insère à l'intérieur du nouveau principe herméneutique de la réalité moderne qui, pour Hegel, est la raison spéculative, qui est capable de réconcilier le monde et l'absolu, l'effectivité historique et le sens éternel. L'originalité de la raison spéculative est de proposer la réconciliation du contenu substantiel de la tradition ontologique avec la forme certaine de soi de la modernité critique. Ainsi, l'audace d'une société qui s'émancipe est de dire son opinion en public et de dissoudre toute rigidité qui fixe et sépare le penser. L'opinion, en son savoir dialectique, provoque un mouvement d'expérience de la conscience moderne qui laisse les divers publics manifester leur opinion où ce n'est pas quelqu'un qui impose au monde les cadres a priori de son entendement, mais où ce sont les divers publics qui se réfléchissent dans la communication des opinions et qui prennent sens à travers la contradiction des discours à l'intérieur de l'espace public. En effet, ce savoir contradictoire de l'opinion publique trouve son sens à l'intérieur de la raison spéculative qui réconcilie l'onto-théologie traditionnelle et le principe de la subjectivité moderne. Élever la phénoménalité historique de l'opinion au concept : c'est lui rendre justice en tout ce qu'elle a de sens, puisque si le réel se montre rationnel, c'est que la raison s'étend aux

---

<sup>114</sup> *PhD*, § 316, add. p. 318.

dimensions effectives de ce qui est là dans l'espace public. Pour rendre justice à l'expérience et à son devenir il faut élever l'opinion au concept : c'est la tâche du penser authentique de prendre en charge cette forme nouvelle, spécifique de la modernité en tant que liberté d'opiner.

La réconciliation dialectique de l'opinion publique se réalise dans la mesure où son contenu reconnaît la forme spéculative. En fait, le contenu substantiel de l'opinion s'exprime d'une manière représentative, et cela constitue sa contradiction. Or, c'est pour cela que l'opinion a besoin de manifester son contenu dans une forme vraie. Ainsi il est possible d'effectuer la réconciliation entre la forme et le contenu en établissant la correspondance adéquate entre les termes. Cette réconciliation, Hegel l'a démontrée à travers la figure de la "belle âme", puisque celle-ci sort de son abstraction unilatérale et se décide à agir et dans cette action, la "belle âme" réalise le sens absolu de la subjectivité, c'est-à-dire qu'elle unit dans son acte les oppositions du savoir et de l'agir, de la forme et du contenu, du "bien" et du "mal"<sup>115</sup> En plus, cette figure manifeste l'effectuation du contenu religieux dans la forme historique, et c'est en cela exactement que consiste la réconciliation dialectique qui donne au contenu substantiel religieux une forme vraie à travers l'effectuation historique dans l'espace public. Autrement dit, là se manifeste l'élévation ou la médiation de l'opinion publique à sa vérité ou à son concept. L'opinion publique sursumme sa contradiction dans la mesure où elle donne à son contenu substantiel - le contenu de la conscience religieuse - une effectivité historique dans la forme des médiations de la "vie éthique" - la forme de la conscience de l'esprit public -. "Le but est la pénétration de l'esprit dans ce qu'est le savoir. L'impatience requiert l'impossible, à savoir l'obtention du but sans les moyens. D'une part est à supporter la *longueur* de ce chemin, car chaque moment est nécessaire, - d'autre part il y a à *séjourner* près de chacun, car chacun est lui-même une figure individuelle totale, et ne se trouve considéré de façon absolue que dans la mesure où sa détermination se trouve considérée comme tout ou [comme] concret, ou le tout dans la caractéristique de cette détermination"<sup>116</sup>. L'impatience de l'opinion se médiatise dans la patience du savoir qui se forme à

---

<sup>115</sup> PdE, p. 549.

<sup>116</sup> PdE, p. 91. Cf. Francis Guibal. *op. cit.* p. 233-250.

travers la *longueur du chemin* phénoménologique, et par le *séjour* de la conscience dans le négatif.

#### 1.4.2 Le savoir de l'opinion publique ou le séjour de la conscience dans le négatif

La seconde partie de l'étude du "savoir absolu" analyse l'esprit sous la forme unifiée du concept. Plusieurs questions se posent au sujet de cette partie, par exemple la "suppression du temps". Celle-ci ne signifie pas l'accès à un savoir supérieur délivré de l'histoire, mais le temps, selon Hegel, est "le concept lui-même qui est là" <sup>117</sup> en s'exprimant dans les moments de l'expérience. La conscience ne comprenait pas les moments du concept dans leur succession oppositive ; maintenant la conscience philosophique saisit ces moments dans leur réflexivité ou dans leur coextensivité spéculative qui peut être envisagée comme le point d'aboutissement de l'histoire de la philosophie - cf. les paragraphes 16 et 17-.

L'enchaînement des figures de la conscience et l'articulation des purs moments du concept montrent le rapport entre la *Phénoménologie* et la *Logique*, en gardant ses modes d'organisation spécifiques, dans la constitution du "savoir absolu". Ce savoir atteint, maintenant il se dit de façon essentielle - cf. les trois derniers paragraphes: 19 à 21 - en tant que pouvoir de s'engager dans la compréhension des différentes figures de la civilisation dans leur contingence même. Le point d'aboutissement du "savoir absolu" est en même temps le point de départ, puisque le niveau atteint comme "histoire conçue" comporte, d'une part l'advenir de l'histoire dans la contingence du phénomène et, d'autre part le concevoir de cet acte d'advenir historique, c'est-à-dire le concept qui comprend le sens des moments historiques.

Le "savoir absolu" est la condition du sens de toutes les figures au long de son chemin phénoménologique. Il détermine à l'intérieur de chaque figure l'exigence conceptuelle de son propre dépassement ou de sa propre sursomption

---

<sup>117</sup> PdE, p. 686.

en tant que figure. Dans ce sens le savoir absolu peut être appelé l'idée du tout dans la mesure où il détermine la possibilité et la nécessité d'une seconde lecture du contenu phénoménologique afin de le rendre égal à l'essence. "Le "savoir absolu" assume de la sorte, au long de l'œuvre, une fonction d'ouverture; il est ce qui fait brèche dans la massivité de la connaissance représentative ; c'est par lui que s'opère cette valorisation de la contingence requise pour que la conscience s'éveille à l'intelligence et à la facture d'une histoire qui ne peut s'engager que grâce à l'essentielle fluidification dont répond le concept. Ainsi, aux antipodes d'un achèvement de l'histoire, le "savoir absolu" est-il, au contraire, ce qui en rend possible le déploiement sensé, de par la négation inscrite de la sorte au cœur de la réalité temporelle"<sup>118</sup>.

En effet, cette négation se trouve au sein de l'opinion publique, puisqu'elle est la contradiction même présente dans la conscience religieuse et la conscience historique. L'élévation de la conscience au savoir et le déploiement du savoir dans la phénoménalité sont à considérer ensemble comme signifiant l'auto-médiation et l'auto-réflexion de l'opinion publique. Le savoir de l'opinion publique permet à ce monde de la conscience de se reconnaître comme intérieur à la raison absolue, où ce n'est pas la phénoménalité qui disparaît, mais la manière abstraite dont elle se vit et se comprend au point de départ. C'est pour cela que l'opinion publique a pour fonction de demeurer dans le négatif. Autrement dit, elle assume la tâche de formation de la conscience qui consiste à intérioriser par la médiation le procès de l'esprit public. Le séjour dans le négatif constitue le savoir dialectique de l'opinion, puisqu'elle fait que toute détermination "bien connue", fixe ou en repos entre dans un processus dynamique de différenciation relationnelle, en déclenchant un mouvement des "pôles en tension, contradictoires et réconciliés, qui fonctionnent en vérité, et entre lesquels circule le sens" et donc ceci compris, il n'est plus que d'affirmer la force du négatif et de la différence que dans la certitude qu'alors seulement l'esprit peut affirmer sa puissance unificatrice <sup>119</sup> "L'activité du séparer est la force et [le] travail de l'entendement, la puissance la

---

<sup>118</sup> Labanière-Jarczyk. *De Kojève à Hegel*. Paris, Albin Michel, 1996, p. 230.

<sup>119</sup> Cf; P.-J. Labarrière. *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1979, p. 274.



plus étonnante et la plus grande, ou plutôt la [puissance] absolue" [...]. "Cette puissance, il ne l'est pas comme le positif qui se détourne du négatif, comme lorsque nous disons de quelque-chose : ceci n'est rien, ou faux, et alors, en ayant fini, nous passons de là à quoi que ce soit d'autre ; mais il n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde ce négatif en face [et] séjourne près de lui. Ce séjourner est la force magique qui le convertit dans l'être"<sup>120</sup>. Or, cette puissance du négatif du *phénomène de la conscience d'opiner* est la contradiction qui la constitue elle-même, et c'est cette puissance de la contradiction qui se détermine, maintenant en tant que *mouvement logique de l'opinion publique*.

Une fois démontrée la phénoménologie de l'opinion publique en tant que contradiction, notre tâche est maintenant de démontrer la logique de l'opinion publique, autrement dit, de présenter le statut logique de l'opinion qui est la contradiction elle-même. Mais, avant de passer au prochain chapitre, voyons comment cette "puissance du négatif" se vérifie dans la société post-hégélienne.

### **Appendice: L'opinion publique et les transformations des structures sociales et politiques**

Du point de vue historico-sociologique l'opinion publique a évolué en même temps que changeait l'espace public, et cette évolution post-hégélienne est exprimée, d'abord, à travers la pensée marxienne qui s'est opposée à la pensée des libéraux. Ensuite on verra que l'opinion publique change avec les transformations des structures sociales et que par conséquent cela provoque l'évolution des fonctions des institutions politiques. La finalité de cet appendice vise à montrer que l'opinion incarne d'autres figures historiques, mais le moteur de la contradiction est son âme intérieure permanente, même si on pense pendant un certain temps qu'elle était anéantie. Mais, le *principe de la contradiction* est toujours là pour réveiller le *principe de liberté d'opiner* de la conscience publique dans l'histoire.

---

<sup>120</sup> PdE, p. 93-94.

**a) La dialectique du public**

Le jeune Marx a compris que dans la société pré-bourgeoise la différence entre les états était d'ordre politique, car les éléments de la vie, comme la propriété, la famille, le mode de travail étaient sous le domaine du seigneur. Ils avaient un rapport individuel et isolé avec lui, la caste ou la corporation . Or, la révolution politique qui a constitué l'État a renversé tous les états, corporations et privilèges. C'est pourquoi dans la société bourgeoise la différence entre les états est d'ordre social. Selon Marx l'État, sous sa forme constitutionnelle bourgeoise, permet à la sphère privée d'acquérir l'existence autonome. D'où son regard critique par rapport à la sphère publique politiquement orientée, et par rapport à l'indépendance de l'opinion publique des propriétaires qui font usage de leur raison, car ils se considèrent comme des êtres humains jouissant de leur autonomie et de leurs intérêts. Marx dénonce l'opinion publique comme étant une fausse conscience, car elle dissimule et masque les intérêts de classe de la bourgeoisie.

Marx démasque toutes les fictions revendiquées par la sphère publique bourgeoise. Tout d'abord, la thèse libérale affirme que toute personne privée doit avoir un accès libre à la sphère publique, c'est-à-dire, à la culture et à la propriété. Le moyen d'y accéder est l'égalité des chances et du travail, mais les conditions sociales font défaut. En outre, se présente la contradiction du principe de libre accès général, car le public ne peut plus prétendre s'identifier à la Nation, ni la société civile s'identifier à la société en général. Les "Droits de l'homme" pour leur part garantissent cet "égoïsme", car l'homme abstrait qui poursuit ses intérêts privés assume son rôle de propriétaire, et il est un instrument au service de l'accumulation du capital. L'homme abstrait ne se réalise pas en tant que bourgeois capable de s'engager comme citoyen, c'est-à-dire, homme engagé envers les intérêts publics. La séparation entre l'État et la société correspond à la scission existant entre l'homme public et l'homme privé ou le bourgeois et le citoyen.

L'identification de la "publicité" à la raison était l'autre affirmation défendue par l'opinion publique bourgeoise. Mais, la société civile repose sur

l'exercice de la violence : d'où l'impossibilité d'ériger un ordre légal qui convertirait la domination politique en une autorité rationnelle à partir de cette base là et aussi à partir des rapports de force existant dans le processus de reproduction sociale. La dissolution des rapports féodaux de domination au sein du public ne représente pas le dépassement de la domination politique, mais simplement son maintien sous une autre forme. L'État constitutionnel bourgeois qui s'est structuré à partir du principe de la "publicité" est pure et simple idéologie. A ce moment du développement du capitalisme s'établit la scission entre le domaine privé et le domaine public. Or, cela empêche la sphère publique bourgeoise de tenir les promesses de ses principes.

La lutte pour la réforme électorale qui a eu lieu au début des années 1830 en Angleterre et en France n'était que la volonté d'objectiver un régime constitutionnel bourgeois. En effet, le droit de vote fut accordé d'une manière plus au moins équitable. Marx pense que cette petite évolution avec d'autres a été un moyen de permettre aux couches non bourgeoises de la population de pénétrer dans la sphère publique. Une fois dedans, elles s'emparent de ses institutions, collaborent à la presse et deviennent membres des partis et du parlement. Dans la mesure où ce phénomène s'amplifie, la "publicité", qui est l'arme forgée par la bourgeoisie, se retourne contre elle-même. Ainsi, Marx prévoit que la société civile peu à peu adoptera une structure de caractère politique. Ces réformes électorales semblent provoquer la dissolution de la sphère publique.

Marx élabore à partir de la dialectique immanente à la sphère publique bourgeoise un contremodèle socialiste où le rapport traditionnel entre sphères publique et privée est inversé. Les fonctions de critique et de contrôle propres à la sphère publique pénètrent la partie de la sphère privée bourgeoise qui était le fief des personnes disposant des moyens de production. Le modèle socialiste fait que la critique et le contrôle publics s'exercent dans le domaine du travail socialement nécessaire. L'autonomie n'a plus pour base la propriété privée. C'est au sein de la sphère publique elle-même que l'autonomie doit être fondée. Le public des citoyens, alors, peut instaurer le modèle socialiste. Ici, à l'identité du bourgeois et de l'homme, du propriétaire et de l'être humain se substitue l'identité du citoyen et de l'homme ; la liberté de l'homme privé est déterminée à partir de son rôle de

citoyen dans la société. Son rôle de citoyen de l'État n'est plus déterminé par la liberté d'être un propriétaire, car la sphère publique n'est plus médiatrice d'une société de propriétaires face à l'État. Au contraire, la structure planifiée de l'État s'abolit au sein de la société. Par conséquent, le public autonome assure à chacun de ses membres une sphère privée où régne la liberté individuelle, le loisir et le droit de s'établir où il le désire.

### ***b) Les deux consciences ou les opinions opposées***

La dialectique qui devait faire progresser la sphère publique bourgeoise et provoquer la contradiction à l'intérieur d'elle-même jusqu'à la renverser ne s'est pas concrétisée dans le projet des premiers socialistes. C'est vrai que des droits politiques égaux ont été accordés à toutes les catégories sociales, malgré le maintien de la société des classes ; mais la sphère publique n'a pas conduit au dépassement des infrastructures de la propriété privée. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle on assiste à l'apogée du libéralisme. En même temps l'opinion publique avait profondément évolué, à tel point que les philosophes de la politique libérale se sont sentis contraints de renier le principe de la "publicité" bourgeoise, la même qu'ils avaient fondée et répandue. Les théoriciens du libéralisme, en face de cette ambivalence de la "publicité", ne reconnaîtront pas l'opinion publique de la même manière.

Les relations entre les membres de la société sont encore celles de la "bonne société", héritée de l'aristocratie. Le style pondéré de la discussion publique comme l'accord des opinions sur les lois de la critique et la cible de la polémique témoignaient déjà d'une certaine rationalité. Cette réalité commence à changer avec le mouvement chartiste de 1838 en Angleterre et avec la révolution de février de 1848 en France. Tout cela commence à disparaître avec la diffusion croissante de la presse et la propagande qui produit un public informel. Le public perd son caractère élitiste et la cohésion des institutions de société. Les conflits refoulés dans la sphère privée éclatent sur la scène publique. Désormais les groupes bourgeois attendent de l'État qu'il joue un rôle régulateur, car la sphère publique devient le terrain où s'exprime une concurrence d'intérêts divergents, des

intérêts privés opposés, donc en provoquant des luttes brutales et des discussions violentes. Certaines lois sont promulguées sous la pression de la rue. Or, cela ne se réalise plus à partir du consensus raisonnable de discussions ouvertes entre personnes privées.

C'est dans ce contexte, que J. Stuart Mill a soutenu les courants qui s'insurgent contre l'aristocratie de l'argent, contre un élitisme fondé sur le sexe ou la race, contre la démocratie oligarchique des propriétaires et la ploutocratie de la grande bourgeoisie. La réforme électorale est le thème politique du XIX<sup>e</sup> siècle, qui vise à élargir le public au maximum. Ce n'est plus comme au XVIII<sup>e</sup> siècle l'imposition du principe de "publicité" en tant que tel. La conception que l'opinion publique avait d'elle-même s'effondre, car elle perd le caractère critique et polémique de la lutte contre la politique du secret pratiquée par les gouvernements. L'ennemi commun d'autrefois - la Cour, le roi, l'État - ne peut plus réaliser l'unité de l'opinion publique. Des libéraux comme J.S. Mill et Alexis de Tocqueville qui soutenaient l'opinion publique au nom du principe de "publicité", la condamnent au nom du même principe, car des intérêts antagonistes affluent au sein de la sphère privée et contraignent l'opinion publique désagrégée à les représenter. L'opinion publique devient une puissance coercitive, celle-là qui avait autrefois pour fonction de réduire toute forme de coercition à la seule force de l'argumentation persuasive. Il est alors compréhensible que J.S. Mill déplore le "joug de l'opinion publique" et accuse le "moyen coercitif qu'est l'opinion publique". Le constat est que, de plus en plus se développe une tendance à la croissance du pouvoir de la société grâce à la puissance de l'opinion publique. Et c'est J.S. Mill qui continue à affirmer que maintenant l'opinion publique est le règne de la domination des masses et des médiocres. C'est devenu un lieu commun d'affirmer que l'opinion publique gouverne le monde. De nos jours ce ne sont plus les dignitaires de l'Église ou de l'État, pas plus que des écrits qui forgent les opinions de la masse. Ce sont des hommes médiocres qui s'adressent à la masse par la voie des journaux.

J.S. Mill soutient la conception que les décisions en matière politique ne doivent pas être le fait d'une masse inculte à l'examen ou à la volonté de qui on ferait appel directement ou indirectement, mais que les décisions au contraire

doivent dépendre des analyses produites par la réflexion compétente d'un nombre" restreint de personnes formées pour assumer ces tâches. A. de Tocqueville partage la même conception en affirmant que l'opinion commandée par les passions de la foule a besoin d'être assainie par les vues compétentes de citoyens jouissant d'une indépendance matérielle. La presse, aujourd'hui, n'est pas suffisante, même si jadis elle était un auxiliaire décisif de l' "Aufklärung". Il plaide pour la réhabilitation des pouvoirs corporatifs de la société pré-bourgeoise : les différents états, les grandes familles, les propriétaires fonciers qui, par leur naissance, leur culture et leur richesse, surpassent les autres et semblaient destinés à commander. En même temps, A. de Tocqueville est conscient qu'il est impossible de revenir à la vieille aristocratie. C'est pourquoi il considère que les bourgeois puissants et cultivés sont chargés de former un public d'élite dont l'usage qu'il fera de sa raison commandera l'opinion publique. A. de Tocqueville fait une autre constatation : il n'existe pas seulement le despotisme de l'opinion publique, mais aussi l'apparition d'un État où la bureaucratie devient toujours plus puissante avec la centralisation du pouvoir gouvernemental. On sait qu'à cette époque-là en Angleterre existe déjà une administration centrale moderne. Aux yeux de Tocqueville le socialisme est un prolongement de cette tendance qui veut liquider l'État fiscal au profit d'une économie étatisée et installer la terreur d'un monde bureaucratifié.

Le libéralisme constate que l'opinion publique, d'instrument de l'émancipation qu'elle était, a été pervertie en moyen d'oppression. Le libéralisme se veut fidèle aux principes de la "publicité", mais à condition d'imposer des restrictions afin de que l'on puisse garantir sa propre opinion. Le moyen est de réintroduire certains aspects de la sphère publique fondée sur la représentation. Le représentant de la nation limiterait le rôle du public qui ainsi se ferait simplement représenter<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. J. Habermas. *op. cit.* p. 136-148.

### **c) De la culture discutée à la culture consommée**

Une analyse psycho-sociologique du modèle de la sphère privée qui s'est formée au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, à partir des expériences propres à la sphère intime de la famille montre à la fois le développement et le déclin de la sphère publique littéraire. Aujourd'hui sa place est occupée par le secteur de la consommation culturelle, car on passe de la culture discutée à la culture consommée. Les personnes privées étaient autrefois conscientes du double rôle qu'elles assumaient en étant bourgeois et hommes, autrement dit, dans leur identité de propriétaire et d'être humain. Cette identité se développait à partir du noyau même de la sphère privée. La culture bourgeoise est née de l'usage que les personnes privées faisaient de leur raison dans les cafés, les salons, les clubs ou les sociétés de lecture. Elle n'était pas directement soumise au circuit de la production et de la consommation. La communication publique allait de pair avec la lecture pratiquée dans la retraite qu'offrait la sphère privée domestique. La disparition de la forme privée de l'assimilation a entraîné celle de la discussion publique sur ce qui avait été assimilé. Le déclin de la sphère publique littéraire s'est manifesté d'abord par l'éclatement de la couche sociale cultivée et éduquée qui faisait de sa raison un usage public. Puis le public s'est scindé d'une part en minorités de spécialistes dont l'usage qu'ils font de leur raison n'est pas public, et d'autre part en cette grande masse de consommateurs d'une culture reçus à travers des médias.

Les mutations des fonctions de la sphère publique politique sont dues au changement du rapport essentiel qui lie le public, les partis et le parlement. L'évolution des journaux littéraires vers une presse commerciale de masse correspondait déjà à la restructuration des partis des notables sur une autre base, celle des masses. L'extension à toutes les couches de la société du droit de vote a transformé la structure des partis. A partir de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les associations électorales, presque totalement désintégrées, cédaient la place à des partis centralisés à l'échelon national, dotés d'un appareil bureaucratique et construits en fonction de deux objectifs : l'intégration idéologique et la mobilisation politique de larges masses électorales. Bref, une tâche nouvelle

incombe aux partis, c'est d'intégrer la masse des citoyens à travers des méthodes nouvelles et dans la perspective du vote. Le parti de masse et d'intégration superficielle est devenu le modèle dominant d'organisation à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Sa stratégie est commandée par des moyens de pression et d'information qui permettent d'influencer le comportement électoral de la population en la manipulant ou en lui imposant une campagne démonstrative. Les partis sont les instruments de la formation de la volonté et ils ne sont pas entre les mains du public, mais de ceux qui dirigent les appareils des partis.

A cette évolution des partis correspond celle du parlement qui cesse d'être le lieu institutionnalisé de la discussion, car il sert la publicité démonstrative en présentant au grand public la volonté des partis. Autrefois, la publicité des débats devait garantir la continuité de la discussion à l'extérieur et à l'intérieur du parlement, elle assurait l'unité de la sphère publique et celle de l'opinion publique qui s'y formait, enfin elle devait confirmer le parlement, en tant qu'instance des délibérations, dans son rôle à la fois de centre et de partie constitutive du public tout entier. Or, la sphère publique a subi une mutation structurelle, au sein du parlement comme à l'extérieur. La retransmission des débats parlementaires par la radio ou par la télévision n'incite pas les auditeurs ou les téléspectateurs à participer aux débats. De même la délibération ne s'effectue plus en plenum de l'assemblée, mais au sein des commissions et des fractions. Tandis que, au parlement, la discussion est passée complètement à l'arrière-plan des impératifs de l'information ou de la démonstration ; les débats sont mis en scène tels des shows qui se déroulent face au public. La publicité perd ses fonctions critiques et devient une simple démonstration ou présentation où le public est invité à l'adhésion par le seul moyen de l'identification. La publicité des débats judiciaires connaît une dénaturation du même ordre. Les débats judiciaires eux-mêmes deviennent des spectacles de consommation culturelle, car les procès de droit pénal suscitent suffisamment l'intérêt pour être retransmis par les *mass média*, ce qui renforce, non plus le contrôle de la Justice par l'assemblée des citoyens, mais davantage la préparation des plaidoyers qu'on destine à la consommation culturelle de l'ensemble des masses.



Selon Habermas, dans les conditions actuelles, la finalité des principes de la publicité classique pourrait être préservée d'une évolution qui finirait par la dénaturer, si la publicité critique gagnait tout d'abord les partis, mais aussi les *media* et les associations publiques qui jouent tous deux un rôle politique. Les partis, les *media* et les associations sont des institutions qui représentent certaines forces sociales dont l'activité est corrélative à celle de l'État, en tant qu'elles sont des organisations sociales privées qui exercent certaines fonctions d'ordre public dans le cadre du camp politique. Ces institutions doivent accepter que le principe de publicité préside à l'organisation de leur structure interne afin de développer leurs fonctions de formation de la volonté et de l'opinion.

#### **d) De l'État constitutionnel libéral à l'État social<sup>122</sup>**

La transformation de l'État constitutionnel libéral en État social provoque une évolution de la sphère publique politique. En ce qui concerne les droits fondamentaux qui protègent la sphère publique politique - liberté d'opinion et d'expression, liberté de réunion et d'association, liberté de la presse, etc. - il faut mettre en évidence que ces droits, depuis la transformation structurelle ou l'évolution de l'État, ne doivent plus être interprétés comme purement d'ordre négatif. Autrement dit, leur caractère négatif manifestait la préoccupation de préserver d'une intervention de l'État les domaines qui devaient absolument rester

---

<sup>122</sup> On discute, actuellement, sur "l'État minimal ou l'État social" et la question se pose de la façon suivante : "L'État social anime de nouveau la controverse philosophique et politique. Pour les uns, il devrait aboutir à la garantie constitutionnelle des droits sociaux et même à une déclaration fondamentale des droits sociaux de l'homme; pour les autres, il faudrait le démanteler pour n'en garder que les attributs essentiels : ce serait l'État minimal. Dans le monde philosophique, le principal défenseur de l'État minimal est Robert Nozick, dont l'ouvrage *Anarchy, State and Utopia*, influencé par l'ultralibéralisme économique de Milton Friedman [*Capitalism and Freedom*. Chicago-Londres, 1977] et de son école de Chicago, est rapidement devenu un vif objet de discussion pour les politiciens, les économistes et les philosophes". O. Höffe. *L'État et la justice. John Rawls et Robert Nozick*. Paris, Vrin, 1988, p. 95. En fait, le problème auquel l'opinion publique doit faire face est, d'une part, cette escalade d'un individualisme libéral extrême qui "estime que toute discussion théorique de l'État a pour seul point de départ, pour seul critère, et donc pour but et résultats exclusifs, les droits inviolables découlant de la liberté individuelle" (id. p. 96). D'autre part, il doit affirmer l'expression de l'État social sous la forme de droits subjectifs publics, autrement dit, "en politique sociale, une des grandes tâches est de retrouver constamment le fugitif équilibre entre insuffisance et excès d'intervention sociale de l'État. Même si l'État moderne a poussé sa compétence sociale trop loin en certains domaines, il en est d'autres où il n'a pas fait assez ou n'a rien fait" (id. p. 108).

entre les mains des personnes privées liées par les règles juridiques fixant les cadres généraux de l'échange. Dans l'État social, les droits fondamentaux gagnent une nature positive puisqu'ils garantissent la participation de tous, à chance égale dans l'opinion publique. La formation de l'opinion publique n'est pas suffisamment protégée et garantie, car n'importe qui peut exprimer librement ses opinions et fonder un journal. Le public n'est plus un tout uni, formé par des personnes égales sur le plan économique. Il est pour cela nécessaire que la liberté privée d'opinion parvienne à la liberté publique d'opinion à travers l'offre aux citoyens d'égalité des chances dans la participation au processus de communication publique. La libre expression des opinions par voie de presse ou de media ne peut plus être considérée comme un simple mode d'expression parmi d'autres canaux traditionnellement utilisés par les individus pour communiquer entre eux en tant que personnes privées. Les libertés de réunion et d'association subissent une transformation analogue, car les partis et les associations publiques sont devenues des grandes organisations bureaucratisées. Elles ont le monopole de toutes les réunions et associations qui ont une importance sur le plan politique et dans l'ordre de l'opinion publique. Il est nécessaire qu'une garantie statutaire soit accordée par l'État afin de préserver un accès à la sphère publique qui soit égal pour toutes les personnes privées et donc il ne suffit plus que l'État se contente d'assurer qu'il n'interviendra pas dans le domaine des droits fondamentaux qui concernent l'opinion publique <sup>123</sup>.

Pour Habermas la publicité est le principe de contrôle que le public bourgeois a opposé au pouvoir pour mettre fin à la pratique du secret propre à l'État absolu. Ce principe a créé une sphère publique à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, un nouvel espace politique où tente de s'effectuer une médiation entre la société et l'État, sous la forme de l'opinion publique qui a pour finalité de transformer la nature de la domination. A travers un ensemble institutionnel qui garantit le développement de discussions publiques ayant pour objet des questions d'intérêt général, il s'agit de soumettre l'autorité politique au tribunal d'une critique rationnelle. Mais, le modèle libéral de la sphère publique ne rend plus compte de

---

<sup>123</sup> Cf. J. Habermas. *op. cit.* p. 244-245.

l'espace politique des démocraties de masse, régies par un État social. Ce qui arrive c'est une interpénétration des domaines privé et public où s'installe la manipulation de la publicité par des groupes d'intérêts et à une reféodalisation de la sphère publique, c'est-à-dire que la sphère publique politique au sein de l'État social perd ses fonctions originales de publicité critique. On assiste aujourd'hui au fait que le public s'accommode à plébisciter passivement la publicité de démonstration ou manipulation, dans une dynamique psycho-sociologique de stimulation-réponse. Autrefois la publicité était le synonyme du principe de la critique, désormais elle est un principe d'intégration passive. Bref, à l'ère de la publicité manipulée c'est le consensus fabriqué prêt à l'acclamation qui domine l'opinion publique.

Cependant, en 1990, J. Habermas révisé sa position par rapport à la capacité critique du public et la possibilité d'un nouvel espace public. Il envisage une conception discursive de la démocratie où le pouvoir communicationnel puisse influencer le pouvoir administratif et s'opposer à la manipulation par les *médias*. "Mon diagnostic d'une évolution linéaire d'un public "privatiste", "d'un raisonnement sur la culture à la consommation de la culture", est trop réducteur. J'ai évalué de façon trop pessimiste la capacité de résistance, et surtout le potentiel critique d'un public de masse pluraliste et largement différencié, qui déborde les frontières de classe dans ses habitudes culturelles. Du fait de la perméabilité croissante des frontières entre culture ordinaire et haute culture, et de la "nouvelle intimité entre politique et culture", elle-même tout aussi ambivalente et n'assimilant pas simplement l'information à la distraction, les critères de jugement eux-mêmes ont changé"<sup>124</sup>.

Si on réfléchit à partir d'une analyse socio-historique, on constate que l'opinion publique a évolué et qu'elle a pris de nouvelles figurations selon les changements des structures de l'espace public. On peut penser, alors, que l'opinion s'est détournée de ses origines et par conséquent qu'elle ne remplit plus, aujourd'hui, sa fonction d'autrefois, c'est-à-dire la création d'un espace de liberté et d'autonomie critique au sein des divers publics. C'était, initialement, la thèse

---

<sup>124</sup> *Id.* p. 18. C'est dans la Préface pour la 17<sup>e</sup> édition allemande de *l'Espace public* rédigée par J. Habermas en 1990 que nous trouvons la révision de sa position antérieure.

d'Habermas. Désormais, il est revenu sur ses positions antérieures, et en ce sens il confirme que l'opinion publique n'a pas perdu sa force de contradiction. C'est la contradiction qui est toujours présente dans les diverses figures de la phénoménologie de l'opinion publique. La *théorie hégélienne de l'opinion publique* démontre qu'en toutes ces transformations socio-politiques la catégorie de la *contradiction* anime le processus de la conscience afin de faire émerger la "forme critique" du "savoir dialectique de l'opinion" à l'intérieur de tout contenu public.

## 2. LE MOUVEMENT LOGIQUE DE L'OPINION PUBLIQUE

Les présupposés de la théorie hégélienne de l'opinion publique sont développés dans la *Phénoménologie*, comme on l'a ci-dessus présenté, et dans la *Logique*, que nous allons examiner maintenant. La préoccupation de Hegel est d'élaborer un concept d'opinion publique en étudiant philosophiquement ce phénomène, qui à son époque, se manifeste fortement. Il a développé sa théorie *ex professo* dans quelques paragraphes de la *Philosophie du Droit*, mais les concepts utilisés dans cette œuvre trouvent leur assise dans la *Science de la Logique*. C'est pour quoi nous allons présenter le mouvement de la "contradiction" inhérente au développement de la *Logique* afin d'expliquer la catégorie qui constitue la matrice logique de l'opinion publique.

Hegel a étudié l'opinion publique du point de vue philosophique. Aujourd'hui, les sciences sociales et en particulier la sociologie exigent une nouvelle approche pour comprendre le phénomène de l'opinion. Les sociologues affirment: "L'opinion quitte le champ de la raison pure et de la critique pour celui de la socialisation. L'objet d'étude n'est plus ultimement l'opinion, mais bien l'opinion publique, l'opinion partagée. Elle cesse en même temps d'être l'objet de la philosophie et passe à la science sociale comme elle quitte l'individualité pour le collectif par un processus à la fois épistémologique et social où la quantification occupe une place décisive"<sup>1</sup>. Cependant d'autres sociologues disent que le sujet de l'opinion publique relève d'abord de la compétence de la discipline de la sociologie, mais ils reconnaissent n'en avoir pas l'exclusivité ni posséder tous les moyens pour élucider ce phénomène social: "On aurait tort de réduire l'étude de l'opinion publique à la seule investigation sociologique. La nature de cet objet échappe même en grande partie à la sociologie. Le sujet "opinion publique" concerne, certes, de prime abord la sociologie; cependant il serait erroné de le limiter à ce seul domaine d'investigation. En effet, il est impossible de cerner le processus sans une approche psychosociale qui exige la compréhension de la naissance et de la structuration des opinions. En fait,

---

<sup>1</sup> Dominique Reynié. in Introduction du livre de Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*. Paris, PUF, 1989, p. 27-28.

l'analyse purement sociologique semble désarmée pour saisir ce phénomène social"<sup>2</sup>. Sans vouloir discuter de qui relève le domaine ou l'exclusivité du sujet, on voit que l'approche sociologique de l'opinion publique a vraiment fait de grands pas, dès la fin du siècle dernier et surtout à partir des années 30 de notre siècle. D'autre part, les sociologues eux-mêmes reconnaissent la nécessité d'une étude interdisciplinaire qui permette de comprendre le phénomène de l'opinion publique. La philosophie, en l'occurrence, à travers la *théorie hégélienne de l'opinion publique* se veut participante à cette étude dans sa spécificité et en même temps elle est ouverte au dialogue interdisciplinaire afin de contribuer à la saisie du concept du phénomène de l'opinion publique.

Notre analyse se concentre, maintenant, sur la logique de l'opinion. Le mouvement propre de l'opinion publique est, selon Hegel, la contradiction. Comment l'opinion s'identifie-t-elle en ses moments avec le mouvement de la contradiction développée dans la *Logique*? Quel est le mouvement contradictoire particulier de l'opinion? L'opinion est-elle une contradiction qui se résout? Enfin, pourquoi la contradiction - statut logique de l'opinion publique - est-elle pour Hegel une catégorie philosophique fondamentale pour comprendre l'opinion publique?

L'opinion publique, en tant que telle, est traitée dans la *Philosophie du Droit*, où 6 paragraphes - 315 à 320 - lui sont consacrés. Dans le paragraphe 316, où Hegel définit l'opinion publique on trouve explicitement le mot *contradiction* et avec celui-ci les éléments qui constituent l'opposition, de telle manière que se trouvent ensemble "l'universel en soi et pour soi" avec le "particulier de l'opiner du grand nombre", l'essentialité immédiate attachée à l'inessentialité. Or, la contradiction se situe au cœur même de toute l'auto-structuration systématique du contenu de la *Science de la Logique*, car "ce qui d'une façon générale meut le monde, c'est la contradiction, et il est ridicule de dire que la contradiction ne se laisse pas penser"<sup>3</sup> et Hegel objecte à ceux qui pensent que la contradiction n'est pas pensable : "C'est le penser de la contradiction qui est le moment essentiel du'

---

<sup>2</sup> Judith Lazar. *L'opinion Publique*. Paris, Ed. Sirey, 1995, p. 5.

<sup>3</sup> *Encycl*, I, Add. § 119, p. 555.

concept"<sup>4</sup>. C'est dans ce sens que nous voulons avec Hegel penser la contradiction et développer la manière dont elle se pose dans *VÊtre*, dans l'Essence et dans le *Concept* afin de montrer le mouvement logique contradictoire propre à l'opinion publique.

Voyons, d'abord comment Hegel comprend la contradiction dans l'introduction de *VÊtre* ou dans le concept en-soi.

## 2.1 La contradiction comme mouvement<sup>5</sup> de passage de l'opinion

Le concept de contradiction est, d'abord, traité dans l'introduction du livre consacré à l'Être. Hegel critique la "philosophie de l'entendement" de Kant, puisqu'elle demeure entre l'abstraction formelle d'une analyse catégorielle ou bien elle dépend du contenu le plus immédiat de la sensibilité. L'entendement est le moment où la chose est prise en ses déterminations divisées. Si l'entendement - *Verstand* - veut rassembler ces déterminations dans l'unité, il lui faut s'accomplir dans la raison - *Vernunft* "La contradiction est l'acte-d'élever la raison au-dessus des limitations de l'entendement et l'acte-de-résoudre ces mêmes limitations"<sup>6</sup>.

Dans *l'Encyclopédie*, Hegel poursuit sa critique du kantisme en traitant des antinomies. Il s'agit de deux propositions opposées portant sur le même objet où chacune de ces propositions est affirmée avec une égale nécessité. "Il en résulte

---

<sup>4</sup> SL, III, p. 381.

<sup>5</sup> Nous adoptons le concept de mouvement - *Bewegung* - ainsi qu'il est employé par Hegel dans sa *Logique*, c'est-à-dire mouvement-continué, mouvement évolutif, mouvement par lequel on se meut vers l'avant - *Fortbewegung* - ou encore mouvement de l'être lui-même, mouvement négatif, mouvement objectif, mouvement médiatisant, mouvement rationnel supérieur, cf. SL, I, p. 392-393. Herbert Marcuse a aussi développé le concept de mouvement ou mobilité dans son livre *L'ontologie de Hegel*. Marcuse justifie ainsi l'interprétation de l'être comme mobilité : "R. Kroner (Von Kant bis Hegel. II, 1924) fait de la différence absolue et de sa mobilité le véritable "phénomène primitif" de la métaphysique hégélienne : en même temps que le moi absolu "se trouve lui-même dans ce qui lui est opposé, il s'approprie l'autre et il se constitue comme totalité de soi-même. Ce mouvement est "le phénomène primitif" absolu. Cette activité qui retourne en elle-même n'est pas seulement l'activité par laquelle le moi se différencie de tout autre, mais elle est tout aussi bien l'activité par laquelle tout autre se différencie en lui-même - grâce à laquelle tout ce qui est est ; elle est l'être lui-même"(p.279). Ainsi la mobilité devient détermination fondamentale de l'Être : "L'Être n'est "lui-même" que dans ce mouvement où il se pose lui-même, où il s'unit et s'oppose à lui-même"(p. 318). Kroner montre que cette explication de la mobilité chez Hegel plonge ses racines dans la problématique de la synthèse". H. Marcuse, *op. cit.*, Paris, Ed. de Minuit, 1972, p. 53-54.

<sup>6</sup> SL, I, p. 14.

que le contenu du monde, dont les déterminations tombent dans une telle contradiction, ne saurait être en soi, mais seulement phénomène. La solution est que la contradiction ne tombe pas dans l'ob-jet en et pour lui-même, mais appartient uniquement à la raison connaissante"<sup>7</sup>.

L'ancienne métaphysique affirmait que tomber dans la contradiction venait d'une faute subjective dans l'enchaînement syllogistique et le raisonnement. Kant, par contre, montre que la raison tombe dans la contradiction ou dans les antinomies quand elle veut connaître l'infini. Hegel reconnaît qu'affirmer les antinomies est déjà un progrès très important de la connaissance philosophique, puisque les antinomies permettent de mettre en cause le dogmatisme figé de la métaphysique d'entendement et c'est ainsi qu'a été ouverte la porte du mouvement dialectique de la pensée. Mais, Kant s'en tient uniquement au résultat négatif de la dialectique, c'est-à-dire à l'inconnaissable de l'en-soi des choses et il n'a pas avancé dans la connaissance de la signification vraie et positive des antinomies. La signification vraie et positive des antinomies c'est que toute réalité effective ou toute réalité rationnelle contient en elle des déterminations opposées, donc la contradiction. Or, le connaître ou le concevoir un ob-jet c'est être conscient de lui comme d'une unité concrète de déterminations opposées, donc comme contradiction. L'ancienne métaphysique, dans l'étude des ob-jets, excluait les déterminations opposées de l'entendement pour maintenir uniquement les déterminations abstraites. En revanche, Kant montre que dans de telles déterminations on peut toujours opposer avec une égale justification et nécessité d'autres affirmations ayant un contenu opposé, qui par l'entendement sont maintenues fermes dans leur séparation.

Kant a appréhendé la raison comme faculté inconditionnée et l'a réduite à l'identité abstraite et en cela il renonce à l'inconditionnalité de la raison elle-même parce que celle-ci devient un entendement vide. La raison en tant qu'elle est inconditionnée signifie qu'elle n'est pas déterminée du dehors par un contenu étranger à elle, mais qu'elle s'auto-détermine dans son contenu auprès d'elle-même. Le problème c'est que pour Kant l'activité de la raison consiste seulement à

---

<sup>7</sup> *Encycl*, I, § 48, p. 308.



systematiser, par l'application des catégories à la matière fournie par la perception. Autrement dit, il s'agit de faire entrer cette matière dans un ordre extérieur qui est la raison. Or, cette raison demeure un principe abstrait ou séparé et donc sans contradiction<sup>8</sup>.

Hegel conçoit la *Logique* sous trois formes : d'abord l'entendement qui correspond au moment de l'identité figée et abstraite, ensuite le moment dialectique ou négativement-rationnel et enfin le moment spéculatif ou positivement-rationnel<sup>9</sup>. C'est le deuxième moment qui nous intéresse ici, car c'est celui d'auto-suppression des déterminations figées de l'entendement et le passage vers leurs oppositions. La dialectique, affirme Hegel, est habituellement prise comme un art extérieur où s'embrouillent des concepts dans une simple apparence de contradictions. Ou encore, la dialectique se confond avec un système de basculement subjectif où le raisonnement va et vient sans contenu consistant. En vérité, la dialectique correspond au moment du dépassement de déterminations isolées de l'entendement. D'abord par la réflexion elles sont mises en relation ; puis la dialectique réalise un dépassement immanent dans lequel l'unilatéralité des déterminations de l'entendement s'expose comme leur négation, car tout ce qui est fini a pour manière d'être de se sursumer soi-même. Ainsi, la dialectique en tant que contradiction constitue l'âme motrice de la progression de toute la *Logique*. La dialectique ou la contradiction, c'est l'élévation qui amène à la vérité au-dessus du fini<sup>10</sup>.

La dialectique, reconnaît Hegel, n'est pas chose nouvelle en philosophie, puisque chez les anciens Platon est considéré comme l'inventeur de la dialectique. Chez Socrate la dialectique a une prédominance subjective - il use de l'ironie - dans la mesure où il la dirige contre la conscience commune et contre les Sophistes. Platon, ensuite dans ses *Dialogues* plus scientifiques démontre par la dialectique la finitude de toutes les déterminations fixes de l'entendement. Dans le *Parménide* il fait sortir du principe de l'Un le Multiple et vice-versa. Mais, Hegel considère que Platon plafonne dans une dialectique où le résultat est encore

---

<sup>8</sup> Cf. *Encycl*, I, § 48 et son Add. p. 504 et aussi l'Addition au § 52, p. 506.

<sup>9</sup> *Encycl*, I, § 79.

<sup>10</sup> *Encycl*, I, § 81.

négatif. Or la véritable dialectique conduit au mouvement nécessaire des concepts purs où le mouvement de la raison conceptuelle réalise l'unité positive des opposés. Or, Platon s'il est conscient du mouvement, de l'exposition de la contradiction des concepts purs, n'aboutit pas à l'affirmation du moment positivement rationnel<sup>11</sup>

Pour démontrer cette affirmation de Hegel, voyons comment Platon dans le dialogue *Théétète* utilise la dialectique dans la discussion sur la science, et en tenant compte aussi de son concept d'opinion. Ce n'est ni un exposé, ni même un commentaire du *Théétète* que nous entendons faire ici. L'étude détaillée de la longue discussion de ce dialogue nous amènerait trop loin et nous détournerait de notre but.

Platon veut prouver que la science ne consiste ni dans la sensation, ni dans l'opinion vraie, ni dans l'opinion vraie fondée en raison. D'abord, si le savoir provient de la sensation, il a sa source dans l'homme. Il faut dire alors, avec Protagoras que l'homme est la mesure de toutes choses. Le sensationnisme de Théétète - "A mon avis, dit Théétète, science n'est autre chose que sensation" - implique le relativisme protagorien qui entraîne nécessairement une métaphysique mobiliste de type héraclitéen. Ce mobilisme, poussé jusqu'à ses dernières conséquences, nous amène à une conception du monde où rien n'est, où tout se meut localement et qualitativement, c'est-à-dire change à chaque instant de lieu et de déterminations. Or, dans un monde pareil, de multiplicité pure, où nulle unité ne peut se trouver, il n'y aura, à l'évidence, ni objet ni sujet et aucune assertion, et donc aucune science n'y sera possible. Ainsi le sensationnisme absolu se détruit lui-même. On ne peut atteindre la vérité si l'on n'atteint pas l'être, et la science ne peut se trouver là où la vérité est absente; ce n'est donc pas dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement sur les impressions, autrement dit, "dans l'acte, quelque nom qu'il porte, par lequel l'âme s'applique seule et directement à l'étude des êtres"<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Encycl*, 1, Add. § 81, p. 513-514.

<sup>12</sup> Platon. *Théétète*. Trad. Auguste Diès. Tome VIII, 2e partie, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1924, p. 224, n° 187a.

La science ne consiste donc pas dans la sensation ; elle appartient à une faculté plus élevée que la sensibilité. Or, cette faculté plus élevée et "le nom de cet acte", dit Thééthète s'appelle le jugement ou l'opinion. Il propose l'hypothèse suivante: "Dire que ce soit toute espèce d'opinion, Socrate, c'est impossible, puisqu'il y a aussi une opinion fausse ; mais il y a chance que l'opinion vraie soit science et mettons que ce soit là ma réponse. Si, en effet, le progrès de la discussion modifie notre façon de voir actuelle, nous essaierons de trouver quelque autre formule"<sup>13</sup>. Platon développe ici le problème du jugement faux et de l'erreur. A la définition de la science comme opinion vraie s'oppose l'opinion fausse qui est un fait, car l'erreur existe sans aucun doute. Comment donc expliquer que l'opinion fausse se produise dans la pensée ? Socrate, d'abord nous explique ce qu'est la pensée: "Un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine. C'est ainsi, en effet, que je me figure l'âme en son acte de penser ; ce n'est pas autre chose, pour elle, que dialoguer, s'adresser à elle-même les questions et les réponses, passant de l'affirmation à la négation. Quand elle a, soit dans un mouvement plus ou moins lent, soit même dans un élan plus rapide, défini son arrêt ; que, dès lors, elle demeure constante en son affirmation et ne doute plus, c'est là ce que nous posons être, chez elle, opinion. Si bien que cet acte de juger s'appelle pour moi discourir, et l'opinion, un discours exprimé, non certes devant un autre et oralement, mais silencieusement et à soi-même"<sup>14</sup>. Bref, la pensée est le dialogue de l'âme avec elle-même.

Mais, le problème c'est l'erreur. La contradiction demeure, car l'identification de la science avec l'opinion vraie existe en même temps qu'existe l'opinion fausse. Ainsi, la science n'est pas opinion vraie, et l'opinion vraie n'est pas science, ce qui pourtant nous explique la possibilité de l'erreur, de l'opinion fausse.

Finalement, la réponse à la recherche de ce qu'est la science, est, selon Thééthète qu'il s'agit de "l'opinion vraie accompagnée de raison - et que dépourvue de raison, l'opinion est en dehors de toute science. Ainsi les choses dont il n'y a point de raison ne seraient point objets de science: c'est le terme même qu'il employait [le

---

<sup>13</sup> *Id.*, p. 225, n° 187 b.

<sup>14</sup> *Jd.*, p. 229-230, II0 189e- 190a.

quelqu'un auquel Théétète fait allusion c'est probablement Socrate lui-même]. Mais celles qui comportent une raison seraient objets de science"<sup>15</sup>. Cette définition de la science en tant que "opinion vraie accompagnée de raison" doit être comprise de trois manières.

La première est de rendre sa pensée sensible par la voix au moyen des noms et des verbes. Le "logos" - λόγος, raison, discours - ajouté à l'opinion vraie engendrerait la suprême perfection de la science. Mais adjoindre le discours - "logos" - à l'opinion vraie, ne serait rien d'autre que lui donner une expression verbale. Or, cela de toute évidence, ne change pas sa nature, vu que toute opinion est capable d'être exprimée ainsi. En plus il est facile de voir que la science ne peut consister dans l'expression du discours, puisque la parole exprime aussi bien l'erreur que la vérité, et que tout le monde est en état de rendre sa pensée par des opinions plus ou moins vraies. Deuxièmement, adjoindre le "logos" à l'opinion vraie c'est juxtaposer à la connaissance globale et vague d'une chose, la connaissance de sa structure et des éléments qui la composent. Autrement dit, cela consiste dans l'énumération des parties ou éléments, mais savoir énumérer dans l'ordre voulu les éléments composant un objet n'implique pas qu'on en ait vraiment la science ; c'est-à-dire qu'il y a donc un "logos" qui ne transforme pas l'opinion vraie en savoir ou science : ainsi, le savoir pratique de l'artisan n'est pas science. Le dernier sens est la définition par la différence caractéristique, autrement dit, la différence qui distingue chaque objet de tous les autres. Mais l'opinion vraie est déjà obligée de ne pas s'en tenir aux généralités vagues ; dès lors nous n'avons pas besoin d'ajouter la raison à l'opinion vraie, puisqu'elle y est déjà. C'est donc une sotte réponse, quand nous demandons ce que c'est la science, de nous dire que c'est une opinion vraie jointe à la raison, soit de la différence, soit de toute autre chose<sup>16</sup>.

Nous sommes à la fin du dialogue et la science n'est ni la sensation, ni l'opinion vraie, ni l'opinion vraie accompagnée de raison. Le résultat de cette longue discussion est encore purement négatif : Platon applique le principe de la dialectique négative pour réfuter toutes les définitions de la science. C'est dans le

---

<sup>15</sup> *Id.*, p. 248, D 0 201 d.

<sup>16</sup> Cf. ALEXANDRE KOYRÉ. *Introduction à la lecture de Platon*. Paris, Gallimard, 1962, p. 56-79.

cinquième livre de la *République* qu'on peut trouver une réponse à la question traitée dans le *Thééthète*. Là, on voit la différence qu'il y a entre l'opinion vraie et la science, et Platon montre que l'opinion tient le milieu entre la science et l'ignorance.

A cette étape de la *République*, Platon se demande si l'État est possible tel qu'il l'a conçu. Il est possible, dit-il à condition que les philosophes soient rois, ou alors que les rois deviennent eux-mêmes des philosophes. Il distingue à ce propos trois types d'hommes : les ignorants, qui ne savent rien ; ceux qui croient savoir, mais qui ne savent pas réellement puisque il connaissent uniquement par l'opinion, et connaître par l'opinion c'est s'arrêter à l'apparence des choses, sans jamais pénétrer jusqu'à leur essence; enfin, les vrais savants, ceux qui s'appliquent à la connaissance de l'être en soi. Ils sont seuls parmi les hommes à posséder la science du beau, du bien, du juste et de l'injuste. Ce sont là les philosophes, les politiques appelés par Platon à fonder et à gouverner l'État.

Platon s'applique à montrer que la science a pour objet l'être en tant que tel, c'est-à-dire l'ensemble des essences ou idées et dans ce sens elle est différente de l'opinion. "- Si donc la science a pour objet l'être, et l'ignorance le non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, une manière de connaître qui soit intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il y en ait une. - Sans doute. - Est-ce quelque chose que l'opinion? - Oui. - Est-ce une faculté distincte ou non de la science? - Elle en est distincte. - Ainsi, l'opinion a son objet à part, la science de même a le sien ; chacune d'elles se manifestant toujours comme une faculté distincte"<sup>17</sup>. Donc, entre la science et l'ignorance qui est considérée comme le non-être, existe une puissance intermédiaire qui appréhende la multitude des choses qui errent perpétuellement entre le pôle de l'être et du néant : cette puissance c'est l'opinion. Changeante comme les phénomènes qu'elle nous permet de saisir, elle est à la science ce que le devenir est à l'être.

Ainsi aux trois parties discernées dans l'âme correspondent trois puissances distinctes : ignorance, opinion et science. L'ignorance, on l'a déjà dit,

---

<sup>17</sup> Platon. *La République*. Trad. Dacier et Grou. Tome 7, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1869, p. 284.

c'est le non-être. L'opinion, dit Platon, c'est la faculté qui est en nous de juger sur l'apparence. Quel est l'objet de l'opinion ? L'objet de l'opinion n'est ni l'être ni le non-être, par conséquent, l'opinion diffère également de la science et de l'ignorance. Ainsi, l'opinion est quelque chose d'intermédiaire entre l'une ou l'autre, moyen terme entre le pur être et le pur néant. "Nous dirions de ces choses qui flottent entre l'être et le néant, qu'elles sont l'objet, non de la science, mais de la faculté intermédiaire, l'opinion. Ainsi donc, à l'égard de ceux qui ne distinguent pas le beau dans son essence, qui voient la multitude des choses justes, mais non la justice même, et ainsi du reste, nous dirions que tous leurs jugements sont des opinions, et non des connaissances"<sup>18</sup>. Et Platon, au terme du chapitre 5, ajoute encore: Ceux qui contemplant l'essence immuable des choses ont des connaissances, et non des opinions<sup>19</sup>. Nous ne leur ferons donc aucune injustice en les appelant amis de l'opinion - "philodoxes", plutôt qu'amis de la sagesse - philosophes, - à ceux qui s'attachent à l'objet de l'opinion. Tandis qu'il ne faudra appeler du nom de philosophes que ceux-là qui s'attachent à la contemplation de l'essence des choses <sup>20</sup>.

Ce que nous constatons c'est que Platon dans le *Théétète* considère l'opinion comme un jugement et celui-ci incluant un contenu opposé, c'est-à-dire l'opinion est en même temps vraie et fausse. Cette conclusion dérive de l'affirmation que l'opinion n'est pas la science, et donc, l'opinion vraie ne se distingue par elle-même en rien de l'opinion fausse. On comprend immédiatement la possibilité de l'erreur, la possibilité de prendre l'une pour l'autre l'opinion fausse et l'opinion vraie. Ce concept de l'opinion comme opposition de deux contenus différents va recevoir dans la *République* une précision majeure. Ici, il est dit que

---

<sup>18</sup> *Id.*, p. 286.

<sup>19</sup> A. Koyré synthétise la différence entre science et opinion chez Platon ainsi : "Nous avons la science lorsque nous sommes dans la vérité, c'est-à-dire lorsque notre âme, en contact immédiat avec la réalité - avec l'être - la reflète et la révèle à elle-même. Cet être, cette réalité n'est pas l'amas désordonné d'objets sensibles que le vulgaire (et le sophiste) appellent de ce nom. L'être vulgaire, mobile, instable et passager, n'est pas de l'être ; il est, et il n'est pas, tout à la fois, et c'est pour cela justement qu'il n'est pas, et ne peut pas, être l'objet de la science, mais tout au plus de l'opinion. Non l'être que nous avons en vue, c'est l'être stable et immuable de l'essence, que notre âme a contemplé jadis, ou, plus exactement, dont elle possède l'idée, vision dont elle se ressouvient - ou, du moins, dont elle peut se ressouvenir - maintenant, et dont demeurent dans l'âme des traces, des idées 'innées' ". Alexandre Koyré. *op. cit.*, p. 78.

<sup>20</sup> Platon, *op. cit.*, p. 289.

l'opinion tient comme objet de connaissance l'apparence ou le phénomène<sup>21</sup>. En outre l'opinion est située dans le processus du savoir en tant que faculté intermédiaire, autrement dit, elle n'est pas une faculté qui ignore ou qui connaît intégralement la vérité. En ce sens l'opinion occupe une position de moyen terme entre l'ignorance et la science, car elle contient un savoir à la fois du non-être et de l'être en tant que tel. Cependant, Platon n'arrive pas à développer cette conception de l'opinion en tant que contradiction dans un processus de médiation. C'est Hegel qui comprendra l'opinion comme contradiction rationnelle. Il est important d'observer que Hegel maintient des aspect fondamentaux du concept platonicien d'opinion. Ainsi comme il apparaît dans le *Théétète* et dans la *République*, l'opinion est pour lui d'abord un savoir en forme de jugement. Ce savoir est l'opposition de vérité-fausseté, car l'opinion est un jugement qui comporte en même temps un contenu vrai et faux. Et ce qui constitue, deuxièmement, la spécificité hégélienne, c'est l'affirmation de la contradiction comme moteur de l'opinion. Alors que chez Platon, l'opinion contient les deux éléments, le vrai et le faux, d'une façon séparée, Hegel, montre que la contradiction englobe les deux éléments dans un unique jugement. Finalement, la structure platonicienne présente déjà une certaine progression du moins pour aboutir au plus, de l'erreur pour trouver le vrai, si bien que cela s'opère dans une dynamique de dialectique négative. C'est ce qu'affirme à ce propos Hegel : il n'existe pas vraiment chez Platon ce moment positif de la dialectique<sup>22</sup>. Bref, le concept hégélien d'opinion reprend l'opinion platonicienne et l'accomplit, à savoir que, l'opinion est un jugement qui comprend l'être en son apparence phénoménale et qui est donc la contradiction englobant l'opposition de l'être et du néant dans un processus de devenir.

---

<sup>21</sup> "Pour Platon ce qui est effectif et connaissable dans les phénomènes est exclusivement l'idée immuable à laquelle ils participent, et dont la dialectique, purement logico-ontique, se situe au-delà de leur contenu fluent. Aristote fut le premier à enseigner, par le concept de l'idée-forme (entéléchie) devenue immanente, qui en apparaissant passe chaque fois à l'acte, une médiation entre phénomène et essence. Ainsi chez Platon l'éléatique et l'immobile l'ont finalement emporté sur Heraclite et le devenir ; sa dialectique est celle de l'éternelle relation elle-même entre idées éternelles". Ernest Bloch. *Sujet-Objet*. Paris, Gallimard, 1977, p. 119-120.

<sup>22</sup> A ce propos Labarrière-Jarczyk affirment : "Car la réflexion hégélienne [...] se situe plutôt du côté de ce dialogue de la réalité avec elle-même dont il sait gré à Platon d'avoir tracé les voies, même s'il regrette à son propos qu'il n'ait pas trouvé à inclure dans sa philosophie la négation ou la réflexion authentiques qui l'eussent mise en mouvement". *SL*, III, présentation, p. 13.

### 2.1.1 Le devenir de l'opinion de chacun

Au début de son exposé de la doctrine de *l'Être*, Hegel montre comment s'élabore la contradiction, à partir des trois catégories : l'être, le néant et le devenir.

L'être pur est le commencement parce qu'il est pensée pure. Quand Hegel dit que l'être est pensée pure, cela signifie qu'il est l'immédiat, l'indéterminé et le simple en soi même. Il est identique à soi-même et ne comporte rien de différent de lui même. Il est, sans aucune détermination, donc égal à lui même. Il n'existe pas en lui de différences et il n'y a rien à intuitionner en lui, car il est simple, pur et vide. Le commencement avec l'être, entendu comme la pensée pure, conduit à conclure que l'être est égal au néant.

Le néant est égalité avec lui-même et en tant qu'égal il est immédiat. Comme immédiat, il est aussi sans détermination ni contenu. L'être est la pensée pure et le néant est aussi la pensée pure, car tous deux sont sans contenu, vacuité abstraite, immédiate, indéterminée. Or, dire que l'on pense quelque chose et que rien n'est pensé, cela veut dire que le néant et l'être sont dans notre pensée. En tant qu'être et néant purs, ils sont absolument la même-chose, c'est-à-dire, la même absence de détermination et donc les deux sont égaux. Ainsi, l'être pur et le néant pur sont la même chose. Cette proposition apparaît à l'entendement comme paradoxale si on en reste au niveau représentatif. Mais, pour la pensée spéculative l'être et le néant sont l'opposition dans toute son immédiateté. Ils sont opposition immédiate parce qu'ils ne sont pas posés comme détermination. Dans la mesure où ils sont pure immédiateté, ils ne sont pas relation ni médiation à l'autre. La détermination que chacun possède c'est l'indétermination, laquelle fait que les deux sont égaux. Mais ils sont absolument divers, car ce qu'est l'un n'est pas ce qu'est l'autre.

L'être pur et le néant pur sont la même chose, dans la mesure où l'immédiat est indéterminé. Mais, l'immédiat de l'être et du néant est opposé, car chacun pose son affirmation comme une abstraction initiale, autrement dit séparée de l'autre. La vérité ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être est passé en néant, et le néant en être. Les deux sont absolument différents et chacun disparaît



dans son contraire, car ils sont immédiats. Bref, la vérité de l'être et du néant est ce mouvement du disparaître immédiat de l'un dans l'autre. Or, là est le devenir comme mouvement de l'être et du néant différents<sup>23</sup>. Le devenir est l'expression vraie du résultat de l'être et du néant en tant qu'il est leur unité, mais une unité qui est saisie dans la diversité. Cette unité de l'être et du néant est toujours la mobilité du devenir ou le non-repos du paraître et du disparaître, qui sont les moments du devenir lui-même. "L'unité de l'être et du néant, qui est le devenir, est la disparition de la subsistance-par-soi de l'être et du néant, c'est-à-dire de l'être et du néant comme tels; toutefois, en tant que cette unité n'est pas une unité vide, mais une unité qui a un contenu, une détermination, celle d'être précisément le devenir, la différence de l'être et du néant se conserve en elle en se dépassant comme différence des moments du devenir - le naître et le disparaître -. Le devenir n'est donc tel que par et comme l'affirmation et la négation simultanées de la différence originaire constituant son contenu, cette contradiction interne du devenir ainsi inquiet en lui-même n'étant surmontée que dans le repos du devenu, de l'être-là"<sup>24</sup>. Le devenir est la contradiction qui maintient en soi même l'être et le néant comme opposés. Or, l'opinion comprise comme la contradiction se révèle en tant que devenir en ses moments opposés dans le mouvement du naître et du disparaître.

C'est l'opinion qui s'alterne en être et en néant. Elle est toujours en changement et a comme qualité l'alternance. L'opinion, comme devenir contradictoire, a sa vérité dans le mouvement de passer de l'être au néant : elle est autrement dit comme un disparaître qui est "ou bien ou bien" en se fixant dans un moment comme être et puis, en passant du côté du néant ou en se fixant dans le néant, puis en passant du côté de l'être. La contradiction de l'opinion comme devenir immédiat se caractérise en tant que mouvement du disparaître immédiat de l'un dans l'autre des termes. "Nous nommons dialectique le mouvement rationnel supérieur, dans lequel des termes qui paraissent purement-et-simplement séparés passent par le truchement d'eux-mêmes, et en cela passent l'un dans l'autre. C'est la nature dialectique de l'être et du néant eux-mêmes, qu'ils montrent

---

<sup>23</sup> SL, I, p. 58-60.

<sup>24</sup> B. Bourgeois. *Encycl*, I, note 31, p. 354.

leur unité, le devenir, comme leur vérité"<sup>25</sup>. En effet, le mouvement dialectique de passage culturel en son immédiateté première se détermine à partir du devenir de l'opinion de chacun à travers l'ensemble de la masse en tant qu'espace immédiat de la détermination de l'individu.

### **Remarque : La masse <sup>26</sup> et la détermination immédiate de l'individu**

La *masse* est la réalité de la détermination immédiate de l'individu englobant toute la population en tant que tous ont la possibilité d'exprimer leur opinion ou jugement. Le problème ici ne se pose pas au niveau de l'intérêt ou de l'engagement de la masse dans les discussions concernant les affaires publiques. Même si l'opinion de la masse est considérée comme superficielle et extérieure à la vérité, il n'en demeure pas moins que l'opinion de l'ensemble de la population continue d'être comme la détermination immédiate de l'opinion publique.

Relativement à sa qualité la masse est constituée d'individus anonymes qui sont d'abord géographiquement dispersés, appartenant à divers milieux sociaux et ils n'ont pas d'organisation pour une action commune. En revanche, chacun est mené par son intérêt personnel sans aucun égard pour les intérêts collectifs. Aujourd'hui le phénomène de la masse peut être constaté surtout dans les sociétés urbaines, industrialisées où la mobilité et les médias détachent progressivement les individus des mœurs et des coutumes traditionnelles. Dans ces sociétés, on assiste à une émergence progressive des masses où le mouvement de passage culturel se détermine en tant qu'opinion dans un devenir avec les attitudes, les croyances et les préjugés.

---

<sup>25</sup> *SL*, I, p. 78.

<sup>26</sup> "L'expression *le grand nombre* [*die Vielen*] désigne l'universalité empirique de façon plus juste que le banal tous [*Alle*]" *PhD*, § 301 Rem. Cette remarque se rapporte à l'affirmation que l'élément des états a pour responsabilité d'effectuer "la liberté formelle subjective" - cf. *PhD*, § 316 -, autrement dit, d'effectuer l'opinion publique. L'important ici, pour notre analyse, c'est la détermination de l'opinion publique ou de la conscience publique en tant qu'universalité empirique. Celle-ci rassemble les points de vues, les opinions et les pensées du "grand nombre". L'expression le "grand nombre", dit Hegel, correspond à l'universalité empirique plus immédiate, que nous traduisons par masse, en tant que celle-ci aujourd'hui veut dire l'anonymat flou et dispersé des individus et donc, la masse c'est la détermination immédiate de l'individu.

a) Il existe un devenir entre les opinions et les attitudes, c'est-à-dire un mouvement de non-repos où les termes se renversent l'un dans l'autre et se sursument l'un l'autre réciproquement. J. Locke, en 1690, élabore le concept d'opinion au sens de réputation, estime, renommée, considération que les individus établissent les uns par rapport aux autres. Le philosophe anglais identifiait trois types de lois qui dirigent les conduites humaines : la loi divine, la loi civile et la loi de l'opinion. Cette dernière loi régit les attitudes des individus à partir de l'approbation ou de la réputation sociale. Or, c'est la loi de l'opinion qui détermine le comportement de la masse en ce sens que l'individu est amené à répondre d'une manière spécifique selon le milieu ou il est inséré. D'abord, les groupes primaires - les membres de la famille, les collègues de travail, les amis - interviennent dans la formation de l'opinion personnelle et dans les attitudes. Puis, les relations interindividuelles de groupes secondaires - les associations, les institutions - forment des réseaux qui contribuent à ce processus . Enfin, les médias structurent la communication à grande échelle et forment à la fois l'opinion personnelle et publique et par conséquent déterminent les attitudes de la masse.

Les opinions, au niveau de la masse, obéissent au mouvement logique du devenir, c'est-à-dire qu'elles sont assez fluides pour naître et disparaître. En revanche, les attitudes sont un peu plus stables, mais néanmoins elles ont une tendance à changer plus rapidement selon les lois de l'opinion. Ainsi, les expressions d'opinions reflètent des attitudes et vice-versa. On peut conclure que les opinions et les attitudes passent d'un côté à l'autre dans un devenir réciproque entre elles-mêmes.

b) Le devenir se manifeste aussi comme mouvement entre la croyance et l'opinion, à tel point qu'on affirme que la croyance et l'opinion sont de la même famille. Hegel traitant dans *l'Encyclopédie* de "la troisième position de la pensée relativement à l'objectivité"<sup>27</sup> en tant que savoir immédiat constate ceci : "Quand on compare les diverses formes de la connaissance les unes avec les autres, la première, celle du savoir immédiat, peut facilement apparaître comme la plus

---

<sup>27</sup> *Encycl*, 1, § 61-78.

adéquate, la plus belle et la plus haute. Dans cette forme tombe tout ce qui s'appelle, eu égard à la morale, innocence, ensuite sentiment religieux, confiance naïve, amour, fidélité et croyance naturelle. Les deux autres formes, tout d'abord celle de la connaissance réfléchissante et ensuite aussi la connaissance philosophique, sortent de cette unité naturelle immédiate"<sup>28</sup>. On comprend que le savoir immédiat est ainsi valorisé par Hegel, puisque la croyance comporte la structure dialectique, inquiète et vivante de tout savoir. La croyance n'est pas opposée au savoir, mais bien plutôt, le croire est un savoir et celui-là seulement une forme particulière de celui-ci<sup>29</sup>. La croyance est déterminée comme savoir immédiat et donc par là reconnue aussi pour un savoir. "On trouvera comme un fait d'expérience, que ce que l'on croit est dans la conscience, que par conséquent on a au moins savoir de cela ; et aussi que ce que l'on croit est dans la conscience comme quelque chose de certain, qu'ainsi on le sait"<sup>30</sup>. Quant à la croyance philosophique, Hegel affirme qu'elle "n'est rien d'autre que la sèche abstraction du savoir immédiat, une détermination entièrement formelle, qui ne peut être confondue avec la plénitude spirituelle de la croyance chrétienne, ni selon le côté du cœur plein de foi et de l'esprit plein de sainteté qui l'habite". Et il conclut : "Ce qui s'appelle ici croyance et savoir immédiat est du reste tout à fait la même chose que ce qui a été nommé ailleurs inspiration, révélation du cœur, contenu implanté en l'homme par la nature, puis, en particulier, aussi bon sens, *common sense*, sens commun"<sup>31</sup>. La croyance en tant que savoir immédiat est donc l'expression du bon sens ou du sens commun de la masse. Hegel lui-même affirme en se rapportant à l'opinion publique que celle-ci contient sous forme du bon sens les principes substantiels ou la base éthique d'un peuple. Il existe pourtant entre la croyance et l'opinion un rapport d'identité en tant que les deux sont une détermination du savoir immédiat. La croyance s'exprime à travers l'opinion et celle-ci de son côté renforce celle-là. Le mouvement ou le passage entre la croyance et l'opinion

<sup>28</sup> *Encycl*, III, Add. § 24, p. 480.

<sup>29</sup> *Encycl*, IU, § 554, p. 343.

<sup>30</sup> *Encycl*, III, § 63, p. 325. cf. B. Bourgeois, note 2 du paragraphe 63, p. 325-326.

<sup>31</sup> *Id.*, p. 328-329. Pour Hegel, le savoir, la croyance, la pensée et l'intuition sont des catégories présupposées comme bien connues, mais qui souvent sont employées arbitrairement suivant de simples représentations et distinctions psychologiques.

caractérise le devenir de l'acte d'opiner de la masse, en tant que savoir immédiat, et que Hegel a bien qualifié ci-dessus de croyance d'ordre naturel, moral et religieux.

Le devenir ou l'adoption des croyances - fausses ou vraies - par la conscience de la masse se fait par un processus de socialisation où les individus intériorisent un certain nombre de savoirs, de représentations et d'opinions. Le devenir de l'opinion passe aussi par un processus de socialisation à travers l'apprentissage, l'éducation où les individus acquièrent de l'information et de la connaissance dans la conversation et par la communication de masse. Ainsi, le mouvement du savoir immédiat des croyances et des opinions de la masse changent selon le rythme du devenir, c'est-à-dire du naître et du disparaître.

c) "[...] traversant Tous<sup>32</sup> - *Alle* - en figure de préjugés -*Vorurteilen* -". C'est ainsi que Hegel caractérise l'opinion publique en tant qu'elle contient le contenu véritable de la Constitution et les vraies tendances de l'effectivité sous la forme de préjugés. Ceux-ci, dit Hegel traversent "Tous", c'est-à-dire toute la masse. Parlant de la tâche de la philosophie, il dit qu'elle n'établit rien de nouveau, car ce qui est amené au jour à travers la réflexion est déjà le préjugé immédiat de chacun<sup>33</sup>. De plus Hegel parle du savoir rationnel comme étant une propriété présente chez tous les hommes, à quelque degré de culture et de développement de l'esprit qu'ils se trouvent, et c'est en ce sens que l'on a de tout temps, à juste titre désigné l'homme comme un être raisonnable. Il conclut en disant que "la manière empiriquement universelle d'avoir [un] savoir du rationnel est avant tout celle du préjugé et de la présupposition"<sup>34</sup>. Le préjugé peut s'exprimer par une croyance ou opinion préconçue souvent imposée par le milieu, l'époque, l'éducation. Hegel valorise toujours le savoir immédiat et il fait commencer le processus de médiation du concept dans l'immédiateté de la vie et de l'expérience

---

<sup>32</sup> "Car si l'on dit qu'il va de soi que sous ces tous on ne vise pas au moins d'abord les enfants, [les] femmes, etc., il va encore davantage de soi, du coup, que l'expression tout à fait déterminée *tous*, on ne devrait pas l'employer là où il s'agit encore de quelque chose de tout à fait indéterminé". *PhD*, § 301 Rem., cité d'après la traduction de Labarrière-Jarczyk. *Syllogisme du pouvoir*, p. 177. Si l'expression "le grand nombre" correspond à la détermination plus immédiate et indéterminée, en revanche le "tous" est déjà quelque chose de plus déterminé à l'intérieur du mouvement des déterminations de la masse.

<sup>33</sup> *Encycl*, III, Add, § 22, p. 474.

<sup>34</sup> *Encycl*, III, Add. § 82, p. 516.

vécue.

Les préjugés sont comme des idées reçues - "principes éternels de la justice, la situation universelle en général" - sous la forme du bon sens qui détermine les attitudes et les opinions de la masse. On a des idées toutes faites qui viennent du milieu familial, éducatif, religieux, économique ou politique et que tout d'abord on accueille spontanément et qui après, dans le devenir de l'opinion constituent les préjugés nationaux et politiques et les réactions de la masse. Ainsi, nous sommes "Tous" traversés par des préjugés, qui sont plus ou moins vérifiés et se transforment en comportements, croyances et opinions.

La sociologie américaine des années 30 a étudié le concept de préjugé à partir du phénomène du racisme. F.G. Allport<sup>35</sup> définit le préjugé comme le jugement porté sur un groupe avant toute expérience et toute analyse à tel point qu'on agit à partir des oui-dire plutôt que de l'expérience. Dans ce cas les préjugés sont figés et résistent face à toutes nouvelles informations ou opinions. D'abord, les préjugés jouent un rôle d'identité de la masse dans la mesure où ils immunisent l'individu contre toutes sortes d'informations ou de manipulations. C'est dire que le préjugé constitue le premier point de repère de la masse afin de prendre des décisions et d'opiner. Puis, le préjugé de l'individu devient indifférent à l'opinion qui vient du milieu que ce soit par influence sociale ou par les médias. Il s'établit alors le mouvement de l'indifférence entre le préjugé personnel - l'attitude et la croyance - et l'opinion publique. Alors, le processus du devenir qualitatif de la masse passe, donc, vers la détermination constituée en tant que devenir quantitatif individuel d'opinions indifférentes.

### 2.1.2 Le devenir quantitatif de l'opinion partielle

La quantité est une détermination indifférente et c'est l'indifférence qui caractérise tout le domaine de la quantité. Qu'est-ce que l'indifférence<sup>36</sup>? Quand

---

<sup>35</sup>F.G. Allport. *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Addison Wesley, 1954.

<sup>36</sup> Le sens technique du terme indifférence est défini ainsi par Labamère-Jarczyk : "Il faut bien entendre cette "indifférence" de la détermination quantitative par rapport à "l'être". - Au niveau qualitatif, être et détermination ne faisaient qu'un, et leurs changements allaient strictement de pair. Il suivait de là que la limite renvoyait le quelque-chose à lui-même (à sa détermination ou à son être-dans-soi), et que l'être-autre était posé comme une réalité (comme un être-déterminé) pleinement

on considère les choses, c'est tout d'abord la qualité qui vaut comme détermination identique à l'être de la chose. Si nous considérons, ensuite la quantité nous la représentons en tant que détermination indifférente, extérieure, c'est-à-dire que la quantité d'une chose varie, qu'elle devienne plus grande ou plus petite, cela est indifférent, puisque la chose reste ce qu'elle est. Par exemple, la quantité des opinions favorables ou opposées à l'État peut augmenter ou diminuer et la variation du sondage est, par conséquent indifférente pour déterminer la qualité de l'État. L'indifférence de la quantité c'est encore la situation de non-opposition entre les termes dialectisables, autrement dit c'est le moment où des déterminités se trouvent posées abstraitement par l'entendement avant que la raison les perçoive dans leur opposition vivante et dynamique. C'est le moment où chaque terme dialectique est saisi dans la contradiction extérieure du progrès infini.

Nous n'entrons pas ici dans la discussion technique du moment de la "quantité", car cela dépasse le propos de notre exposé. Ce qui nous intéresse c'est de traiter de la contradiction déterminée ici dans *l'infinité quantitative*.

Le concept d'infini<sup>37</sup> est traité par Hegel d'abord dans la section consacrée à la *Qualité*. Il reprend le même sujet dans la section de la *Quantité* quand il traite de l'infinité quantitative. A la vérité les deux passages se trouvent développés de façon symétrique dans les deux sections : respectivement l'infinité qualitative - la *Qualité*, à la fin du second chapitre de la première section - et l'infinité quantitative - la *Quantité*, à la fin du second chapitre de la deuxième section. Le développement de l'infinité quantitative est une des parties les plus longues de toute la doctrine de l'Être. Dans l'infinité qualitative s'opère un basculement de l'un dans l'autre de ces moments que sont le fini et l'infinité. Dans la quantité,

---

extérieur et indifférent ; ainsi du bleu par rapport au rouge [...]. - Au contraire, la détermination quantitative implique une médiation totalisante, un procès, un devenir qui définissent, au terme d'une disjonction momentanée, un nouveau type de relation entre l'être et sa détermination, et partant une nouvelle compréhension de la limite ; quantitativement, l'autre d'un champ est un autre champ : seule la détermination a changé, mais l'être est demeuré le même, "indifférent" à ce changement. L'unité quantitative est ainsi l'unité revenue dans soi à partir de la sursumption de son être-autre". *SL*, I, note n° 1, p. 163.

<sup>37</sup> Hegel avertit que "la chose-capitale est de distinguer le véritable concept de l'infinité de celui de la mauvaise infinité, l'infini de la raison de l'infini de l'entendement". Et il ajoute que "le fini est lui-même ce sursumer de soi, il est lui-même le fait d'être infini", par l'action de l'infini de la raison. Cf. *SL*, I, p. 115. Cela est confirmé dans l'introduction à la doctrine de l'Être, où Hegel identifie l'infini avec le rationnel : "l'infini est le rationnel". *SL*, I, p. 28. Cf. Jean-Marie Lardic. *L'infini et la logique. Étude sur Hegel*. Paris, L'Harmattan, 1995, p. 119 sq.

Hegel veut insérer l'infini dans le fini le plus authentiquement fini qui soit, autrement dit, dans le quantum. Pour cela, il trouve un mode d'insertion, d'abord dans le mouvement du progrès infini, puis dans le concept de l'infini mathématique<sup>38</sup>. A propos de l'infinité qualitative, il est essentiel de remarquer que le fini n'est pas outrepassé par un tiers, mais que c'est la détermination en tant que se dissolvant en elle-même qui s'outrepasse. Mais l'infini qualitatif et l'infini quantitatif se différencient par le fait que, dans le premier, l'opposition du fini et de l'infini est le passage du fini dans l'infini. Le rapport des deux l'un à l'autre se trouve seulement dans le concept en-soi de façon immédiate. La détermination qualitative n'est pas posée de manière à avoir sa négation, son autre, en elle-même. "Par contre, le fini quantitatif se rapporte en lui-même à son infini. Leur rapport, par conséquent, est le progrès infini"<sup>39</sup>.

Qu'est ce que le progrès infini quantitatif? "Le progrès à l'infini n'est rien d'autre que l'expression de la contradiction qu'implique le quantitativement-fini ou le quantum en général. Le quantum est donc la détermination-en-soi, la détermination indifférente en regard d'autre-chose, mais qui tout aussi bien n'est que comme extérieure à soi. Le progrès infini est l'expression de cette contradiction, non la solution de cette même contradiction ; il reste purement-et-simplement dans la contradiction, et ne l'outrepasse pas"<sup>40</sup>. Ici, demeure encore une apparence d'alternance, comme dans la section qualitative, entre deux termes contradictoires. En fait on reste à l'intérieur d'une contradiction non-résolue, qui devient une opposition infinie.

Ici, le problème de l'infini est posé dans le quantum de la quantité. Le quantum est la quantité réelle, de même que l'être-là est l'être réel. Sa détermination plus immédiate est la limite en général et sa détermination parfaite est le nombre. "Le quantum est la détermination indifférente, c'est-à-dire s'outrepassant, se niant elle-même; comme cet être-autre de l'être-autre, il devient infini. Mais le quantum infini est la détermination indifférente sursumée, ou il est le rétablissement de la qualité"<sup>41</sup>. Ce que nous analyserons ici c'est la contradiction du quantum en

---

<sup>38</sup> *SL*, I, note 119, p. 214.

<sup>39</sup> *SL*, I, p. 215-216.

<sup>40</sup> *SL*, I, p. 216-217.

<sup>41</sup> *SL*, I, p. 164.



tant qu'il s'outrepasse dans un progrès infini.

a) La contradiction comme indifférence extérieure: Le premier moment de la contradiction quantitative s'exprime entre le quantum fini et le quantum infini, en tant que quantum indifférent. Ils sont le non-être l'un de l'autre et chacun est en dehors de soi, pourtant ils sont dans une position d'exclusion extérieure. Le quantum fini comme une quantité limitée se détermine en lui-même, de même que le quantum infini, et, pour cela, ils sont dans un état d'indifférence où chacun lance son regard sur autre chose à l'extérieur de soi-même. Or, le progrès infini est l'expression de cette contradiction entre le quantum fini et infini et non sa solution, puisque le progrès infini demeure une contradiction en tant qu'indifférence extérieure et qu'il n'aboutit pas à outrepasser cette contradiction.

Le risque de la contradiction du quantum indifférent est de rester dans une apparence d'alternance entre deux termes de signe contraire. Le quantum presque immobile et figé est appelé à résoudre sa contradiction, car c'est le propre de toute contradiction de se résoudre en passant dans le fondement<sup>42</sup>. Mais la contradiction du quantum qui se trouve dans une indifférence extérieure est en danger de devenir une simple opposition de contraires, sans nulle signification dialectique<sup>43</sup>.

b) La contradiction comme acte-d'engendrer l'au-delà infini : Le deuxième moment de la contradiction quantitative s'exprime dans le mouvement du quantum vers l'infini posé dans l'au-delà ou l'en-deçà. En premier lieu, le quantum se définit comme la quantité limitée, pourtant il existe quelque chose qui est au-delà de sa limite, et qui est le moment de son non-être. Cet au-delà du quantum c'est l'infini. Le quantum se dirige vers son au-delà - l'infini - comme son opposé, mais encore en tant qu'opposition qualitative, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un devenir d'alternance ou de passage sans authentique altérité. Il n'est pas un devenir qui affirme la différence comme moment d'opposition.

En outre, le quantum se tient en continuité avec l'au-delà infini comme son non-être. Existe donc la continuité du quantum et son non-être opposé à l'extérieur, qui est son autre comme infini. Donc, l'infini qui est l'au-delà est égal au quantum. L'infini a été réduit à un quantum, l'au-delà est devenu un en-deçà.

---

<sup>42</sup> Cf. *SL*, n, p. 87 sq.

<sup>43</sup> *SL*, I, note 132, p. 216.

Mais, le mouvement d'aller à l'extérieur du quantum ne s'arrête pas, puisque le quantum s'est donné une limite qui s'engendre encore à l'extérieur. Le quantum se caractérise en tant que quantité limitée ayant toujours un au-delà extérieur. Il faut remarquer que le quantum engendre l'infini sans s'outrepasser lui-même en tant que quantum, puisqu'il devient quelque chose d'autre à l'extérieur, un au-delà. Mais l'infini ne s'affirme pas comme quelque chose de positif ou de présent, car le quantum le tient en continuité avec lui, donc c'est de nouveau le quantum. L'infini déterminé par le quantum reste encore une reduplication de celui-ci. L'au-delà infini est à l'extérieur, mais comme attaché à l'identité du quantum. La contradiction est encore faible, parce que il y a une précellence de l'identité sur l'altérité: néanmoins il existe une altérité de simples contraires.

c) La contradiction comme opposition du quantum grand ou petit avec l'infini: Si on détermine l'au-delà ou l'infini comme un quantum, le résultat c'est un infiniment-grand. En revanche, si on détermine le quantum comme l'infini, la liaison est un infiniment-petit. Mais cet acte de fixer le quantum grand ou petit n'est pas la vraie contradiction, parce que les deux sont maintenus dans leur détermination absolue, l'un en regard de l'autre ou encore l'un comme le non-être de l'autre. Le quantum repousse l'infini comme un au-delà et le maintient de façon permanente comme opposé. Le quantum infiniment-grand peut être encore amplifié ou agrandi afin de s'approcher de l'infini, mais cela ne produit rien de nouveau, parce que le quantum se rapporte toujours à l'infini comme à son non-être, car l'opposition entre le quantum et l'infini est dans ce cas d'ordre qualitatif, c'est-à-dire de l'être et du non-être. La conclusion c'est que le quantum amplifié ou agrandi infiniment n'ajoute rien à l'infini, parce que l'infini avant comme après reste toujours comme le non-être du quantum. La conclusion c'est aussi que même si le quantum est amplifié de façon grande ou petite pour atteindre ou s'approcher de l'infini, cela n'aboutit à aucun résultat concret, puisque la différence du quantum grand ou petit avec son opposé l'au-delà infini est de l'ordre qualitatif et non une différence quantitative.

La contradiction du quantum grand ou petit avec l'infini se détermine comme infiniment-grand ou infiniment-petit, ce qui donne comme résultat le progrès infini. Or, celui-ci est la mauvaise infinité quantitative, puisque l'infini du

quantum ne progresse pas, mais il demeure une même-chose qui se pose et se sursumé. Autrement dit, le progrès est la répétition du même mouvement du moment qualitatif, car il s'agit d'un passer et repasser permanent d'un membre à l'autre de la contradiction. L'infinité quantitative est une mauvaise infinité parce qu'elle demeure comme une détermination au-delà du quantum fini et celui-ci est incapable de se nier vraiment; il existe une impuissance du négatif à se différencier comme autre et à retourner comme infini sursumé. Qu'il soit grand ou petit, qu'il s'amplifie ou diminue, le quantum n'atteint pas l'infini, puisqu'il reste dans un rapport à soi comme s'il était l'autre de soi, dans un mouvement homogène. Ici, il ne s'agit donc pas encore du mouvement de la contradiction qui amène à l'infinité vraie du quantum<sup>44</sup>. En fait, les sondages, en utilisant une méthode d'appréhension de l'opinion publique par des moyens quantitatifs, tombent dans le même mouvement de contradiction vérifiée dans le quantum.

***Remarque 1: Le sondage ou le quantum de l'opinion publique***

Aujourd'hui, quand on parle d'opinion publique, il existe une tendance à l'identifier immédiatement avec le sondage d'opinion. Cela s'explique, car, depuis que les enquêtes de sondages ont été créées, l'opinion a gagné de plus en plus d'espace sur la scène médiatique. C'est devenu une pratique habituelle pour les journaux, la radio et la télévision d'utiliser des résultats de sondages pour présenter et soutenir leurs sujets. Les sondages ont beaucoup contribué à valoriser et à consolider le principe de la subjectivité moderne en tant que droit à dire son opinion publiquement. Les sondages expriment l'opinion de la masse, de la foule<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> SL, I, p. 218.

<sup>45</sup> La foule est un ensemble d'individus déterminés dans l'espace et qui ont en commun un même sentiment ou esprit. On peut dire que la foule possède une "âme collective", puisque les actions qu'elle est capable de provoquer sont marquées par un fort degré de passion et d'affectivité. Gustave le Bon définit la foule selon un point de vue psychologique où l'individu nie son opinion et son identité personnelle pour s'unir à l'aggrégat d'une opinion et d'une action d'identité commune. "La foule psychologique, affirme-t-il, quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils sont transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective. Cette âme les fait sentir, penser et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun d'eux isolément". *Psychologie des foules*. Paris, PUF, 1991, p. 11. La masse c'est la détermination indifférenciée d'opinion des individus, tandis que la foule se

ou d'un public spécifique à partir d'une quantité limitée, c'est-à-dire l'opinion d'une partie de l'ensemble du peuple.

A l'époque de Hegel, on peut dire que le nombre des opinions s'identifiait au nombre des membres qui composaient les chambres. L'opinion des parlementaires exprimait l'opinion de la population. Et dans ce sens, le pouvoir législatif d'autrefois correspondait, en partie, à l'expression de l'opinion. Aujourd'hui le sondage d'opinion ne se limite pas à demander l'opinion des parlementaires, il vérifie plutôt le jugement ou l'opinion du "grand nombre". Les sondages utilisent une technique de quantification de l'opinion qui obéit à trois moments fondamentaux : D'abord, à partir d'un questionnaire on note l'opinion de l'individu indifféremment membre de la masse, de la foule ou du public, puis on opère la codification statistique des opinions partielles et enfin on produit un quantum considéré comme ayant la valeur d'un infini universel et que l'on présente comme la représentation de l'opinion publique <sup>46</sup>.

a) En suivant les étapes de l'enquête d'opinion, nous voyons que l'institut de sondage prépare d'abord le questionnaire relatif au sujet du sondage. Puis les enquêteurs posent les questions à un nombre déterminé de personnes convenablement échantillonnées. Enfin, on collecte et on rassemble les données. Le présupposé du sondage c'est que tous ont droit d'exprimer leur opinion et que donc toutes les opinions se valent indifféremment<sup>47</sup>. Les opinions des individus correspondent à un quantum fini en tant qu'elles sont limitées par plusieurs conditions géographiques, historiques et politico-économiques etc. L'enquête, de son côté, c'est le quantum infini dans la mesure où elle veut exprimer toutes les opinions. La différence qui existe ici c'est celle entre l'opinion de l'individu et l'enquête qui veut saisir un quantum infini. En vérité, l'opinion de l'individu et l'enquête sont dans un rapport d'indifférence extérieure. L'indifférence vient de ce

---

détermine à partir de l'homogénéisation d'opinion des groupes hétérogènes. Quant au public, il se détermine en tant que jugement ou opinion différente.

<sup>46</sup> Anne-Marie Dussaix et Jean-Marie Grosbras. *Les sondages : principes et méthodes*. Paris, PUF, 1993 ; Judith Lazar. *L'opinion publique*, voir le chapitre l'observation de l'opinion publique. Paris, Ed. Sirey, 1995, p. 113-131.

<sup>47</sup> Cf. P. Bourdieu. *L'opinion publique n'existe pas*. in *Les Temps modernes*, Paris, janv. 1973, p. 1292-1309. Le titre de cette publication correspond à une conférence prononcée par P. Bourdieu en 1971 à Noroit où il critique la pratique des sondages telle qu'elle est menée par les instituts de sondage en tant qu'ils répondent à des commandes.

que chacun porte son regard sur autre chose à l'extérieur de soi-même. Il s'agit là d'une équivalence à partir de laquelle chacun d'eux revient en lui-même, sans avoir à changer d'opinion. Il s'agit uniquement de réaliser une opération technique indifférenciée ou neutre: remplir un questionnaire ou enregistrer une réponse.

Or, la contradiction qui s'établit ici est celle du type du progrès infini, dont parle Hegel, car le risque, c'est de rester indéfiniment dans une alternance de question-réponse ou alors dans l'indifférence des opinions des individus eux-mêmes. A ce niveau du processus, l'enquête révèle l'état d'indifférence d'une opinion à l'extérieur de l'autre de l'échantillonnage et en même temps il existe le danger que des opinions quantifiées par les instituts de sondages deviennent l'objet d'une analyse où prédomine une simple opposition de contraires, sans aucune force dialectique.

b) La deuxième étape de la technique des sondages consiste dans la codification et le traitement informatique des réponses mises en tables de pourcentages, études graphiques et transcrites en langage quantifié permettant leur explication rapide. Il s'agit de la codification statistique des opinions particulières ou partielles. L'opposition s'établit entre le quantum limité des réponses des individus - l'opinion finie - et le quantum de la codification réalisée par des tables, graphiques et analyses numériques - l'opinion infinie -. Le premier constat, c'est que les réponses collectées sont une quantité limitée ; autrement dit, elles n'englobent pas la totalité des opinions des individus, mais seulement une partie des opinions selon l'échantillon qui a été choisi. L'échantillon des réponses ou le quantum fini des opinions est donc défini comme une quantité limitée, puisqu'elle suppose l'existence d'une quantité illimitée ou infinie qui se trouve au-delà de sa limite, telle que l'exprime la codification - les tables, les graphiques - qui se veut représentant de la totalité des opinions en tant qu'infini. L'échantillon c'est une partie des opinions - la particularité - qui a son au-delà dans la codification universelle des opinions. Or, cette détermination est une simple alternance entre l'échantillon fini des opinions et l'infini de toutes les opinions, car l'échantillon fini devient la codification infinie, sans qu'il existe une vraie différence entre les deux termes.

En effet, après cette alternance indifférenciée des termes, on passe à une continuité des termes, autrement dit le quantum fini ou l'échantillon des opinions engendre un au-delà infini qui est la codification du sondage. Le problème, c'est que l'au-delà de la codification qui se veut infini est la continuation du quantum fini et dans ce sens la codification devient elle aussi un quantum fini et donc le quantum infini est réduit à un quantum fini. Ce qui veut dire, que l'échantillon engendre la codification graphique des opinions comme quelque chose d'extérieur, un au-delà, sans que la codification soit vraiment quelque chose de positif, car elle devient une simple continuation redoublée d'échantillon des opinions finies. L'au-delà infini ou la codification de la table de pourcentage c'est quelque chose d'extérieur, mais qui demeure attaché à l'identité de l'échantillon des opinions finies. L'opposition est assez faible, car l'identité de l'échantillon prévaut sur la différence de la codification graphique du sondage, c'est-à-dire que la codification ne représente pas une chose nouvelle ou différente en tant que quantum infini. La table de pourcentage et les graphiques sont presque une copie de l'échantillon des opinions ; leur différence se limite à de simples contraires.

c) Le dernier moment c'est la production d'un quantum d'opinion prenant la valeur d'un infini universel à travers l'analyse et la communication publique du résultat comme cristallisation de l'opinion publique. La contradiction se pose entre l'enquête qui rassemble le quantum grand ou petit des opinions et l'opinion publique elle-même en tant qu'infini. Le quantum de l'enquête peut être amplifié ou agrandi par le nombre des questions et réponses, mais cela ne s'approche pas de l'infini de l'opinion publique, parce que celle-ci demeure le non-être du quantum de l'enquête. L'opposition entre l'enquête grande ou petite et l'opinion publique infinie est d'ordre qualitatif et non purement quantitatif. C'est pour cela que l'enquête amplifiée infiniment n'ajoute rien à l'infini de l'opinion publique, parce que l'opinion publique avant comme après reste toujours comme le non-être de l'enquête.

La conclusion c'est que la contradiction entre le quantum de l'enquête qui veut se déterminer comme le quantum infini de l'opinion publique devient un progrès infini, c'est-à-dire un mauvais infini quantitatif. Le progrès infini de cette contradiction entre l'enquête et l'opinion publique se limite à une répétition,

puisque l'enquête passe vers l'opinion publique en tant que quantification des opinions et vice-versa, mais on n'avance pas vers l'infini vrai. L'infini quantitatif ou l'opinion publique en tant que résultat quantifié de l'enquête est un mauvais infini, puisqu'il demeure une détermination au-delà du quantum fini des opinions en tant que telles. L'opinion finie ou le quantum fini est incapable de s'auto-nier, c'est-à-dire de se différencier comme autre et de retourner comme infini sursumé. Ainsi, la quantification réalisée par l'enquête reste aussi bien quelque chose à l'extérieur et au-delà de l'opinion, parce que l'enquête n'est pas la négation de l'opinion en tant que telle, mais seulement le passage quantitatif de l'opinion finie à un quantum agrandi d'opinions quantifiées et réunies en tant qu'opinion publique infinie à travers des tables de pourcentages ou des graphiques publiés par les médias. Le progrès infini se poursuit et l'opinion publique comme infini quantitatif répète le mouvement du mauvais infini, car la contradiction reste une opposition de passage à l'extérieur, un engendrement au-delà ou une quantification plus grande ou plus petite de l'enquête des opinions. Mais, c'est quand le quantum ou l'opinion d'un public devient lui-même infini en sursumant sa contradiction, que l'opinion publique accède à sa vraie infinité.

**Remarque 2 : L'opinion publique et l'infinité du quantum**<sup>48</sup>

On a parlé du quantum infini de l'opinion publique en tant que produit quantifié par un institut de sondage et que l'opinion devient, donc le progrès infini comme une mauvaise infinité. Mais le quantum, en tant qu'opinion du "grand nombre" ou de la masse indifférente, fait retour en soi. D'abord, il s'outrepasse et pose sa négation, qu'est son opinion publique elle-même ; ensuite, cette opinion publique comme infini se constitue une nouvelle limite, car elle représente un quantum formé d'un nombre limité, par exemple l'opinion publique d'un syndicat. Ici, se présente un quantum différent par rapport à l'opinion publique émise par le sondage en tant qu'au-delà infini. Et l'opinion publique du syndicat nie l'opinion publique émise par le sondage et celle-là reprend en elle-même son acte-de-s'outrepasser. Maintenant, si l'opinion publique du syndicat est posée par elle-même et non plus par le sondage, elle devient une relation infinie à elle-même et son être déterminé en soi. Bref, "l'infinité, qui était seulement la mauvaise infinité et un au-delà du quantum, lui appartient, le quantum est lui-même infini"<sup>49</sup>.

En effet, le quantum de l'opinion est rétabli, car il sursume sa limite indifférente, c'est-à-dire que l'opinion des individus en tant que nombre compté indifféremment par une enquête n'est plus un acte d'opiner en répondant à un questionnaire toujours en dehors de soi. Or, cette indifférence des opinions

---

<sup>48</sup> La catégorie de "l'infinité du quantum" exprime le vrai niveau de lecture de la réalité. Le quantum se pose, d'abord, en tant que contradiction immédiate dans la mauvaise infinité quantitative. Mais, l'infinité véritable du quantum se nie lui-même et tout mouvement au-delà extérieur pour devenir lui-même un quantum infini. Autrement dit, le quantum se détermine en lui-même comme la négation de sa propre négation et alors s'affirme à nouveau la résurgence d'une détermination qualitative au sein de la quantité à travers le quantum lui-même. Le quantum ne reprend plus le mouvement de la mauvaise infinité, mais en tant que contradiction simple, il est la source et le lieu de l'infinité véritable. "Chacun des moments du mouvement du progrès infini est le contraire de soi-même ; car le progrès infini est la contradiction posée. Le quantum, premièrement, s'outrepasse ; cela veut donc dire : 1) qu'il se sursume, pose sa négation, son au-delà ; 2) qu'il pose ainsi plutôt son être-déterminé absolu, ce qu'il est en soi. Deuxièmement, cet infini est à nouveau déterminé, une nouvelle limite est posée ; partant, cela veut dire : 1) que l'être - en-soi du quantum est sursumé, que surgit seulement à nouveau un quantum indifférent ; 2) que la négation du quantum, son au-delà, est sursumée, que son acte-de-s'outrepasser est donc repris en lui-même. Les deux aspects expriment le fait que le quantum et que la négation du quantum sont niés ; ce qui donc est posé, c'est son rapport infini à soi-même, ou son être-déterminé-en-soi. L'infinité, qui était seulement la mauvaise infinité et un au-delà du quantum, lui appartient, le quantum est lui-même infini". *SL*, I, p. 235. Cf. *SL*, I, notes 206,211,218,224, p. 232-235.

<sup>49</sup> *SL*, I, p. 235.



collectées comme nombre et l'extériorité du quantum infini disparaissent en tant que somme des opinions au-delà du grand nombre. Maintenant, l'opinion du grand nombre, devient un public dans un syndicat. Elle n'a plus l'infinité en dehors de soi en tant qu'opinion publique fabriquée par un institut de sondage à travers des tableaux de pourcentages ou des graphiques, mais elle sursumé son indifférence numérique et devient à nouveau une opinion publique qualitative. L'opinion publique quantitative des instituts de sondage est sursumée et devient l'opinion publique qualitative. Les opinions limitées et indifférentes du grand nombre en s'outrepassant à l'infini en tant que nombre du sondage cherchent à être déterminées-en-soi en vérité, ce qui est le moment qualitatif proprement dit. Or, ce moment qualitatif n'est pas un au-delà situé dans une codification qui veut embrasser toutes les opinions comme un quantum infiniment-grand. Mais ce moment se trouve dans les opinions elles-mêmes à travers l'outrepasser qui est négation de soi et donc il fait du quantum le vrai infini en le rétablissant comme qualité dans l'opinion d'un public spécifique qui est "la mesure d'un quantum qualitatif"<sup>50</sup>. En fait la transition de la qualité à la quantité n'exprimait l'unité de celles-ci que sous la forme de son en-soi, tandis que le retour de la quantité dans la qualité pose cette identité. C'est la qualité qui se réfléchit dans soi à partir de son autre et qui l'intériorise dans le même mouvement. Le mouvement réfléchissant de la qualité dans soi équivaut à l'intériorisation de la quantité. Cela donne comme résultat la venue au jour de la quantité qualifiée - ou la *mesure* - dans le devenir de l'opinion de tous.

### 2.1.3 Le devenir de l'opinion de tous

Le devenir de l'opinion, jusqu'ici est un passage qualitatif en tant que mouvement de naître et de disparaître, et comme quantitatif un mouvement du fini et l'infini. Sa mesure est l'unité des deux et c'est par là que s'opère l'achèvement de l'être. Ainsi, de même qu'il a développé la contradiction dans les

---

<sup>50</sup> *Encycl*, 1, § 107.

trois moments de l'être, maintenant comme dans les sections précédentes<sup>51</sup> Hegel présente au terme du second chapitre la catégorie d'infinité en tant que ce moment fonctionne comme l'intériorisation des éléments mis en place. Ici - dans la troisième section, intitulée la mesure -, l'infinité est présentée dans le moment du sans-mesure où la différence, qui s'est scindée dans les éléments extérieurs, s'intériorise dans le rapport négatif de l'autonome selon le moment de l'immédiateté du progrès infini, de l'unité relative et de l'autonomie du sans-mesure.

a) La mesure dans son immédiateté reprend le mouvement de l'infinité déjà réalisée dans la qualité et la quantité, c'est-à-dire l'acte de passer d'un côté à l'autre des termes qui amène au progrès infini et donc à la détermination d'une mauvaise infinité. L'infinité qualitative était l'irruption de l'infini dans le fini sous la forme du passage immédiat et le disparaître de l'en-deçà dans son au-delà. L'infinité quantitative, quant à elle, était la continuité du quantum, cette continuité était le quantum lui-même en tant qu'au delà de soi. Finalement, l'infinité de la mesure est en elle-même cette totalité qui n'a pas l'autre comme un au-delà de soi, mais qui pose celui-ci dans sa négation s'outrepassant elle-même. L'infinité de la mesure est donc totalité, qui n'a pas ou ne pose pas un autre au-delà de soi, mais elle devient l'unité négative qui subsiste comme autonome.

Avant de parvenir à la totalité, l'infinité de la mesure se détermine dans le mouvement immédiat du progrès infini, puisque le quantitatif et le qualitatif forment une unité immédiate qui fait que la relation soit un passer indifférent où les termes se repoussent entre eux-mêmes. Ils sont qualitativement opposés, car chacun est ce que l'autre n'est pas et le mouvement de passer conduit au progrès infini où la qualité parvient à la quantité et vice-versa.

b) L'acte de passer de la qualité à la quantité et de celle-ci à celle-là devient ici un rapport des deux en tant qu'unité, car ils se retournent à eux-mêmes

---

<sup>51</sup> La catégorie d'infinité apparaît dans les trois sections de l'être d'abord, dans la qualité: l'infinité qualitative [1. Finité et infinité ; 2. Détermination-réciproque du fini et de l'infini ; 3. Retour en soi de l'infinité] ; puis, dans la quantité : l'infinité quantitative [L Son concept ; 2. Le progrès infini ; 3. Infinité du quantum] ; et finalement dans la mesure : "Dans ce procès intervient pour la mesure l'absence-de-mesure en général, et de façon plus déterminée l'infinité de la mesure, infinité dans laquelle les autonomies qui s'excluent sont un les unes avec les autres, et l'autonome entre en rapport négatif à soi-même". *SL*, I, p. 318.

et ici chacun sursume le fait d'être un autre et dans son changement chacun se rassemble avec lui-même. Maintenant, existe un acte de nier le passer comme un devenir-autre et le changement est seulement un changement d'état, tandis qu'il demeure quelque chose d'autonome, qui demeure en soi la même-chose. Bref, le passage entre qualité et quantité est devenu infini, en tant que moment, où le passer s'est sursumé en général, car l'autonomie dans son passer s'est seulement rassemblée avec soi.

c) L'autonomie véritable se pose comme rapport à soi-même où la négation se médiatise avec elle-même. L'autonomie a sa négation dans son moment médiatisant et en tant qu'elle est ce retour en soi, elle est l'autonomie absolue<sup>52</sup>. Le terme de médiation annonce l'intériorité du mouvement essentiel, alors la négation n'est plus ce qui fait face immédiatement, mais "elle est l'acte par lequel ce qui est se médiatise, - autrement dit se ressource (logiquement, c'est-à-dire intemporellement) dans son être-éternellement-devenu"<sup>53</sup>. Mais, le devenir de l'opinion de tous pour accéder à ce moment d'autonomie passe, d'abord, par l'opposition du bon sens et l'acte de mesurer l'opinion publique.

### **Remarque 1: Le bon sens et la mesure de l'opinion publique**

Au niveau de la représentation, l'opinion religieuse définit Dieu comme mesure de toutes choses. C'est ainsi que plusieurs psaumes glorifient Dieu comme celui qui impose à tout sa limite ou sa mesure. Les Grecs considèrent que tout ce qui est humain, par exemple la richesse, l'honneur, la puissance, la joie, la douleur etc., a sa mesure déterminée dont la transgression conduit à la corruption et à la ruine. Pareillement, dans le monde objectif - celui de la nature inorganique ou organique - on constate que tout a une certaine mesure, laquelle forme le contenu essentiel<sup>54</sup>. C'est aussi de cette façon que cela se passe dans l'opinion publique, où "les principes substantiels éternels" ont leur voix publique à travers la mesure du "bons sens comme base éthique" qui traverse *Tous* - "Alle" - les jugements de

---

<sup>52</sup> SL, I, p. 346-348.

<sup>53</sup> SL, I, note 177, p. 348.

<sup>54</sup> *Encycl*, I, Add. § 107, p. 543.

l'opinion publique et dans ce sens la "vox populi" est considérée comme "vox Dei"<sup>55</sup>. En effet, la sagesse du bon sens maintient unie l'opposition des opinions en tant que mesure immédiate dans l'infinité qualitative de jugement de la masse. De leur côté, les sondages mesurent l'opinion comme l'infinité quantitative. Ici, intervient le devenir du bon sens populaire face à la mesure de sondages que n'arrivent pas à dépasser l'opposition entre le jugement qualitatif et quantitatif.

Le jugement du bon sens exprime immédiatement les opinions en tant qu'elles sont les attitudes, les croyances et les préjugés déterminées comme qualités de la masse. L'opinion de la masse - l'infinité qualitative - c'est le contenu infini de la sagesse populaire qui passe vers le fini d'une opinion sous la forme d'un disparaître, car chaque opinion individuelle est la détermination immédiate qui devient une autre opinion. Ainsi, chaque individu a une opinion qui est différente d'une autre opinion et cela devient un progrès infini des opinions de la masse. Celles-ci deviennent des opinions quantifiées - le quantum infini - dans la codification des instituts des sondages. Mais l'infinité quantitative de son côté c'est encore la continuité du quantum au-delà, en tant que le résultat des sondages est situé toujours au-delà de l'opinion du "grand nombre" et les tableaux ou les graphiques quantitatifs n'arrivent pas à exprimer la qualité des opinions. On assiste ici à un passage de la qualité vers la quantité et de celle-ci à celle-là. Ce mouvement de l'opinion publique correspond, donc à deux positions sociologiquement opposées: 1) Le point de vue quantitatif ou la position opératoire<sup>56</sup> qui affirme que l'opinion publique est ce que les sondages mesurent. Nous avons ci-dessus déjà présenté les moments théoriques qui soutiennent cette thèse; 2) Et la position qualitative que critiquent ceux qui veulent réduire l'opinion publique à un produit des sondages. On observe, d'abord l'inaptitude des sondages à isoler l'opinion publique en tant que concept, à identifier cette

---

<sup>55</sup> *PhD*, §317.

<sup>56</sup> H. Blumer caractérise ainsi la position opérationnaliste: "On considère que les résultats d'une opération ou de l'utilisation d'un instrument constituent l'objet de l'étude et non une simple contribution à la connaissance de l'objet étudié. L'opération n'est plus un procédé déterminé par l'objet de l'enquête ; c'est elle qui détermine son propre objectif. Je veux seulement noter que cet opérationnalisme étroit laisse en suspens ou ne fait que soulever la question de la signification des résultats. Faute de cadre de référence conceptuel on n'aboutit qu'à des résultats disparates". *L'opinion publique d'après les enquêtes par sondages*. In J. Padioleau. *L'opinion Publique*. Paris, Mouton, 1981, p. 146-147.

catégorie et par conséquent à délimiter l'objet de l'étude. Ensuite, on constate la carence de généralisation sur l'opinion publique malgré l'abondance des enquêtes par sondages. Les sondeurs d'opinion, affirme H. Blumer, sont tellement empêtrés dans leur technique et soucieux de l'améliorer qu'ils laissent de côté la question cruciale de l'adéquation de leur technique à l'étude de ce qu'ils cherchent à démontrer. Leur travail se ramène, quelque fois, dit-il à une simple application de leur technique<sup>57</sup>.

De son côté, F. G. Allport, affirme que le phénomène de l'opinion publique est essentiellement un résultat des comportements des individus qui répondent à un stimulus commun. Cette conception d'opinion publique présente les caractéristiques suivantes : Le terme d'opinion publique désigne une situation où une pluralité d'individus s'expriment ou peuvent être appelés à s'exprimer sur un objet ou une situation connus universellement, c'est-à-dire revêtant de l'importance pour de nombreux individus comme par exemple les besoins ou les nécessités fondamentaux. Les réponses des individus peuvent être d'approbation ou de désapprobation à l'égard d'un objet commun en se manifestant sous la forme de préférence, de rejet, de soutien ou d'opposition en ayant conscience que d'autres réagissent de manière similaire à la même situation. Il s'agit, dit Allport, d'une conscience immédiate en tant que réaction presque instinctive et non d'une prise de conscience des individus. Les attitudes et les opinions normalement impliquent d'être exprimées ouvertement et d'avoir un public, mais cela n'annule pas les attitudes et les opinions privées, qui existent, même inexprimées. Mais, l'opinion en tant que publique exige l'expression en présence des autres: la masse ou la foule. L'individu peut appartenir à plusieurs publics, à un moment donné, mais il ne peut appartenir qu'à une foule, en ce sens que la multiplicité des individus réagit à un même stimulus mais en différentes conditions, quant aux associations, aux relations de proximité, aux stimulations et aux réponses apportées. Cela vient selon Allport de ce que les opinions sont des réactions d'individus et non du public et qu'elles ne peuvent être attribuées à des publics

---

<sup>57</sup> H. Blumer. *L'opinion publique d'après les enquêtes par sondages*, in J. Padioleau. *L'opinion Publique*. Paris, Mouton, 1981, p. 145-146.

sans revêtir un caractère ambigu et inintelligible pour la recherche<sup>58</sup>. Pour Allport, l'opinion publique n'est pas une entité ou un contenu à découvrir puis à étudier ou à analyser. Au contraire, elle est un ensemble de comportements d'une multiplicité d'individus qui implique des réactions verbales ou des réponses aux mots de nombreux individus, provoquées par des stimuli communs et revêtant un caractère d'importance pour la masse<sup>59</sup>.

L'opinion publique chez Allport correspond d'une part à la position qualitative, car, pour lui, l'opinion publique c'est l'expression des nombreux individus en tant que rassemblés en forme de masse où les comportements, les croyances et les préjugés répondent à un stimulus immédiat commun aux individus. Et il se rapproche, d'autre part, de la position quantitative en tant que passage immédiat au progrès infini, car selon lui, nous sommes en présence de réalités explicites, identifiables, de comportements d'individus pouvant être mesurés et dénombrés statistiquement<sup>60</sup>. L'opinion publique, ainsi comprise, devient une immédiateté diverse et amorphe où de la position qualitative on passe indifféremment vers la position quantitative.

Mais, en vérité les deux positions s'opposent et se repoussent, car ceux qui soutiennent l'opinion comme une détermination qualitative n'admettent pas la réduction de celle-ci à une somme statistique, parce que, d'après eux, elle ne peut être simplement assimilée au résultat des sondages. Ceux qui défendent l'opinion en tant que détermination quantitative l'identifient aux résultats obtenus à travers la mesure des instruments techniques, qui selon les instituts de sondages, est un au-delà plus extérieur et universel que l'opinion immédiate du grand nombre. Ainsi, le bon sens demeure, encore, opposé à la mesure des sondages et on n'aboutit pas à mesurer ou à réaliser l'unité de la qualité et de la quantité de l'opinion publique. Le devenir de l'opinion de tous trouve dans les relations entre les différents publics la détermination qui amènera à affirmer l'autonomie de l'opinion et donc à la réflexion de la contradiction dans l'essence logico-communitaire - cf. 2.2 -.

---

<sup>58</sup> F.G. Allport. *A la recherche d'une science de l'opinion publique*, in J. Padioleau. *L'opinion Publique*. Paris, Mouton, 1981, p. 130.

<sup>59</sup> *Id.*, p. 143-144.

<sup>60</sup> *Id.*, p. 144.

## Remarque 2: La relation entre les publics et les opinions autonomes

"Un peuple ne se laisse pas tromper en ce qui concerne sa base substantielle, l'essence et le caractère déterminé de son esprit"<sup>61</sup>, affirme Hegel, mais à condition qu'il connaisse et juge ses actions et les événements sans se tromper, autrement dit à condition que le peuple soit capable d'arriver à établir des relations entre les publics et à élaborer une opinion autonome. Or, la constitution du public et de l'opinion autonome se réalise, d'abord comme une relation substantielle, commune à la multitude, puis en tant que relation essentielle au niveau des groupes et des organisations de la société et finalement elle est la relation de l'esprit public en tant que détermination politique.

a) Le public se détermine à partir de son immédiateté substantielle en tant qu'espace communal, - du latin *commuais* : "commun, général, qui appartient à tous" - c'est-à-dire un espace commun qui soit physique et territorial - les frontières géographiques, la nature etc. - ou physique comme organique - qui comprend l'ensemble des individus pris un à un de cette aire, leur corps, leur développement et leurs besoins physiologiques comme leurs opinions et leurs réactions variées <sup>62</sup> - et symbolique en tant que constitué des réseaux de communication - les signes, la langue etc. -. Cette relation du public au niveau substantiel immédiat correspond à la détermination du devenir de l'opinion de chacun où l'individu est lié à la masse et où son acte d'opiner s'exprime à travers le savoir immédiat de la croyance et des préjugés.

Selon, Allport, le public ne peut pas constituer une base substantielle de détermination pour l'opinion publique, car les opinions sont des réactions individuelles et non la réponse commune d'un public. Or, à son avis cela conduit à condamner plusieurs fictions et impasses, qui ont été élaborées dans la catégorie

---

<sup>61</sup> *PhD*, § 317 Rem.

<sup>62</sup> On peut ici rapprocher cet espace public substantiel immédiat de l'analyse des qualités naturelles de l'esprit subjectif qui se trouve dans la Philosophie de l'Esprit : "L'esprit 1) dans sa substance - l'âme naturelle-, vit en y étant accordé la vie planétaire universelle, la différence des climats, l'alternance des saisons, des moments de la journée, etc. ; la vie planétaire universelle de l'esprit-nature 2) se particularise dans les différences concrètes [...] des esprits-nature particuliers et constituent la diversité des races ; l'âme est 3) singularisée en sujet individuel [...] est en tant que le mode de l'être divers du tempérament, du caractère et des autres dispositions et idiosyncrasies distinguant des familles ou les individus singularisés". *Encycl*, III, § 392-395.

d'opinion publique, par exemple: La personnification de l'opinion publique considérée comme un être demeurant au-dessus du groupe qui exprime son point de vue sur les problèmes en tant que "voix de l'opinion publique" ou "conscience publique". Il admet que tous les individus partagent sur une période donnée un certain nombre d'habitudes, de coutumes, un passé commun comme un "réservoir" de croyances et de pratiques qui permettent d'établir une certaine continuité seulement psychologique. Mais cela ne peut jamais constituer une disposition collective comme une âme populaire ou une opinion publique en termes d'esprit du peuple qui permettrait l'émission d'opinion et la prise de décision quotidienne. En poursuivant dans le sens de la première analyse, on crée selon lui une fiction personnifiée du public comprise comme un être collectif organisé et on parle dans le milieu journalistique d'une façon métaphorique disant que le "public" pense ceci ou veut cela, mais ce dernier n'est pas une réalité concrète et identifiable. Cette assimilation du mot "public" à une entité collective ou à un esprit de groupe pour désigner des individus est une interprétation fallacieuse du public, poursuit Allport. On y commet l'erreur de prendre la partie pour le tout ; en ce sens que l'erreur, c'est d'inclure du "partiel" dans l'usage du terme "public". Le public désigne, en l'occurrence, les individus qui partagent des intérêts communs et c'est pour quoi le nombre de personnes tenant la même opinion et défendant les mêmes intérêts sont identifiés comme celles appartenant à ce public partiel. Or, "le terme "public" entendu comme phénomène partiellement inclusif revêt un caractère inutile au regard de la recherche dont la tâche se réduit à la découverte de ces alignements d'individus partageant une opinion similaire", mais le problème se pose aussi, quand "un individu peut appartenir simultanément à deux groupements ou plus, parce qu'il tient des opinions ou possède des intérêts différents sur les différents problèmes", et l'enquêteur ne sait plus où classer l'individu, car "ses attitudes peuvent tendre à être contradictoires parce qu'il appartient à deux groupements". "Il devient impossible, ajoute-t-il, de définir et de découvrir nos unités empiriques d'étude". Il est pourtant clair que les opinions sont des réactions d'individus et "elles ne peuvent être attribuées à des publics sans revêtir un caractère ambigu et



inintelligible pour la recherche"<sup>63</sup>.

On comprend bien d'emblée qu'Allport nie la fiction d'une entité idéale d'opinion publique, qui serait une essence à la façon platonicienne existant dans l'esprit de tous ceux qui y souscrivent, mais il n'arrive pas à nier le concept en tant que tel d'opinion publique comme idée, c'est-à-dire l'effectuation de l'opinion publique dans une logique qui obéit au déploiement de l'objet public et du sujet de l'opinion en sa totalité phénoménale et politique. En outre, en s'arrêtant à des principes empiriques psychologiques quantitatifs il n'arrive pas à comprendre l'opinion publique en tant que réalité qualitative. Il ne peut donc pas comprendre que l'opinion publique soit contradictoire, autrement dit qu'un même individu peut appartenir à des publics différents et qu'il défend des intérêts divers et donc qu'il exprime à la fois des opinions opposées. La partie la plus contestable dans la position d'Allport c'est sa conception atomistique de l'opinion publique dans la mesure où il existe uniquement des individus répondant à des "stimuli communs". Les opinions des individus sont, selon lui, complètement autonomes et elles sont dans une relation de juxtaposition quantitative et de neutralité d'intérêts. Dans ce cas, l'opinion publique se constitue seulement de comportements d'individus isolés qui expriment leur avis individuel, tandis que, dans la théorie hégélienne de l'opinion publique, l'individu est déjà inséré dans la détermination du public, même si celui-ci est encore immédiat et donc très flou. Mais la masse qualitative et quantitative, c'est déjà une détermination du public en relation dialectique avec l'individu. L'opinion publique commence à se déterminer, ici, à partir du principe de la subjectivité libre et autonome comme l'impudence de l'opinion, puis comme un droit de l'individu à exprimer librement son opinion. Ce qui est le droit constitutionnel de la liberté d'expression garantie à tout homme individuel - cf. ci-dessous 3.1 -, devient une relation publique engageant le tout social.

b) La relation essentielle de l'espace public en tant que tel est, d'abord, représenté extérieurement par la rue, la place, la maison où se réalisent le commerce et les échanges. Puis cet espace devient intérieur dans la reconnaissance du statut de la personne par la contradiction entre le sacré et le

---

<sup>63</sup> F. G. Allport. *op. cit.*, p. 128-130.

temporel, la ville et la cour, le privé et le public. La reconnaissance du principe de la subjectivité exige une redéfinition de l'espace public. On peut constater dans l'étymologie latine du mot public le mouvement dialectique du privé et du public:

1) Le verbe *publico* est d'abord l'action de rendre public ou de donner au public, par exemple publier un livre, faire paraître un journal, proclamer un communiqué, une annonce. Ou c'est encore, dévoiler et divulguer au public une déclaration, une note ou un avis. Est aussi, public ce qui constitue le Trésor public en tant qu'ensemble des moyens financiers dont dispose un État.

2) L'adjectif-substantif *publicum* désigne l'intérêt public, le service public et le lieu public en tant que domaine public et territoire d'un État. Et aussi le Trésor public comme service financier gérant du budget, assurant la corrélation des dépenses et des recettes publiques par les impôts et les contributions.

3) Le adjectif *publicus*, enfin c'est ce qui concerne ou intéresse le public comme la propriété publique qui fait partie du domaine public et entraîne, donc un usage public ouvert à tous. Au sens financier c'est ce qui est aux frais du Trésor. Ici, aussi apparaît la *publica opinio*, "l'opinion commune"<sup>64</sup>.

Le mot public ci-dessus désigné, réalise le mouvement contradictoire de la subjectivité intime et privée avec la constitution de la sphère publique littéraire des écrivains et des lecteurs. C'est aussi le mouvement contradictoire des intérêts, services, lieux et propriétés privés de la société civile avec le domaine, le service, la propriété et le territoire public, c'est-à-dire ce qui appartient à l'État. L'espace public se relie au privé par la médiation de l'État. Et la sphère publique littéraire devient la sphère de l'opinion publique autonome.

L'autonomie de l'opinion est ancrée, d'abord, dans le sujet qui dispose librement de son opinion. Celle-ci a une valeur égale à l'opinion de l'autre. Elle lui appartient en ce sens qu'il est le propriétaire de son opinion, qu'il peut par exemple exprimer dans un vote. Ce phénomène est confirmé par les enquêtes des sondages où l'individu s'identifie avec le résultat quantifié dans un groupe représentatif d'un grand nombre de citoyens. De cette manière l'opinion devient une instance autonome de réaction disposant de critères propres d'évaluation en

---

<sup>64</sup> Cf. Emile Châtelain. *Lexique latin-français*. Paris, Librairie Hachette, 1912, p. 351.

contradiction avec d'autres instances politiques légitimes, comme l'assemblée ou les partis. L'intronisation de l'opinion comme autonome devient un moyen de faire pression, pour contester ou légitimer une politique à tel point qu'elle est considérée par certains comme l'arbitre suprême dans la prise des décisions.

Pour H. Blumer l'autonomie de l'opinion publique est une autonomie relative, c'est-à-dire qu'elle s'élabore dans une société et qu'elle est une fonction de cette société en action. L'opinion publique se modèle et évolue à partir du contexte social organisé et n'est pas simplement le résultat d'un agrégat d'individus disparates. La société est formée par l'ensemble de divers groupes : les entreprises, les syndicats, les groupes ethniques etc., qui s'expriment directement ou indirectement à travers des canaux d'action ou de communication afin de faire pression sur les individus ou les groupes du pouvoir qui prennent des décisions. La formation de l'opinion publique se fait à l'intérieur de cette société en action et elle reflète la composition, l'organisation et l'interaction de groupes où sont confrontés des points de vue et des prises de positions qui sont exprimés en public par des leaders ou des représentants de ces groupes. Donc, l'interaction diversifiée qui donne naissance à l'opinion publique, ne résulte pas d'individus disparates pesant d'un poids égal, car dans les prises de positions sur un problème, les individus parlent presque toujours, explicitement ou implicitement, en tant que représentants de groupes. Dans le processus de formation de l'opinion publique, ni les individus, ni les groupes même égaux numériquement, ne sont identiques quant à leur influence, car il faut noter les différences de prestige, de pouvoir et de position qui caractérisent les groupes et les individus dans les organisations d'une société. L'expression de l'opinion des groupes se réalise en ceux qui agissent conformément à cette opinion. Les individus et groupes concernés transmettent leurs positions aux personnes qui prennent les décisions - les législateurs, les directeurs, les administrateurs etc., - à travers des moyens tels que les lettres, les télégrammes, les pétitions, les résolutions, les lobbies, les délégations et les meetings. Le problème de la procédure d'échantillonnage, poursuit Blumer, c'est que la société est considérée comme un simple agrégat d'individus divers et l'opinion comme une somme d'opinions individuelles. Mais nous ne savons pas si les individus de l'échantillon représentent ou non cette partie de la société

structurée et organisée et quel est leur degré de participation à la formation de l'opinion publique sur un problème donné. La technique du sondage n'appréhende pas la société en termes de groupes d'influences divergentes, d'organisations ayant des degrés de pouvoir différents, selon les leaders ou la masse indifférente.

Il est vrai que les sondages sont valables dans la prévision des votes. Mais considérer la réussite du sondage dans ce domaine comme preuve de sa validité automatique appliquée à d'autres domaines où les individus n'agissent pas comme des individus disparates pesant d'un poids égal, c'est ne pas comprendre que la société est une organisation structurée, différenciée, constituée de groupes et d'individus divers, de poids, d'influence inégaux et occupant des positions stratégiques différentes. L'utilisation du sondage pour prédire les résultats de l'élection ou du sondage d'opinion en tant que forme de référendum pour enregistrer et mesurer l'opinion réelle du public sur des questions qui ne font pas l'objet d'un vote, constitue, selon Blumer, un plaidoyer normatif et non une défense du sondage comme méthode d'étude, car l'opinion est considérée, en l'occurrence comme "devant être" un agrégat d'opinions d'une coupe de la population plutôt que comme ce qu'elle est en réalité dans le fonctionnement de la société. Blumer reconnaît que la méthode d'échantillon est appropriée quand la matière étudiée concerne un agrégat d'unités individuelles, par exemple, le vote, l'achat de pâte dentifrice, la fréquentation des cinémas, la lecture de journaux, l'audimat d'un programme de télévision etc., qui sont des actions de masse d'individus par opposition aux actions organisées de groupes. Ce que Blumer critique c'est la méthode de dénombrement et de mesure de l'opinion publique et la distorsion qu'engendre l'utilisation d'un échantillon sous la forme d'un agrégat d'individus disparates pondérée également avec ses images et sa logique implicite, dans l'étude de sujets qui, tel le processus de l'opinion publique, fonctionnent comme une organisation mouvante de parties en interconnexion. Pour conclure, Blumer affirme qu'à la méthode d'échantillonnage manque la construction d'un modèle qui opérerait d'aval en amont: "Nous devons commencer par l'étude de ceux qui ont à agir sur l'opinion et remonter tout au long des lignes des différentes expressions de l'opinion publique qui sont portées à leur attention, en suivant ces expressions à travers leurs propres canaux et en codifiant les principaux canaux,

les points clefs, et la façon dont une expression donnée parvient à développer et à construire un arrière-plan organisé à partir de ce qui ne devait être initialement qu'une situation relativement amorphe"<sup>65</sup>.

La position de Blumer c'est donc que l'opinion publique est un produit de l'interaction des divers groupes en confrontation dans la société. Sa critique de la conception opératoire de l'opinion publique est sans doute pertinente dans la mesure où elle montre qu'il est insuffisant de quantifier les individus pour saisir leur façon de juger. Le passage de l'opinion individuelle autonome vers l'autonomie d'opinion d'un groupe constitue la contradiction des opinions à l'intérieur de la société. Les conflits des intérêts privés au sein de la société civile s'expriment dans l'opinion publique contradictoire que Hegel traite et analyse à l'intérieur de l'espace proprement politique, car pour lui l'opinion publique - nous le verrons ci-dessous 3.3.5 - est un phénomène qui se détermine en ses diverses médiations politiques - cf. chapitre 3 -.

c) L'esprit public se détermine, ici, en tant que relation du politique. L'espace substantiel et immédiat du public se caractérise comme l'expression des opinions au niveau de la relation du sens commun de la masse. L'espace essentiel c'est l'expression des groupes en discussion et formant leur opinion autonome à l'intérieur des rapports de force de la société. Et finalement, l'esprit public c'est l'espace politique comme la relation permettant d'influencer le pouvoir de décision<sup>66</sup>.

C. Wright Mills<sup>67</sup> définit le concept de public en opposition à celui de masse. Le public est la réalité dans laquelle existe une égalité entre des émetteurs et des récepteurs d'opinions et où les canaux de communication permettent aux citoyens-récepteurs d'exprimer et de répondre selon leurs points de vue au émetteurs d'opinion. En revanche dans la société de masse, les citoyens sont condamnés à la réception passive d'opinions, par suite des phénomènes modernes de bureaucratisation et de centralisation des structures de pouvoir, de

---

<sup>65</sup> H. Blumer. *op. cit.*, p. 158.

<sup>66</sup> Cf. Dominique Wolton. *Espace public. Un concept à retravailler*, in *Études*, février 1996, p. 187- 197.

<sup>67</sup> Cf. *Les publics et la société de masse*, in J. Padioleau. *L'opinion Publique*. Paris, Mouton, 1981, p. 164-177

l'urbanisation et de la généralisation du salariat. Les publics deviennent des collectivités abstraites d'individus qui reçoivent passivement des émissions fournies par les médias. Les élites du pouvoir organisent et régulent le système de communication sans laisser pratiquement la possibilité de réponses ou de participation aux individus. Le mérite de C. Wright Mills est d'avoir introduit le problème de la communication de masse, du public et de la formation de l'opinion publique.

En poursuivant dans le sens de la communication en tant qu'elle constitue le public, Jean Padioleau <sup>68</sup> étudie l'opinion publique où il distingue quatre éléments dans une collectivité qui peut être la nation, la région, la commune ou le quartier : "L'existence et la reconnaissance par des individus ou des groupes d'un problème ou d'un événement politique, qui mérite un débat et une régulation politique ; les individus et les groupes trouvent dans l'événement un prétexte à la communication ; les individus et les groupes porteurs d'opinions prennent position, s'affrontent et entreprennent des actions ; et finalement ces actions ont pour objectif d'influencer les décisions des autorités politiques à propos de ce problème". Ce concept d'opinion conteste quelques-uns des reproches faits par la définition opératoire de l'opinion publique, car des citoyens, individus et groupes, débattent d'un problème et expriment publiquement des jugements avec l'intention de faire pression sur les décisions politiques. Ici, n'est pas exigée une assertion égale d'opinions ou la présence d'opinions chez tous les individus comme c'est le cas pour la définition opératoire. Les publics sont composés parfois d'effectifs restreints et minoritaires ou de groupes d'intérêts. "Ce n'est donc pas le nombre des individus (par exemple l'existence d'un courant "majoritaire" dans un sondage) qui permet de reconnaître ici les situations d'opinion publique, mais l'aspect de communication entre des groupes sociaux sur des problèmes politiques controversés et les volontés d'action et d'influencer de ces groupes"<sup>69</sup>.

En fait, le devenir de l'opinion de tous obéit à la logique de la mesure en son mouvement d'infinité qualitative et quantitative. La constitution du public

---

<sup>68</sup> Cf. *Présentation: de l'opinion publique à la communication politique*, in. J. Padioleau. *L'opinion Publique*. Paris, Mouton, 1981, p. 49-50.

<sup>69</sup> *Ibidem.*, p. 50.

passé, en premier lieu, en sa relation substantielle où nous constatons que l'opinion se détermine en tant que masse éparpillée dans son immédiateté. Ici, la qualité de l'opinion est valable comme jugement de l'individu pris en son atomisation primaire. Cette opinion est mesurée selon la quantité de la somme de toutes les opinions indifférentes qui composent l'espace commun d'une population. Les opinions de chaque individu sont qualitativement opposées, car chacun est ce que l'autre n'est pas ; les opinions prises comme quantité sont égales et inégales en leur résultat quantifiés. On assiste alors à un mouvement de passage de la qualité vers la quantité et vice-versa, qui conduit au progrès infini.

Le deuxième moment constitue le public comme une relation essentielle à partir de l'affirmation du principe de la subjectivité et de l'autonomie de l'individu et de l'opinion d'un groupe. Ici, l'acte d'opinion passe de la qualité à la quantité et se sursume, c'est-à-dire que l'opinion devient autonome et elle nie le passer comme un devenir-autre opinion et le changement est seulement un changement d'opinions qui se réalise à l'intérieur du groupe même et non comme un produit extérieur d'une enquête de sondage. Le passage entre la qualité d'opinions et la quantité devient infini, puisque les opinions d'un groupe se sont rassemblées avec elles-mêmes à partir d'un intérêt commun. Mais, la contradiction demeure entre les divers groupes qui soutiennent des intérêts différents et donc des opinions en tension dans une société constituée de manière autonome.

Enfin le public se constitue comme une relation autonome véritable dans le politique. La masse passe de sa qualité publique atomisée quantitativement vers l'état de qualité communicationnelle publique où ce qui compte est le degré de participation à un groupe d'intérêt privé ou public et dans la formation de l'opinion publique. Cela implique le moment où se réalise le retour dans soi des opinions à travers le processus de la médiation. Ce moment de la médiation annonce l'intériorité du mouvement essentiel de l'opinion. La négation n'est plus un devenir immédiat d'opinions extérieures les unes aux autres, mais la contradiction comme mouvement de négation ou de réflexion de l'opinion.

## 2.2 La contradiction comme mouvement de négation de l'opinion

L'analyse de l'opinion publique en tant que contradiction n'est pas un choix arbitraire, car l'opinion publique est comprise par Hegel lui-même comme étant "l'existence de la contradiction"<sup>70</sup>. C'est dans la *Doctrine de l'Essence* que la contradiction est traitée explicitement en tant que catégorie. Mais la contradiction est déjà présente dans *l'Être* en tant que mouvement de passage à l'extérieur, tandis que dans *VEssence* elle devient un mouvement de négation intérieur.

"L'essence est le concept comme concept posé, les déterminations sont, dans l'essence, des déterminations seulement relatives, elles ne sont pas encore comme réfléchies absolument en elles-mêmes ; c'est pourquoi le concept n'est pas encore comme [un] pour-soi"<sup>71</sup>. L'essence, en ses moments constitutifs, se pose comme la différence. L'essence n'est pas encore l'identité accomplie ou concrète de l'identité et de la différence. La réalisation de l'identité absolue sera dans le concept en tant que tel. L'essence est comme le concept posé et opposé par la médiation<sup>72</sup> qui est le moment par excellence de la contradiction.

La relation à soi ou la réflexion en soi dans l'essence est la forme de l'identité, une identité qui vient prendre la place de l'immédiateté de l'être. L'identité qui surgit de l'être est encore porteuse des influences de celui-ci, comme son extérieur, son immédiat : c'est l'inessentiel comme apparence; tandis que l'essence est l'être essentiel qui porte en elle-même le négatif en tant que relation ou médiation à l'autre. L'essence se pose comme l'être en état de réflexion qui s'identifie, se différencie, puis engendre l'opposition et enfin pose la contradiction<sup>73</sup>.

L'opinion, dit Hegel, "est la contradiction d'elle-même présente-là, l'essentialité tout aussi immédiate que l'inessentialité"<sup>74</sup>. L'opinion contient l'opposition de l'apparence de l'être immédiat et de l'essentiel médiatisé.

---

<sup>70</sup> *PhD*, § 316.

<sup>71</sup> *Encycl*, I, § 112, p. 371.

<sup>72</sup> "Die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einen Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen". "La médiation consiste à être sorti d'un premier terme pour passer à un second, et à provenir de termes différents". *Encycl*, I, § 86, note 3, p. 349.

<sup>73</sup> *Encycl*, I, § 114, p. 373.

<sup>74</sup> *PhD*, § 316.



L'essentiel et l'inessentiel sont déjà l'identité et la différence qui commencent à se poser comme réflexion de l'opinion.

Dans la sphère de l'être, les déterminations de la contradiction de l'opinion étaient encore un acte de passer immédiat et extérieur où le contenu est en soi et ne se réfléchit pas comme opinion. Mais, ici, l'essence se présente d'une façon réfléchie<sup>75</sup>. Or, le mouvement de l'opinion en tant que réflexion est la négation en soi qui se rapporte à soi. C'est la contradiction comme mouvement de négation de l'opinion.

### 2.2.1 La réflexion de l'opinion en tant que contradiction

Dans la *Doctrine de l'Essence*, Hegel traite des essentialités ou déterminations-de-réflexion. La réflexion est le paraître de l'essence chez soi. L'essence comme retour en soi est un mouvement négatif, un mouvement des moments différents, de médiation avec soi. Les moments purs des déterminations de la réflexion sont des déterminations réfléchies en soi. Tout d'abord, l'essence est l'identité pure comme relation simple à soi-même. Elle est l'identité formelle ou l'identité de l'entendement, c'est-à-dire, l'identité abstraite qui se tient fixée et séparée de la différence. Mais, l'identité contient la négativité - le négatif est le moment essentiel de l'identité - qui la détermine comme différence. Deuxièmement, l'essence est la différence en tant qu'elle est la diversité indifférente et la diversité comme opposition. Enfin, l'essence est la contradiction où l'opposition se réfléchit en soi-même et fait retour dans son fondement<sup>76</sup>. Ces

---

<sup>75</sup> Dans la *Doctrine de l'Essence* Hegel définit ainsi la catégorie de la réflexion : "L'essence est réflexion ; le mouvement du devenir et du passer qui demeure dans soi-même ; où le différencié n'est déterminé purement-et-simplement que comme le négatif en soi, comme apparence. Dans le devenir de l'être, l'être se trouve au fondement de la détermination, et elle est rapport à autre-chose. Le mouvement réfléchissant, par contre, est l'autre comme la négation en soi qui n'a un être que comme négation se rapportant à soi. Ou, en tant que ce rapport à soi est justement ce nier de la négation, ce qui est présent c'est la négation comme négation, comme quelque chose qui a son être dans son être-nié, comme apparence. L'autre est donc ici, non pas l'être avec la négation ou limite, mais la négation avec la négation". *SL*, II, p. 17-18.

<sup>76</sup> *SL*, II, p. 34. Selon Labarrière-Jarczyk "ces déterminations sont l'identité négative avec soi de la réflexion posante, la différence positive de la réflexion extérieure, et finalement l'identité de l'identité et de la différence qu'exprime, comme totalité accomplie, la réflexion déterminante. Les trois essentialités principales (l'identité, la différence, la contradiction) sont les déterminations et comme les concrétions des trois aspects constitutifs de la réflexion (réflexion posante, réflexion

trois déterminations sont réfléchies en soi, car elles sont le mouvement réfléchi en soi même de l'essence qui se différencie<sup>77</sup> en elle-même en tant que diversité, opposition et contradiction. Voyons d'abord, le moment de la diversité.

### 1 La différence immédiate et extérieure: le divers égal et inégal

Les deux déterminations essentielles - l'identité et la différence - sont d'abord réfléchies dans soi, chacune d'elles est identique non seulement à soi mais aussi à l'autre et donc elles sont réciproquement indifférentes et leur différence est extérieure. Ainsi, l'identité se transpose dans la différence et vice-versa. Et l'identité est la réflexion dans soi, tandis que la différence devient l'être-posé de la réflexion, la différence déterminée ou la réflexion extérieure de la réflexion dans soi.

Mais, la différence et l'identité sont en même temps la réflexion totale et les moments, elles sont une unité relationnelle dont elles sont les moments. "La différence est le tout et son propre moment; comme l'identité tout aussi bien est son tout en son moment. Cela est à considérer comme la nature essentielle de la réflexion et comme fondement-originaire déterminé de toute activité et auto-mouvement"<sup>78</sup>. Les moments se comportent l'un à l'égard de l'autre comme égalité et inégalité. Nous avons l'égalité quand les termes sont identiques - l'identité - et l'inégalité quand les termes sont non-identiques - la différence -. L'unité de ces termes divers apparaît comme un tiers, c'est-à-dire que la relation entre l'égalité et l'inégalité s'établit par un troisième terme : l'acte de comparer de l'entendement<sup>79</sup>.

---

extérieure, réflexion déterminante)". *SL*, II, note 2, p. 34. Stanislas Opiela affirme aussi que ces trois réflexions sont l'auto-mouvement de la *Logique* et se constituent en un principe de structuration de la *Logique* elle-même. *Le réel dans la Logique de Hegel*, p. 52-84.

<sup>77</sup> "La différence est la négativité qu'a dans soi la réflexion ; le néant qui se trouve dit par le parler identique". *SL*, U, p. 46. B. Bourgeois affirme que "la différence ("Der Unterschied") se développe par les moments de la diversité ("Verschiedenheit"), de l'opposition ("Gegensatz" ou "Entgegensetzung") et de la contradiction ("Widerspruch"), ce processus étant celui d'une croissante identification des différents en tant que différents". *Encycl*, I, note 1, p. 218.

<sup>78</sup> *SL*, II, p. 48. Par rapport à cette affirmation Labarrière-Jarczyk disent : "Cette identité de l'identité et de la différence est, pour Hegel, la raison (ou le fondement) dialectique de toute réalité (réalité naturelle dans son "auto-mouvement", réalité humaine comprise comme "activité)". *SL*, II, note 54, p. 48.

<sup>79</sup> "La réflexion extérieure, coupée de l'unité de la réflexion totale, serait une interruption du mouvement dialectique qui co-engendre immédiateté et médiation. C'est au risque d'un tel arrêt

C'est ici que les termes se montrent comme divers lorsque chaque terme divers est pour lui-même : c'est l'identité à soi de l'égalité et de l'inégalité. Chacune d'elles, en tant que réflexion dans soi est égale à soi-même et à travers le mouvement réfléchissant qui se fait toujours à partir d'un autre, l'égalité et l'inégalité se redoublent en elles-mêmes, et intériorisent, par là, la différence qui apparaissait auparavant comme extérieure. L'égalité et l'inégalité ne tombent plus toutes deux l'une en dehors de l'autre de façon indifférente, mais l'une est un paraître dans l'autre. La diversité devient différence en soi-même, chacune d'elles est ainsi l'unité négative d'elle-même et de son autre. Or cela est déjà l'opposition<sup>80</sup>.

La diversité immédiate est une indifférence d'opinions qui sont semblables ou dissemblables sous la forme que prend la différence dans les manifestations extérieures de la culture.

### **Remarque: L'opinion en tant que réflexion extérieure de la culture**

L'opinion publique dans sa diversité se détermine, en tant que réflexion extérieure en trois moments culturels essentiels: le processus d'acculturation indifférente, la socialisation extérieure, et la culture de masse en tant que celle-ci est acte de rapporter les opinions.

a) Le processus d'acculturation découle de la tolérance. Autrement dit on n'en discute pas beaucoup et la réflexion personnelle est indifférente : il en est ainsi, par exemple pour les positions sur la peine de mort, la foi, etc. Les individus se comportent les uns à l'égard des autres non à partir d'une identité ou d'une différence figées. Au contraire ils sont indifférents l'un en regard de l'autre

---

qu'est confronté l'exposé de la diversité. En faisant de l'inégalité et de l'égalité des déterminations rapportées par un tiers aux choses comparées, on consacre la rupture entre la réflexion dans soi [...] et la réflexion extérieure [...]. La réflexion, plus encore qu'extérieure, est donc ici 'aliénée de soi' ". J. Biard et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, t. II, p. 72.

<sup>80</sup> "Les deux modes de la diversité, l'égalité et l'inégalité, paraissent l'un dans l'autre, et cette réflexion interne à la diversité est en même temps réflexion interne l'un dans l'autre de l'être-divers et de l'être divers. La diversité, en tant que différence immédiate, médiation avec soi (car la différence est une détermination de l'essence, médiation interne, réflexion en soi ) immédiate, extérieure, se résout, par cette contradiction, dans la différence intérieure, "la différence en soi-même", la médiation avec soi qui est posée comme médiation avec soi, la différence de l'essence qui est posée comme différence de l'essence, différence essentielle". *Encycl*, I, § 70, note 1, p. 220. Cf. Stanislas Opiela. *op. cit.* p. 161-162.

et en regard de leur façon diverse de penser. Les opinions résultant de l'acculturation sont des évidences culturelles qui se forment au sein de groupes comme la famille, la classe d'âge, les relations de travail et de voisinage et se manifestent en tant qu'échanges de goûts et de penchants. Il faut remarquer que les opinions pratiques d'un groupe constituent un système normatif d'acculturation, puisque l'individu est soumis à un contrôle d'information et d'obéissance à certaines règles sociales. La diversité d'opinions au sein d'une communauté culturelle restreinte s'amplifie par la socialisation à l'extérieur et donc par la libre expression d'opinions différentes.

b) La diversité des opinions informelles est constituée par l'expression peu discutée des expériences fondamentales propres à toute histoire personnelle. Les traces persistantes des chocs provoqués par la socialisation restent à un stade de réflexion extérieure, il en est ainsi par exemple des opinions sur la guerre et la paix. La socialisation entraîne une identité extérieure et le sujet reflète une opinion qui reproduit l'imaginaire social dominant. Mais chaque sujet a une opinion diverse et donc différente de celle de l'autre. Une opinion peut être semblable ou non à une autre opinion, car chacune des opinions est seulement rapportée à soi et chaque sujet est en et pour soi-même ce qu'il soutient comme son opinion. L'égalité ou l'inégalité des opinions se révèle dans une perspective d'un tiers qui les compare - l'acte de comparer - à l'extérieur d'elles-mêmes. Le tiers peut être un enquêteur d'opinions. Ainsi la comparaison des opinions en tant qu'égalité ou inégalité est dégagée par l'enquêteur, car l'individu lui rapporte son opinion directement sans la médiation de l'autre.

c) Enfin, les évidences de la culture de masse constituent une réalité plus ou moins discutée d'opinions. Ces évidences sont les produits passagers des informations de la communication de masse. La culture de masse a un caractère éphémère et plus artificiel que les évidences culturelles du processus d'acculturation primaire, tandis que ces dernières forment un sédiment historique qui donne origine à des opinions plus stables. Les contenus des opinions de la culture de masse ont commencé à se développer au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la psychologie bourgeoise qui valorisait la subjectivité du public littéraire dans le contexte d'une sphère d'intimité protégée dans sa relation avec la sphère publique.

En revanche, aujourd'hui la culture d'intégration de masse offre les produits déjà prédigérés prêts à être consommés et les processus de communication des groupes sont influencés par les médias et par des intermédiaires, comme par exemple les leaders d'opinions.

Les déterminations de la diversité présentent ainsi les opinions comme immédiatement extérieures, car les opinions diverses sont d'abord, au niveau culturel, indifférentes les unes aux autres; puis on accède au processus de socialisation où la diversité apparaît en des opinions égales et inégales ; et enfin, dans la culture de masse c'est l'émetteur qui communique les opinions diverses dans un mouvement d'alternance avec le récepteur.

Il existe une indifférence réciproque entre les opinions juxtaposées de la culture de masse, puisque les opinions sont égales selon un aspect et inégales dans une autre perspective. La communication de masse dans une perspective reflète les opinions diverses du milieu culturel. En ce sens, elle est le reflet de la diversité sociale et culturelle du peuple. Mais sous un autre aspect, elle produit l'opinion en créant un processus de socialisation et de culture différente. Elle élabore un discours différent qui interprète et organise les opinions et donne un sens au monde. La communication de masse contient et constitue à la fois la culture de masse, puisqu'elle reflète la différence et produit à l'extérieur la diversité des opinions des individus.

Chaque individu ainsi inséré dans un processus d'acculturation, puis de socialisation et de culture de masse, commence à affirmer son opinion de façon autonome conforme à son point de vue. Il soutient ses opinions comme étant des opinions différentes. La différence s'intériorise en chaque individu et tend déjà vers l'opposition et la contradiction intérieures. Chaque opinion individuelle est autonome et elle est en état de différenciation intérieure. La réflexion extérieure devient réflexion intérieure et les deux termes de la diversité de l'opinion - l'égalité et l'inégalité - retournent par la réflexion intérieure dans l'unité négative avec soi et cela est déjà le moment de l'opposition de la différence qui devient

intérieure<sup>81</sup>.

## 2 L'opposition de la différence extérieure intériorisée

La différence réfléchi en soi est la différence essentielle, qui contient en elle-même le positif et le négatif. Le positif se maintient en relation à soi comme identique à soi-même et donc il n'est pas le négatif. Le négatif est différent par lui-même, car il n'est pas le positif. Ainsi, nous avons dans la différence de l'essence l'opposition, c'est-à-dire, la différence de la différence en elle-même. Le différent n'a pas en face de soi un autre indifférent en général extérieur, mais son autre opposé. Chacun n'est réfléchi en soi-même qu'en tant qu'il est réfléchi en l'autre opposé. Bref, chacun est l'autre ou le différent de l'autre et vice-versa<sup>82</sup>.

L'identité et la différence sont les moments de la différence maintenus à l'intérieur d'elle-même en tant qu'élément positif et négatif. Le positif est l'être-posé comme réfléchi dans l'égalité à soi et le négatif aussi est l'être-posé comme réfléchi dans l'inégalité. "Tous deux donc, l'être-posé réfléchi dans l'égalité à soi a l'inégalité, et l'être-posé réfléchi dans l'inégalité à soi a aussi l'égalité en lui. Le positif et le négatif sont ainsi les côtés de l'opposition devenus autonomes"<sup>83</sup>.

L'opposition se développe en trois moments comme le mouvement de la réflexion : 1) le positif et le négatif en tant qu'ils sont posés chacun comme étant par l'être et le non-être de soi-même et de l'autre ; 2) le positif et le négatif comme indifférents l'un à l'autre en tant qu'ils sont les produits d'une réflexion extérieure; 3) et le positif et le négatif en tant que chacun est dans sa réflexion propre - chacun d'eux se redouble dans lui-même -, totalité déterminée incluant soi-même et son autre<sup>84</sup>. Ainsi, l'opposition en tant que positive et négative n'est pas seulement

---

<sup>81</sup> Cf. *SL*, II, p. 54. "La diversité privilégie le moment de l'être-posé; mais ses moments deviennent des moments en eux-mêmes opposés quand ils se souviennent (en s'intériorisant comme tels) qu'ils sont des moments de la différence qui les pose". *SL*, II, note 75, p. 54.

<sup>82</sup> "L'opposition n'est pas l'indifférence de la relation à soi et de la relation à l'autre, mais leur non-indifférence, c'est-à-dire précisément leur différence (en sa vérité de lien négatif à soi de l'essence). Cependant, l'opposition est encore abstraite, car elle ne pose pas l'identité de la relation à soi et de la relation à l'autre. Elle est véritablement différence essentielle, et, comme l'essence, est la différence de l'identité et de la différence, mais non leur identité, ce que seul le concept sera". *Encycl*, I, note 2, p. 220.

<sup>83</sup> *SL*, II, p. 60.

<sup>84</sup> Selon Labarrière-Jarczyk une nouvelle fois le développement consacré aux moments de la

quelque chose de posé ou simplement d'indifférent, mais chacun est en lui-même positif et négatif. Le positif et le négatif sont des déterminations de réflexion en et pour soi, c'est-à-dire que chacun est unité avec soi autonome, étant pour soi. Ici, chacun des opposés cesse d'être seulement opposé à l'autre et atteint à la totalité contradictoire en soi même. Le positif est le divers qui est pour lui - même et en même temps non indifférent à l'égard de sa relation à son autre. Le négatif est aussi un être subsistant-par-soi comme relation négative à soi et un être pour lui-même comme relation négative pure et simple, qui maintient la relation à soi et dans l'autre. Ainsi, tous deux sont la contradiction posée. Le positif est ce qu'il est - totalité contradictoire déterminée -, parce que le négatif s'affirme positivement comme totalité pareillement contradictoire.

La différence est posée comme opposition dans les opinions du groupe à travers l'unité médiatrice ou la communication interactive entre les individus.

### **Remarque: Le groupe et la communication des opinions opposées**

La communication de masse, aujourd'hui, joue un rôle déterminant dans le processus de formation de l'opinion publique, mais celle-ci est aussi la résultante du mouvement de la communication interindividuelle du groupe en tant que phénomène collectif. Au niveau du groupe, la communication des opinions se détermine en tant qu'opposition: d'abord dans les conversations et discussions d'opinions permanentes ou transitoires, puis dans la communication persuasive et enfin dans l'opinion qui se redouble en chaque unité oppositionnelle.

a) L'opinion en tant qu'opposition comporte un contenu stable, permanent et universel et un contenu instable et transitoire, occasionnel et particulier. L'analyse de l'opinion publique dans la dimension temporelle oppose le contenu du passé comme élément stable de la tradition au contenu le plus récent qui est lié aux variations du présent. Le premier constitue un ensemble d'attitudes communes et durables - le "modèle culturel" - de l'opinion publique et le second

---

réflexion - réflexion posante, réflexion extérieure et réflexion déterminante - a bien dans l'abstraction formelle qui est la sienne, un caractère - dynamisant et originant - par rapport à tout vrai contenu de pensée et à toute réalité. SL, II, note 116, p. 62.

les réactions nouvelles qui s'alignent sur l'aspect mouvant du présent. L'opposition entre le contenu des opinions du passés - les comportements durables qui constituent les lois, les coutumes et les traditions - et celui des opinions présentes - les comportements nouveaux qui naissent du non-conformisme et du refus public de se soumettre à certaines coutumes - provoque les phénomènes d'opinion publique. Ceux-ci naissent de l'opposition au contenu stable de l'opinion existant antérieurement. Ainsi, la coutume du passé qui interdisait aux femmes d'accéder au marché du travail subit un changement du fait de l'opposition de l'opinion du temps présent qui nie l'opinion ancienne basée sur un préjugé discriminatoire.

Cette proposition: "Le positif et le négatif sont la même-chose", selon Hegel, est le propre de la réflexion extérieure, car celle-ci regarde les deux déterminations - la positive et la négative - et les compare à partir de l'extérieur. Mais, il faut considérer ces déterminations en leur réflexion elle-même. Alors, on verra que l'opinion permanente est essentiellement le paraître de soi dans l'opinion transitoire, et celle-ci dans l'opinion permanente. La réflexion extérieure les prend et les compare l'une en face de l'autre et il en résulte une contradiction immédiate non réfléchie. Par suite d'un manque de connaissance du penser réfléchissant, on demeure dans l'acte de passer du positif au négatif et du négatif au positif, ce qui empêche d'avoir la conscience de la nécessité du rapport de transformation entre les opinions permanentes et transitoires. Mais, leur mise en opposition réfléchie permet de percevoir dans la détermination de l'opinion permanente et transitoire que chacune est ce qu'elle est en incluant l'autre chez soi<sup>85</sup>.

La réflexion extérieure demeure dans une opposition fixe: ainsi, dit Hegel la lumière est vue comme seulement positive et les ténèbres comme seulement négatives, alors qu'on sait qu'en chacune est contenue l'autre ; la lumière a une force excluante et unifiante essentiellement comme négativité absolue. La vertu

---

<sup>85</sup> "La logique hégélienne n'est pas fondée sur la représentation, et ne puise donc pas ses arguments dans ce domaine. Mais Hegel ne manque pas de recourir, chaque fois que faire se peut, aux données les plus immédiates de la conscience pour permettre de saisir, fût-ce par une analogie inadéquate, ce qu'il en va du mouvement des essentialités. Que l'on ne puisse se représenter le positif et le négatif que sous le mode d'une opposition réciproque ne rend certes pas compte de leur unité conceptuelle ; mais voilà qui met cependant sur la voie de la transgression de leur unilatéralité oppositive". *SL*, II, note 173, p. 77.



est le combat avec le vice ; elle n'est pas vertu seulement par comparaison avec le vice, mais elle est en elle-même opposition et lutte. Ainsi, ceux qui ne considèrent l'opinion publique que comme un phénomène de "stimulus commun" ou un agrégat d'opinions individuelles, ne se rendent pas compte qu'ils se figent dans une réflexion extérieure alors qu'il faudrait saisir l'opposition de l'universel et de l'individuel comme relation communicationnelle.

L'opinion, au niveau du groupe, est un processus discursif qui se détermine d'abord en tant que conversation directe et immédiate entre les individus. Puis, le contenu de la conversation est déterminé par les innovations techniques, surtout celles de la presse qui stimule, oppose et unifie les opinions. La qualité de l'opinion est liée à l'évolution de la presse et des discussions de groupes. La discussion permet l'émergence des opinions opposées, car le processus d'interaction détermine la pensée et les réactions de chacun face aux autres. Par la discussion le groupe réfléchit et instaure donc un mouvement d'opposition entre les opinions de contenu permanent et transitoire.

b) Les opinions exprimées dans un groupe entraînent un processus d'opposition persuasive entre les membres d'un groupe, car chacun a pour objectif d'influencer l'opinion et la décision de l'autre. La persuasion vise principalement à modifier l'opinion de l'autre et par conséquent son comportement. La force de persuasion des leaders d'opinion dans la communication interindividuelle vise à atteindre l'aspect affectif et cognitif de leur interlocuteur en usant de leur compétence et de leur crédibilité. L'interlocuteur de son côté, peut accueillir l'opinion de l'autre ou alors maintenir sa propre position et résiste à la persuasion et à toutes les raisons qui pourraient le faire changer d'opinion. Il est donc indifférent de savoir qui dans le groupe va modifier son opinion, car en ce moment d'interaction réciproque d'opinions, chacun réfléchit et garde son opinion ou l'exprime en opposition avec les autres.

c) La communication du groupe en arrive à une opposition redoublée lorsque chaque membre précise l'identité de son opinion en incluant l'opinion de l'autre en soi-même. C'est le processus d'identification de l'opinion publique qui, d'abord, se forme comme un penchant naturel ou affectif qui copie ou imite l'opinion d'une autre personne ou d'un groupe. L'individu cherche à identifier son

opinion et à appartenir à un groupe à travers la correspondance à une opinion commune. Puis il revient à soi afin d'élaborer sa propre opinion selon son identité personnelle. L'opposition entre l'identité personnelle et l'identité du groupe obéit au processus de communication des opinions qui se réfléchissent à l'intérieur d'un groupe, où le redoublement de l'identité personnelle se rapporte à l'identité du groupe et vice-versa. Ainsi, chacune d'elles se redouble-t-elle en elle-même, ce qui entraîne la détermination de réflexion en et pour soi comme unité de l'opinion du groupe dont les moments sont constitués par l'identité personnelle et l'identité du groupe, ou l'opinion personnelle et l'opinion du groupe.

L'articulation de l'opposition de l'opinion à l'intérieur du groupe résulte de la dialectique de la différence extérieure intériorisée. Les opinions du groupe se constituent en tant qu'autonomes, grâce à leur réflexion en soi, par laquelle chacun inclut l'opinion opposée. Or une unité, qui pour sauvegarder sa propre identité inclut sa différence constitutive c'est la contradiction. L'opinion du groupe vient des déterminations de réflexion autonomes les unes en regard des autres en se constituant en tant qu'unité contradictoire.

### 3 L'unité contradictoire ou la constitution du fondement

La différence apparaît d'abord, comme la diversité indifférente des opinions comparées par l'acte extérieur de la réflexion. Ensuite, la différence se révèle comme l'opposition des opinions autonomes des groupes. Ainsi l'inclusion et l'exclusion cohabitent dans l'opposition. L'opinion d'un groupe en tant qu'elle est considérée en soi, exclut l'opinion de l'autre groupe, et l'opinion de celui-ci à son tour est pour soi unité qui exclut de soi l'opinion du premier. Les deux groupes ne sont pas enfermés dans leur suffisance unilatérale, mais leur dualité est rassemblée sous le terme d'autonomie. Là est la contradiction, celle-ci étant l'unité de l'inclusion et de l'exclusion dans l'autonomie. L'autonome<sup>86</sup> est un dans la

---

<sup>86</sup> "La catégorie d'autonomie, telle qu'elle apparaît dans le développement consacré à l'opposition et à la contradiction, paraît devoir être distinguée de celle qu'avaient produite les dialectiques de la mesure. L'autonomie, dans la sphère de l'être, désignait le type d'unité réelle résultant de la compénétration réciproque des modalités qualitatives et quantitatives du passer ; en ce sens, elle désignait le mouvement de sursomption du passer qui aboutissait finalement à la ressaisie pour

dualité opposée. La contradiction n'est pas la juxtaposition ni la fermeture unilatérale d'opinions, mais la contradiction autonome d'opinions<sup>87</sup>.

a) L'altérité essentielle du processus d'identification et de différenciation :

La différence en soi est déjà la contradiction, mais elle ne forme pas encore une unité. L'opposition entre le positif et le négatif est la contradiction posée. Celle-ci est composée d'unités négatives où chacune se pose et se sursume à soi même en posant son opposé. Voyons comment les déterminations de réflexion autonomes - le positif et le négatif - passent de la différence - contradiction en soi - à la contradiction proprement dite, posée en tant que telle.

D'abord, le positif est l'être posé ou l'essence comme réfléchi dans l'égalité avec soi comme l'identité à soi qui exclut de soi le négatif. La réflexion du positif exclut l'autre ou le négatif lui-même comme opposé. Le négatif, de son côté, est aussi l'être posé comme réfléchi dans l'inégalité à soi, le négatif comme négatif où la réflexion négative se rapporte à soi même. Ici, la négation n'est pas la détermination immédiate - le négatif immédiat qui s'est alterné dans les déterminités opposées de l'être - comme des termes l'un en regard de l'autre, mais elle est le non-être réfléchi en soi même qui se trouve opposé à son autre. Le positif et le négatif en tant qu'autonomes réfléchis en eux-mêmes sont deux égaux ou identiques. Cette identité est posée dans le moment du négatif - l'identité de réflexion, l'intériorité essentielle -, et en tant que négatif réfléchi, il est la vérité du positif réfléchi, qui est seulement contradiction en soi. Mais le positif et le négatif dans leur rapport réciproque sont inégaux. Cette altérité essentielle entre l'identité et la différence autonome est la contradiction posée.

b) Le négativement rationnel ou la résolution de la contradiction:

La réflexion autonome, maintenant, se sursume en chaque terme différent en soi de chaque côté - le positif et le négatif - constituant son essence. On a ici le

---

elle-même de la négativité, soit à l'essence (dont l'autonomie absolue constitue la première caractérisation, puisqu'elle implique le sursumer du rapport à l'autre en ce qu'il comporte d'immédiateté). Ici, en revanche, l'autonomie correspond à la réflexion dans soi des essentialités, au mode sur lequel chacun des deux aspects corrélatifs de l'opposition se constitue comme être dans soi par sursumption de l'être-posé ou de la présupposition qu'est l'autre pour lui". J. Biard et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. La Doctrine de l'essence*. H, Paris, Aubier, 1983, note 68, p. 85.

<sup>87</sup> SL, II, p. 69-70 et notes 144 et 146.

mouvement de l'apparaître et du disparaître incessant des opposés en eux-mêmes. C'est l'unité première qui s'opère par la contradiction. Chaque terme en soi même est la contradiction posée comme une unité opposée chez soi contenant le positif et le négatif comme des essences autonomes. Elles sont autonomes en soi et par leur rapport négatif à leur autre. Elles se nient elles mêmes et dans cette négation se sursument et vont au gouffre ou à l'abîme, autrement dit au fondement en tant qu'elles se déterminent comme l'identique à soi et rapport à l'autre<sup>88</sup>.

La réflexion excluante se sursume et ainsi elle est unité pour soi autonome. Elle est rapport à soi se sursumant comme négative, puis elle se pose comme négative. Ici, elle est le coïncider avec soi-même comme unité positive avec soi. "L'autonomie est ainsi, par sa négation propre, unité faisant retour dans soi, en tant que c'est par la négation de son être-posé qu'elle fait retour dans soi. Elle est l'unité de l'essence, [qui consiste] à être identique à soi par la négation, non pas d'un autre, mais d'elle-même"<sup>89</sup>.

La contradiction se dissout d'abord comme un effondrement dans une unité première du paraître et du disparaître. C'est l'état d'opposition dans leur autonomie figée. Mais, ensuite elle coïncide avec elle même dans l'acte de se sursumer et pose l'unité de l'essence comme fondement.

c) Le positivement rationnel ou l'unité du fondement :

Nous avons vu que l'opposition autonome est allée au gouffre, elle s'est sursumée et est revenue comme fondement ; autrement dit aller au gouffre se révèle un aller dans son fondement, et un revenir en soi-même<sup>90</sup>. Les déterminations positive et négative retournent dans l'unité du fondement de l'identité et de la différence<sup>91</sup>. C'est l'essence comme unité négative, égale à soi-même, qui a coïncidé avec soi en tant que vérité des pures déterminations de la

---

<sup>88</sup> "L'abîmement des termes l'un dans l'autre (aspect de négation) est identiquement le "passage au fondement" (aspect de résurgence positive). Un tel effondrement dans ce qui est à la fois "abîme" et "fondement" (au sens de raison originante) est prometteur d'une recomposition de ces éléments dans ce qui sera alors une "autonomie" plus véritable, - non plus dans la sphère de la détermination intérieure, mais dans le mouvement conjoint de l'extériorisation". *SL*, II, note 159, p. 72-73.

<sup>89</sup> *SL*, II, p. 74.

<sup>90</sup> Cf. *SL*, II, note 165, p. 74.

<sup>91</sup> "Le fondement est l'unité de l'identité et de la différence ; la vérité de ce comme quoi la différence et l'identité se sont produites, - la réflexion-en-soi qui est tout autant réflexion-en-autre chose, et inversement. Il est l'essence, posée comme totalité". *Encycl*, I, § 121, p. 380.

réflexion. L'opposition sursumée est l'essence comme fondement en être-posé devenu. "L'essence comme fondement s'exclut de soi-même, elle se pose. Son être-posé - qui est l'exclu - est seulement comme être-posé, comme identité du négatif à soi-même. Cet autonome est le négatif, posé comme négatif ; quelque chose qui se contredit soi-même, qui par conséquent demeure immédiatement dans l'essence comme [dans] son fondement"<sup>92</sup>

La contradiction dissoute est le fondement, l'essence comme unité du positif et du négatif. Le fondement de l'essence est l'unité devenue du paraître dans soi - l'identité - et de l'apparaître hors de soi - la différence. Le fondement, maintenant est l'autonomie réalisée, car le négatif est en soi l'essence autonome comme négatif et chaque moment de la différence est animé par le mouvement négatif de l'essence. L'opposition et la contradiction sont dans le fondement supprimées et maintenues. Le fondement est l'essence comme identité positive à soi, mais l'identité qui se réfléchit en soi - se différencie - comme la négativité. Or, la négativité en tant que mouvement de la contradiction c'est le fondement comme la détermination de l'unité des opposés autonomes - le positif et le négatif - qui se sursument, se font l'autre de soi et coïncident avec eux-mêmes<sup>93</sup>. Ainsi, l'essence réfléchie dans soi réalise l'unité contradictoire des intérêts organisés des institutions qui exercent une réelle efficacité sur l'opinion publique.

### **Remarque: Les intérêts organisés et l'efficacité de l'opinion publique**

Ce qui constitue la négativité et le côté actif et productif de la contradiction de l'opinion publique se détermine d'abord par les opinions formelles des groupes, puis, par les conflits des intérêts exprimés dans les opinions et enfin par la production d'un consensus.

a) Les intérêts des groupes se dessinent à travers les opinions formelles. Celles-ci sont élaborées et produites dans un processus de discussion et de débat rigoureux à l'intérieur de groupes restreints. Les opinions formelles s'expriment à travers les institutions autorisées officiellement ou officieusement qui se

---

<sup>92</sup> SL, II, p. 75.

<sup>93</sup> SL, II, p. 75-76.

manifestent dans des annonces, des divulgations, des explications ou des discours. Ces groupes qui produisent les opinions formelles sont, par exemple, les institutions de la presse politique ou de la presse intellectuelle, les différents organes consultatifs ou de propagande et les instances de décision dont les compétences sont d'ordre politique ou en rapport avec le domaine politique: le gouvernement, les commissions gouvernementales et les appareils administratifs, les commissions parlementaires, les bureaux des partis, les conseils d'administration des monopoles, les secrétariats des syndicats, etc. Ces opinions peuvent s'adresser à un vaste public, mais elles sont, d'abord, des opinions privilégiées et restreintes aux institutions concernées et elles ne développent pas une communication immédiate avec le public composé par les opinions informelles de la masse inorganisée. Ces groupes conçoivent leur opinion dans un double processus d'identification et de différenciation. D'abord, dans sa réflexion interne chaque groupe constitue sa propre identité et dégage les conditions dans lesquelles se pensent et s'opposent les opinions en tant qu'elles sont travaillées par le mouvement de la négativité et l'altérité essentielle. Le résultat de cette dialectique contradictoire, qui meut l'intérieur du groupe en ses opinions opposées, c'est l'unité du mouvement réflexif et négatif de chaque groupe avec ses opinions formelles.

La médiation entre les opinions formelles et les opinions informelles de la masse se fait par les médias et par la publicité de démonstration. Les groupes politiques qui exercent le pouvoir utilisent les instruments de communication ou les supports médiatiques publicitaires pour entraîner l'adhésion plébiscitaire de la masse. Les médias articulent les opinions formelles avec les opinions informelles de la masse.

Il subsiste encore une relation fragile entre la presse intellectuelle et les individus qui cherchent à formuler leur opinion sur un mode littéraire. Cependant, cette opinion en reste à un niveau individuel, car le contexte de communication de personnes privées réfléchissant leurs options socio-politiques s'est désintégré. L'opinion publique d'antan basée sur les positions des personnes privées se décompose en opinions informelles de personnes privées qui ne forment plus un public. En revanche, elle est concentrée au niveau des opinions formelles des

institutions dans leurs manifestations publiques qui ont une réelle efficacité sur l'opinion publique. "Ce n'est pas la communication publique, mais la communication spécifique des opinions publiquement manifestées qui draine le public des personnes privées inorganisées vers le courant de la "publicité" de démonstration et de manipulation"<sup>94</sup>. Autrement dit, l'opinion publique se forme de plus en plus par la participation des personnes privées à un processus de communication formelle menée à partir de la publicité interne des organisations.

Le processus de l'opinion publique se développe tout d'abord à partir d'une minorité de personnes privées qui en sont les agents comme membres des partis et des organisations publiques. En tant que fonctionnaires permanents et dirigeants de ces partis et organisations ils produisent une publicité interne. Puis, ces organisations forment à tous les autres échelons et répandent une communication réciproque entre les opinions politiques des personnes privées et l'opinion formelle des autres institutions. Ainsi, les opinions informelles de la masse sont réintroduites dans le circuit des opinions formelles, y sont transformées et finissent par acquérir un caractère public puisqu'elles s'étendent à travers le public des citoyens. Le processus de détermination de l'opinion s'avère en tant qu'unité contradictoire des deux mouvements de sortie de soi et de retour dans soi, puisque le mouvement de réflexion se détermine par le jeu de l'identité et de la différence de la formation des opinions formelles du groupe. Les opinions formelles se produisent comme l'identité du groupe, puis se répandent en tant que différenciation communicationnelle réciproque dans les autres espaces publics et enfin retournent comme unité impliquant identité et différence soit l'unité dialectique de deux processus opposés : l'opinion interne du groupe - l'identité - et l'opinion de l'autre groupe - la différence- posées en unités opposées, car les groupes défendent des intérêts opposés.

b) L'opinion publique soutient des intérêts et donc les individus s'alignent en groupes d'intérêts spécifiques. Les intérêts des individus et des groupes s'expriment par des opinions opposées. Chaque groupe tente obtenir ce qu'il veut à travers un projet ou une politique déterminée. Les opinions opposées sont

---

<sup>94</sup> J. Habermas. *op. cit.* p. 258.

l'expression d'une lutte plus profonde située dans la contradiction des intérêts des groupes. Chaque groupe veut obtenir le ralliement des neutres et en même temps garantir la plus grande loyauté de ses participants. Il vise ainsi à influencer une décision politique qui soit favorable à son opinion et donc l'affirmation de ses intérêts. Ici, l'opinion publique est liée aux politiques des groupes de pression, des conflits du travail, de la lutte de classes ou des conflits et des problèmes sociaux de toutes sortes.

Les intérêts de chaque groupe se trouvent en contradiction, puisque chacun transpose sa négation à la lumière du groupe opposé. Ou encore, chaque groupe défend son autonomie, son intérêt et son opinion en opposition avec ceux de l'autre. La résolution du conflit d'intérêt passe par la négation de l'autonomie de chaque groupe afin d'aboutir à l'unité des intérêts contradictoires dans une nouvelle autonomie. Et celle-ci connaît en même temps le non-repos incessant de la contradiction, puisque, l'opinion des groupes n'est jamais statique, au contraire, il s'agit d'une relation médiatisée par les intérêts et les points de vue d'autres groupes.

c) La production d'un consensus est le résultat d'un processus où les individus obtiennent la connaissance de l'opinion des autres à travers des discussions en groupes en trois moments : l'interaction des opinions opposées concernant le sujet à débattre ou l'intérêt à défendre, l'insertion des individus dans le groupe partageant les mêmes opinions et enfin la négociation entre les individus et les groupes pour trouver une opinion consensuelle.

Dans la communication de groupe les individus peuvent innover ou se conformer aux opinions des autres. Cela signifie qu'il y a interaction d'opinions dans le mouvement de réflexion d'un groupe où les membres échangent des informations. Mais, ici, les opinions autonomes s'affirment et se posent comme auto-subsistantes selon les différents groupes. Or, cela introduit l'ultime forme d'autonomie ou l'autonomie achevée de l'unité contradictoire d'opinions des groupes, à travers la négociation sociale. La négociation s'établit au cours des discussions où les divergences, les conflits d'intérêts ou les points de vues surgissent dans un contexte interactionnel contradictoire. Chaque groupe s'engage dans la négociation avec son identité autonome ou sa position qui reflète ses



valeurs, ses pratiques, ses intérêts et donc ses opinions. Lors de la négociation, de nouvelles informations et interactions interviennent et le rôle des médiateurs est de dissoudre les autonomies figées ou de résoudre la contradiction et de trouver un point d'accord possible entre les intérêts hétérogènes. La négociation est la médiation qui introduit une opinion consensuelle entre les groupes.

Ainsi, le consensus n'est pas le fait que tout le monde ou les différents groupes pensent la même chose ou soutiennent la même opinion. La résolution de la contradiction n'est pas la juxtaposition d'opinions opposées, mais c'est le mouvement par lequel les groupes opposés sortent de leur autonomie et accueillent une nouvelle opinion ou une opinion unitaire qui contient à la fois l'identité et la différence des opposés. L'unilatéralité des opinions est posée aux extrêmes de la contradiction, et alors chaque groupe se réfléchit en soi même. La raison pensante des groupes mobilise les opinions et les rendent perméables à un contenu opposé à travers l'interaction des points de vues, la discussion des opinions différentes et la négociation des intérêts opposés. Le consensus est donc le fondement en tant qu'il est l'accord des opinions identiques et différentes dans l'unité contradictoire, car le consensus contient la contradiction comme constitutive du mouvement d'opinion publique.

Ainsi nous venons de voir que les déterminations de la réflexion : l'identité et la différence expriment leur vérité dans le moment de la contradiction. Le penser spéculatif est la vérité de la contradiction quand il se maintient dans cette même contradiction. Il ne tombe pas dans la pensée représentative qui se dissout en moments figés et séparateurs. La représentation n'est pas vide de contradiction, elle a en soi le contenu de la contradiction, mais n'arrive pas à prendre conscience de ce contenu. La représentation demeure une réflexion extérieure qui compare les opinions comme égales ou inégales ; elle les compare face à face l'une à l'autre dans leur diversité extérieure. Les opinions dans la représentation demeurent à ce niveau extérieur. Mais, c'est la raison pensante qui aboutit au processus de la contradiction, en prenant la différence du divers extérieur et en l'amenant à la différence essentielle dans l'opposition. La raison pensante, en maintenant la diversité des termes, les pousse à l'extrême de la contradiction. Alors, ces termes deviennent mobiles et vivants l'un en regard de l'autre parce que dans leur

négativité chacun dans sa pulsion intérieure se meut par lui-même et regagne sa force contradictoire.

Le penser spéculatif comme le penser de l'opposition et donc de la contradiction consiste à maintenir fermement l'opposition dans son fondement, c'est-à-dire dans sa vérité ou dans son unité. L'opinion contient la contradiction et elle vit de cette permanente opposition. Les organisations supportent en soi cette force négative de l'opinion qui constitue l'auto-mouvement de la contradiction. D'ailleurs, la force d'une organisation se mesure au maximum de contradiction d'opinion qu'elle est capable de supporter en soi-même, sans se rompre dans ses opposés, et au fait d'avoir en même temps la capacité de se maintenir spéculativement dans le fondement, autrement dit de produire des opinions consensuelles.

Les intérêts organisés des groupes ont une réelle efficacité par leur capacité de produire des opinions formelles et avec celles-ci d'arriver à un consensus public et par conséquent de déterminer les décisions politiques et d'obtenir ainsi l'effectuation de leurs projets et objectifs. Or, tout ce processus de la contradiction que nous venons d'analyser se manifeste dans l'opinion publique, car celle-ci est bien un phénomène. Comme l'écrit Hegel, la liberté des citoyens s'exprimant par des opinions, des jugements et des conseils sur les affaires universelles, "a son phénomène dans l'ensemble qui s'appelle opinion publique"<sup>95</sup>.

### 2.2.2 La contradiction a son phénomène dans l'opinion publique

La première section de la *Doctrine de l'Essence* s'ouvrait sur cette proposition: "La vérité de l'être est l'essence"; la deuxième section commence par cette proposition : "L'essence doit apparaître". Avec l'apparition de l'*existence* se fait jour l'unité de l'être et de l'essence ; autrement dit l'être essentiel c'est l'existence, l'être posé selon le rythme de la contradiction par la dynamique de négation et d'intériorité.

---

<sup>95</sup> *PhD*, § 316.

Au processus de position de l'unité de l'essence et de l'être - 1<sup>e</sup> section de la *Doctrine de l'Essence* - dominé par la triple dimension de la réflexion - posante, extérieure et déterminante - succède le processus dominé par le dynamisme d'auto-extériorisation de l'immédiateté essentielle posée. La deuxième section traite donc du "phénomène"<sup>96</sup> - *Erscheinung* - comme mouvement d'extériorisation de l'essence et du phénomène comme immédiateté posée.

Le phénomène est intérieurement diversifié comme une chose et son autre et les deux forment une unité formelle qui est la loi du phénomène. Cette loi lie l'essentiel et l'inessentiel du phénomène, d'abord comme simple paraître et disparaître et puis comme demeurer ou loi en tant que telle. Le phénomène s'articule à partir de l'opposition du contenu et de la forme<sup>97</sup> en trois moments : l'extériorité réciproque des étants phénoménaux, le rapport réciproque des étants par la loi, et la base contradictoire du phénomène<sup>98</sup>.

a) Le monde du phénomène est celui de l'extériorité réciproque ou de la négativité différenciante des étants phénoménaux. Les divers étants phénoménaux forment un tout unifié et cohérent qui est l'unité constituée par la relation à soi du phénomène global de l'essence. L'extériorité réciproque du monde phénoménal est englobée par la relation à soi du phénomène. La relation à soi du phénomène n'est pas une identité ou une positivité abstraite, puisqu'elle comporte en elle la différence et la négativité de la forme. La forme est la source et le lieu de toute détermination en vertu de sa négativité. La forme existe à l'intérieur de la totalité du monde phénoménal, autrement dit la forme s'identifie à la totalité positive du

---

<sup>96</sup> Nous avons choisi l'emploi du terme *phénomène* conformément à la traduction de Labarrière-Jarczyk : "*Die Erscheinung* - Traduisant *erscheinen* par 'apparaître', nous pouvions être tentés de rendre *Erscheinung* par 'apparition'. Mais il se serait agi alors d'une création dans l'ordre du vocabulaire philosophique. Et le terme, en allemand, n'a pas de différence sensible par rapport à l'autre vocable, tiré du grec, *dos Phanomen*. Bernard Bourgeois, dans sa traduction de la *Logique de l'Encyclopédie*, s'est donné, pour *Erscheinung*, les deux équivalents possibles : 'apparition' et 'phénomène'. Pour notre part, nous avons opté, malgré ses inconvénients, pour le second de ces termes. Tout le développement qui vient d'être lu montre bien, en tous cas, qu'il faut le débarrasser, autant que possible, de ses connotations kantienne : le 'phénomène', ici, c'est l'apparition, sans reste, de l'intérieur comme extérieur". SL, II, note 1, p. 145. En outre, nous maintenons le lexique *phénomène* pour des raisons pratiques car l'usage de ce terme est le même dans la *Logique* et la *Philosophie du Droit* (Robert Derathé a traduit aussi *Erscheinung* par phénomène dans la traduction de celle-ci).

<sup>98</sup> Cf. SL, II, p. 183-185.

monde phénoménal comme consistance essentielle. Cette consistance de la forme à l'intérieur de la totalité du monde phénoménal n'est plus la consistance trop immédiate de la matière, mais la consistance traversée de négativité. La forme s'affirme comme la consistance essentielle du phénomène en sa globalité, donc la forme par le biais de cette consistance est le contenu du phénomène lui-même. "Le contenu est différent de la matière ou de la consistance, malgré l'apparemment des couples matière-forme et contenu-forme. De soi, la matière est encore indifférente à la forme tandis que le contenu n'est véritablement un contenu (*In halt*) que dans la mesure où il retient et contient (*enthalten*) en lui la forme. Ce qu'on a ici, c'est donc l'identité spéculative de la forme et du contenu par delà toutes les fausses distinctions de l'entendement"<sup>99</sup>.

b) L'identité de la forme et du contenu se réalise par l'apparaître de la forme dans le contenu, puisque la forme se détermine comme la loi du phénomène. C'est en tant que loi du phénomène que la forme est le contenu même du phénomène. La loi-forme qui enchaîne les phénomènes est le contenu sans cesser d'être la forme, car la loi est à la fois l'essentialité positive - le contenu, la consistance - et l'essentialité négative - la forme, l'inconsistance - du phénomène. Par la loi - *lex, ligare* - deux ou plusieurs étants phénoménaux sont liés entre eux ou encore par la loi - *Gesetz, setzen* - deux ou plusieurs étants phénoménaux sont posés l'un avec l'autre. Ici, on a le rapport réciproque, la liaison ou la position réciproque des étants phénoménaux qui s'exprime sous la forme de la loi. La loi-forme n'est pas un au-delà formel du monde phénoménal, mais la négativité, le mouvement et le développement de son contenu, donc l'unité de son contenu et de sa forme. Et la loi-contenu n'est pas la calme abstraction figée du monde phénoménal, mais la mobilité et la médiation de cette consistance phénoménale.

c) L'identité spéculative de la forme et du contenu dans la loi du phénomène se produit quand la forme est saisie dans sa totalité ou son intégration, autrement dit la transcendance constante de sa négativité se réalise dans l'immanence du phénomène par sa relation à soi même. La forme en tant qu'expansion négative, premièrement, se réfléchit dans soi et acquiert une

---

<sup>99</sup> André Léonard. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Louvain, Librairie Philosophique J.Vrin/Paris et Éditions de L'Institut supérieur de philosophie/Louvain, 1974, p. 210.

consistance positive, à savoir la consistance même du contenu du monde phénoménal. Deuxièmement, la forme se réfléchit dans l'autre, comme toutes les catégories de l'essence. La forme est réflexion dans soi et conjointement et contradictoirement réflexion dans l'autre, négativité pure. Le redoublement de la forme constitue la base contradictoire du phénomène, ici au milieu de la logique de l'essence, au cœur de sa contradiction.

La forme en tant que non réfléchie dans soi ou réfléchie dans l'autre est pure non consistance qui s'exprime comme la multiplicité, la variabilité et le flux incessant d'existences précaires d'un monde qui est seulement phénoménal. La forme ne coïncide pas avec le contenu, elle est extérieure au contenu, indifférente à ses déterminations concrètes. La forme lie les déterminations du contenu, mais sans instaurer entre elles de cohérence positive, sans les unifier dans la cohésion d'une totalité se bouclant positivement sur soi. Elle demeure une forme extérieure, une existence indifférente au contenu.

La *Doctrine de l'essence* est la sphère de la contradiction posée mais non encore résolue. C'est ainsi qu'au milieu de la logique de l'essence, le contenu et la forme sont à la fois identiques et opposés, donc contradiction, sans que soit posée encore l'unité absolue. L'opposition entre l'essentiel et l'inessentiel ou le réfléchi et l'immédiat est caractéristique de la logique de l'essence. La contradiction du contenu et de la forme éclate dans la forme, comme négativité infinie qui s'oppose en forme-contenu inessentielle ou immédiate et en forme-contenu essentielle ou médiate. Ici, est présent le rapport en-soi de l'immédiat et du médiate, de l'existence et de l'essence ou encore du contenu et de la forme. Le rapport du contenu et de la forme consiste dans leur renversement l'un dans l'autre, du fait que la forme est le contenu par le biais de sa consistance et le contenu est la forme en raison de la loi. Ou encore, le contenu est le renversement de la forme en contenu et la forme est le renversement du contenu en forme<sup>100</sup>. Ce renversement, dit Hegel, est une des déterminations les plus importantes de la logique, puisqu'il est le mouvement contradictoire entre l'immédiateté et la médiation, entre l'être et l'essence dans la coordonnée fondamentale du "Logos". Mais, ici le rapport du

---

<sup>100</sup> Cf. *Encycl*, 1, § 133, Rem.

contenu et de la forme n'est encore qu'en soi, car les termes passent l'un dans l'autre et ils conservent une existence immédiate. Leur identité absolue se posera dans le rapport absolu de l'effectivité<sup>101</sup>.

L'opinion publique est le connaître en tant que phénomène, c'est-à-dire que l'opposition du contenu et de la forme ou de l'essentialité et de l'inessentialité immédiate sont "la contradiction présente-là, le connaître comme phénomène"<sup>102</sup>.

### **Remarque: "Le connaître comme phénomène"**

Le *contenu* de l'opinion publique est la vérité, car il contient en soi les principes substantiels et éternels de la justice - contenu religieux et éthique -, les fruits de la Constitution et de la législation - contenu politique - et la situation universelle en général - contenu culturel -, qui s'expriment sous la *forme* de propositions générales et limitées à la sphère de la représentation<sup>103</sup>, autrement dit la forme de l'extériorité réciproque d'opinions, puis la forme du connaître empirique et enfin la forme du "connaître comme phénomène".

a) Le connaître sous la forme de la représentation apparaît dans les "manifestations publiques". La manifestation de rue, à l'origine, est un mouvement qui s'inscrit dans les luttes ouvrières et paysannes. Il vise à produire l'opinion populaire. Le phénomène de la manifestation c'est l'affirmation physique de l'opinion populaire. Les manifestants représentent un groupe et visent à engager un processus de reconnaissance de leurs revendications en faisant pression sur la sphère décisionnelle. Au contraire du suffrage universel ou du sondage où l'opinion des groupes actifs est diluée, la manifestation offre la visibilité publique de leurs intérêts. Ce mode de manifestation de rue - on peut dire qu'il existe une vraie "culture de la manifestation" - exige l'élaboration d'une stratégie de mise en scène individuelle et collective - avec la tête du cortège, les leaders - qui obéit à des moments de mouvements déterminés, propres à cette forme de démonstration d'opinion: rassemblement, encadrement, disposition,

---

<sup>101</sup> André Léonard, *op. cit.* p. 213-215.

<sup>102</sup> *PhD*, §316.

<sup>103</sup> *PhD*, §317.

démarche, parcours ou itinéraire défini et défilé<sup>104</sup>.

La manifestation de rue, aujourd'hui, exige l'appui des médias afin d'apparaître et d'exister comme phénomène public à travers la visibilité médiatique, c'est-à-dire d'apparaître à la une comme événement important ou de figurer en ouverture des journaux télévisés, car les médias sont les moyens de présenter la légitimité des intérêts du groupe qui organise la manifestation. Ce sont eux qui présentent et construisent l'interprétation de l'événement, sa diffusion et donc sa validation par l'opinion publique<sup>105</sup>.

La manifestation de rue et son apparition médiatique constituent l'existence immédiate de la totalité phénoménale des opinions d'un groupe. Le contenu de la manifestation - les intérêts et revendications - s'exprime sous la forme d'extériorité réciproque, puisque les manifestants sont divers et qu'ils sont rassemblés dans une réciprocité immédiate dans le phénomène public qu'est la manifestation proprement dite.

b) La forme de connaissance empirique du phénomène, selon "le credo de la connaissance empirique" de D. Easton, ne se confond pas avec le béhaviorisme psychologique<sup>106</sup>, car les objectifs et les fondements intellectuels du connaître empirique sont la recherche des constantes des comportements qui peuvent être traduites dans des généralisations ou des théories explicatives; la vérification et la validation statistique de ces généralisations; l'usage de techniques d'enregistrement et d'interprétation des données; la quantification et la mesure de précision des données; l'évaluation normative - le jugement de valeur - qui doit être distinguée de l'explication empirique. La théorie et l'observation s'intègrent dans une systématisation conceptuelle cohérente, car la théorie sans données est insignifiante et l'observation sans théorie peut se révéler sans intérêt. La recherche

<sup>104</sup> Patrick Champagne. *Faire l'Opinion*. Paris, Ed. De Minuit, 1990; P. Favre et alii. *La manifestation*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1990.

<sup>105</sup> Elyséo Veron. *Construire l'événement*. Paris, Ed. de Minuit, 1981; J. Gerstlé. *La communication politique*. Paris, PUF, Que-Sais-Je, 1992.

<sup>106</sup> "Le béhaviorisme correspond à une théorie en psychologie - formulée d'abord par Watson - , selon laquelle la psychologie doit limiter son enquête aux manifestations ouvertes du comportement et exclure les phénomènes non directement observables : "besoins", "idées", "représentations". Les études béhavioristes en psychologie sont par définitions empiriques, si l'on entend par là qu'elles s'appuient sur des données enregistrées et enregistrables par un observateur ; mais une recherche sociologique peut être d'une facture empirique, sans faire sienne une problématique d'étude béhavioriste". Jean Padioleau. *op. cit.* p. 19.

fondamentale consiste en ce que l'interprétation théorique des comportements politiques précède d'un point de vue logique l'utilisation des résultats pour résoudre des problèmes pratiques urgents. Enfin les sciences sociales s'intéressent à toutes les activités de l'être humain et donc au dialogue interdisciplinaire face aux résultats de disciplines voisines<sup>107</sup>.

On constate que l'analyse politique à partir des lois de la connaissance empirique a comme ambition scientifique d'appliquer deux principes ou lois observés dans les sciences de la nature : la formulation de propositions théoriques et la vérification statistique d'hypothèses. La forme des principes devient la loi du phénomène. Ou encore, le rapport réciproque des phénomènes est établi par la loi-forme. La loi-forme lie deux ou plusieurs phénomènes, en l'occurrence, deux ou plusieurs opinions à travers le sondage d'opinion ou des enquêtes sociologiques en constituant le contenu du phénomène public à travers le mouvement des courbes statistiques d'opinions.

c) Le courant de la connaissance phénoménologique critique la méthodologie conventionnelle utilisée par l'empirisme, qui, selon M. Phillipson, identifie les phénomènes sociaux aux phénomènes naturels et donc élabore des méthodes de recherche qui sont analogues à celles en vigueur dans les sciences de la nature. Les principes de l'empiriste ont pour modèle l'idéal des sciences de la nature ; autrement dit les méthodes classiques de recherche qui ont pour finalité ultime d'établir des lois ou des explications par les causes. Les présupposés de la méthodologie conventionnelle dans l'étude des faits sociaux recourent implicitement aux postulats suivants: l'objectivité, la rigueur des procédés, la neutralité des techniques, la signification univoque des phénomènes, la validation d'hypothèses, l'opérationnalisation des concepts, la quantification et les procédés de mesures statistiques et les critères de validité basés sur les méthodes de l'objet contrôlé par des forces externes, l'hypothèse de probabilité statistique, le postulat de relations causales sous-jacent aux phénomènes sociaux et l'observation instantanée<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> D. Easton. *Le credo de la connaissance empirique dans l'analyse politique contemporaine*, in J. Padioleau. *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>108</sup> M. Phillipson. *La méthodologie conventionnelle: critique phénoménologique*. in J. Padioleau. *op. cit.*, p. 86.



L'empirisme réduit la méthodologie à un simple outillage de techniques d'observation. Cet outillage présenté de façon autonome par rapport au processus global de recherche semble neutre et susceptible d'une application aux objets les plus divers, mais en vérité, l'outillage d'observation et d'analyse, n'est pas neutre, car il impose un ordre arbitraire aux observations et détermine à l'avance les sujets d'analyse - présence ou absence de données quantifiées - où l'anticipation du mode de vérification statistique, reconnu comme seul valide, définit la problématique d'étude. C'est ainsi que l'analyse quantitative de contenu élimine, par exemple une étude structurale des phénomènes - <sup>109</sup>.

La méthode scientifique dans le cas de l'empirisme sous sa forme anglo-saxonne d'aborder le problème de l'opinion c'est la position sceptique à l'égard de la vérité. La connaissance objective de la réalité et le problème de sa structuration sont réduits aux sujets connaissant dont les intérêts doivent reproduire aveuglément la réalité, sans les réunir en un concept concret : subjectif-objectif. Le subjectivisme latent et inconscient de la mentalité scientifico-objective du milieu culturel anglo-saxon réduit toute connaissance au sujet connaissant. La conscience est détournée de sa propre subjectivité, car l'opinion de chacun n'a pas d'autre source de légitimation en dernière instance que l'immédiateté donnée dans l'individu et donc de son opinion même. "Le positivisme sabote la vérité en renvoyant à une soi-disant simple opinion, et parce qu'il ne lui reste rien d'autre que celle-ci, il se range de son côté"<sup>110</sup>.

La connaissance phénoménologique met en garde contre le système de mesure et les catégories utilisés par les sociologues empiristes et par le positivisme subjectiviste, car leurs outils ne correspondent pas à la vérité des phénomènes sociaux. Le monde phénoménal est porteur de signification et de contradiction et donc sa forme changeante est une puissance de transcendance négative dans l'immanence du monde social. Le sociologue est invité à mettre au point des méthodologies capables de prendre en compte la construction sociale de la signification, car les propriétés statiques et logiquement cohérentes des langages mathématiques ne suffisent pas pour connaître la base contradictoire du

<sup>109</sup> J. Padioleau. *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>110</sup> Theodor W. Adorno. *Modèles Critiques*. Paris, Payot, 1984, p. 130.

phénomène. La forme présente en elle la contradiction dans soi et dans l'autre, autrement dit le processus d'interprétation du contenu du phénomène est toujours contradictoire. Dans le contenu multiple et varié présent dans le phénomène des opinions publiques, la forme ne coïncide pas avec le contenu et n'exprime pas entièrement la signification du monde phénoménal. La forme des catégories numériques ou les chiffres demeurent extérieurs au contenu des phénomènes, car il ne s'agit pas de convertir seulement le contenu phénoménal en nombres ou les opinions en chiffres. En somme, la connaissance empirique dans ses recherches sur les phénomènes d'opinion publique permet de réduire les impressions spontanées et d'offrir des résultats au niveau de la mesure et de la quantification, en établissant le rapport mutuel des opinions par la loi des méthodes empiristes, dans une existence immédiate et une autonomie statique de la forme et du contenu. La connaissance phénoménologique, elle, conduit à réfléchir et à discuter les phénomènes d'opinion publique en tant que contradiction en leur signification opposée de la forme qui se transcende négativement dans l'immanence du contenu positif du phénomène, dans un processus de renversement fondamental entre les deux termes jusque là dans une réflexion extérieure et qui amène enfin à l'effectivité du phénomène d'opinion en tant que rapport absolu proprement dit, au terme de la logique de l'essence.

### 2.2.3 L'effectivité<sup>111</sup> de l'opinion

Avec l'effectivité - 3<sup>e</sup> section de la *Doctrine de l'Essence* - Hegel veut résoudre le problème de toutes les métaphysiques dualistes<sup>112</sup>. L'effectivité se

---

<sup>111</sup> En ce qui concerne le mot "effectivité" nous renvoyons à ces éclaircissements : "Die Wirklichkeit" : la réalité effective, l'effectivité. Dès l'introduction, dans la Logique de l'essence, de la catégorie bien déterminée de "Wirklichkeit", nous privilégierons dans la traduction l'expression d'effectivité, car le terme de réalité est trop indéterminé: depuis la position, dans l'étude de l'être-là, de la catégorie de réalité ("Realitat"), toutes les catégories plus concrètes, et non seulement celle d'effectivité, renferment en elles la réalité ; c'est pourquoi il est pour le moins inutile de faire figurer sa mention dans la traduction de la catégorie de "Wirklichkeit" en tant qu'elle constitue un moment original dans le processus de l'être". *Encycl*, I, B. Bourgeois, note 2, p. 145; A. Doz démontre le rapport qui existe entre la catégorie aristotélicienne d'acte ou l'action et la "Wirklichkeit". Cf. *La Logique de Hegel*. Paris, Vrin, 1987, p. 128.

<sup>112</sup> "La mise en perspective des trois catégories d'être, d'existence et d'effectivité ainsi explicitée permet de saisir ce qui est peut-être l'innovation la plus profonde de la logique hégélienne, et en tout cas le fil conducteur de la logique objective. Articuler au sein du procès de l'*Aufhebung* tous

distingue des formes antérieures d'immédiateté que sont l'être et l'existence, avec lesquelles elle est souvent confondue. Les métaphysiques dualistes réduisent fréquemment l'effectif à l'existence, et celle-ci est confondue avec l'être selon son immédiateté première. En revanche l'effectivité est une forme d'immédiateté qui implique l'unité de la réflexion et de l'être posée dans la nécessité absolue.

Le mouvement d'ensemble de l'effectivité comporte trois moments: d'abord, l'effectivité est entendue comme unité du possible et de l'effectif immédiat - l'identité formelle - ; puis elle se déterminera comme l'extériorité concrète - la différence réelle - et enfin elle se présentera comme le cercle de la possibilité et de l'effectivité - le fondement ou l'unité absolue<sup>113</sup> Cependant il nous faut analyser l'effectivité en tant que contradiction formelle, puis comme réelle et enfin en tant qu'absolue afin de montrer le mouvement effectif de l'opinion.

a) La contradiction formelle. Le mouvement de la contradiction formelle est analysée dans le premier moment de la détermination de l'effectivité: la contingence. L'effectivité est formelle parce qu'elle est immédiate et encore non réfléchie en soi-même. "Ce qui est effectif est possible", affirme Hegel, autrement dit l'effectivité formelle contient immédiatement la possibilité. Et celle-ci est l'effectivité réfléchie dans soi comme identité à soi qui contient la totalité de la forme, c'est-à-dire qu'elle est déterminée comme contenu effectif. Cette possibilité contient deux moments : le positif et le négatif.

Premièrement, le positif est la possibilité en tant que détermination formelle de l'identité qui est dépourvue de relation et indéterminée. La possibilité formelle se tient au principe d'identité et à partir de celui-ci elle affirme qu'est possible seulement ce qui ne se contredit pas. Alors, chaque terme est identique à soi et divers par rapport à l'autre et on a alors une variété illimitée. Le constat est

---

les concepts qui permettent de dire, de façon partielle et discontinue, ce qui est, a pour seul but de rendre manifeste la structure automédiatisante du réel. Dès lors, l'objet du discours logique n'est ni de ressaisir une médiation qui viendrait de l'extérieur animer une réalité immobile, ni d'aboutir à une diction immédiate de l'immédiat, mais de révéler dans toute forme d'immédiateté une structure médiatisante, négative et relationnelle qui lui permet justement d'apparaître immédiate. Le procès logique décrit ainsi la série nécessaire des ajustements qui permettent d'appréhender dans leur unité contradictoire et constituant ces deux pôles de l'être et de l'essence qu'aucun décret métaphysique ne vient plus garantir". J. Biard et alii. *op. cit.*, H, p. 319.

<sup>113</sup> *Encycl*, I, § 142-149. Cf. André Léonard, *op. cit.*, p. 240-272.

que chaque terme varié est déterminé dans soi et qu'il se différencie de l'autre et donc il a la négation en lui. Cette variété des termes forme une diversité indifférente qui passe dans l'opposition et de celle-ci à la contradiction<sup>114</sup>.

C'est avec le possible qu'est réfléchi le rapport de la pensée avec l'objet : est possible ce qui est pensable, tandis que pour le formalisme est pensable ce qui est non contradictoire. A est possible, cela veut dire que A est A. Or, la définition du formalisme est vide comme les "lois de la pensée" et elle met en question l'unité de la pensée et de l'objet, puisqu'elle dissocie l'effectif et le pensable. Le possible défini par le principe d'identité reste dans l'indétermination, car tout objet peut être affirmé identique à lui-même et distinct de son autre. Ainsi le possible est simplement la répétition du principe d'identité et donc il ne détermine rien de l'objet. Ou encore, vouloir définir le possible comme non contradictoire c'est laisser l'objet indéterminé sans aucune détermination de son existence effective. Ce qui est possible est seulement possible ou pensable, donc il n'a pas d'effectivité, "par conséquent, si le principe d'identité exprime l'incapacité de la pensée à affronter la contradiction, la définition du possible introduit au contraire la contradiction dans la définition de l'objet, dans l'effectivité"<sup>115</sup>.

Deuxièmement, le moment négatif de la possibilité désigne que la non contradiction est insuffisante à définir l'effectif, car le possible est plus que la proposition d'identité, il est la contradiction en lui-même. Le possible est l'être réfléchi dans soi qui a le devoir-être de la totalité de la forme. La possibilité comme forme absolue a un contenu en elle qui est possible et aussi un autre contenu qui est son contraire. Ainsi A est A et pareillement -A est -A. Les deux propositions ont chacune leur contenu identique et en ce sens elles sont indifférentes l'une par rapport à l'autre. "La possibilité est le rapport de comparaison des deux ; elle contient dans sa totalité, que le contraire soit aussi possible. Elle est par conséquent le fondement qui met en rapport, [fondement] de ce que, pour la raison que  $A = A$ , il y a aussi  $-A = -A$  ; dans le A possible est aussi contenu le non A possible, et c'est ce rapport lui-même qui détermine les deux

---

<sup>114</sup> SL, II, p. 249-250.

<sup>115</sup> Béatrice Longuenesse. *Hegel et la critique de la Métaphysique*. Paris, Vrin, 1981, p. 158.

[termes] possibles"<sup>116</sup>. La possibilité est donc le rapport réflexif qui porte en même temps le terme A et son contraire le non A.

Ainsi la possibilité comme nous venons de le voir, se définit comme la contradiction. Là où la logique classique distingue le possible du réel, ou oppose extérieurement le logique à l'ontologique, ou encore la pensée à l'être, Hegel affirme la possibilité comme contradiction. Le possible est effectivement réel, car les deux sont un même mouvement réflexif, comme l'étaient le positif et le négatif ou le fondement et les conditions, car ils se nient en eux-mêmes. Et ici le possible se nie en soi-même, il existe par son opposé, autrement dit, il porte en lui-même la contradiction.

La contradiction immanente au possible est le lieu où toutes les déterminations - l'être et l'essence, l'effectif et le possible - se donnent immédiatement comme contradictoires. Le formalisme d'entendement traite les déterminations comme déterminations non contradictoires, sans relations ; et donc dépourvues de contenu, elles sont aussi incapables d'exprimer la réalité effective. En revanche, Hegel pense les déterminations comme sursumées, c'est-à-dire qu'elles sont mises en relation et par conséquent elles deviennent expressives du réel en sa rationalité effective. La contingence est exactement cela: la relation unifiante et contradictoire du possible et de l'effectif. "Cette unité de la possibilité et de l'effectivité est la contingence"<sup>117</sup>. La possibilité et l'effectivité se font face comme deux termes renvoyant l'un à l'autre sans véritable médiation. L'effectivité est réfléchie dans la possibilité et vice-versa. Le contingent reproduit dans le cadre des catégories de l'effectivité et de la possibilité, le renversement ou la conversion immédiate de l'intérieur dans l'extérieur et réciproquement. Le possible se réalise dans l'être et l'être en tant qu'effectivité se réalise par sa possibilité. Or, cela c'est identifier le possible à l'effectif, le pensable à l'existant; le contingent est donc transformé en nécessaire. "Ce non-repos absolu du devenir de ces deux déterminations est la contingence. Mais, pour la raison que chacune se convertit immédiatement dans l'op-posée, elle coïncide dans celle-ci aussi bien purement-et-simplement avec soi-même, et cette identité de ces mêmes

<sup>116</sup> SL, II, p. 251. Cf. Béatrice Longuenesse. *op. cit.*, p. 158-159.

<sup>117</sup> SL, II, p. 252. Cf. J. Biard et alii. *op. cit.*, II, p. 324.

[déterminations] l'une dans l'autre est la nécessité"<sup>118</sup>.

b) La contradiction réelle. La nécessité formelle est encore une détermination simple comme unité immédiate en tant qu'acte de se convertir immédiatement l'un dans l'autre, sans une figure d'autonomie. L'effectivité réelle - à la différence de l'effectivité formelle qui est seulement immédiate et non-réfléchie - est réfléchie comme réfléchie, en elle existe l'unité de l'intérieur et de l'extérieur. "L'effectivité réelle, comme telle, est d'abord la chose aux propriétés multiples, le monde existant; pourtant elle n'est pas l'existence qui se dissout dans [le] phénomène, mais, comme effectivité, elle est en même temps être-en-soi et réflexion-dans-soi"<sup>119</sup>. L'effectivité est donc l'unité d'un contenu et d'une forme, de déterminations modelées par la réflexion et par l'action. "Ce qui est effectif peut agir; son effectivité fait connaître quelque-chose par ce qu'il produit au jour"<sup>120</sup>. Pour Hegel est réellement effectif ce qui est unité d'une multiplicité de déterminations, par exemple, le monde n'est "réellement effectif" que comme contenu multiple unifié par la réflexion; ou encore un être vivant n'est "réellement effectif" qu'en tant que la réflexion le définit dans une unité spécifique dans la multiplicité de ses déterminations. "Penser l'effectivité d'un objet, c'est toujours le reproduire dans l'unité d'une pensée. Si un objet ne peut être repris dans une totalité autosuffisante de déterminations pensées, alors son effectivité, dans une certaine mesure, échappe à la pensée. Il est "formellement effectif", c'est-à-dire que la réflexion le désigne comme effectif, mais sans l'avoir pensé"<sup>121</sup>.

La possibilité réelle d'une chose se trouve dans les déterminations multiples - les circonstances, les conditions - dans lesquelles se constitue son unité. Cette possibilité est l'être en soi, ou la réflexion de l'effectif en lui-même plein de contenu, c'est-à-dire non pas identité abstraite, mais réflexion sous la

---

<sup>118</sup> SL, II, p. 254. Cf. B. Longuenesse. *op. cit.*, p. 162.

<sup>119</sup> SL, II, p. 256.

<sup>120</sup> SL, II, p. 256. Cf. aussi le commentaire B. Longuenesse. *op. cit.*, p. 170: "Hegel oppose à la passivité du mode spinoziste, "émanation" de la substance, l'activité de la monade qui est non seulement le produit de la totalité mais son retour dans soi, "négarion se rapportant à soi". La totalité ne se perd pas dans la monade mais au contraire s'y réfléchit dans soi".

<sup>121</sup> B. Longuenesse. *op. cit.*, p. 171. "Lorsqu'il s'agit de catégories modales, Leibniz en reste au formalisme: le possible comme identité à soi non-contradictoire, le nécessaire comme sanctification du donné au nom de la volonté divine". *Ibid.*, p. 171.

forme de déterminations extérieures. La possibilité réelle d'une Chose est, d'abord, l'ensemble de ses conditions, une existence immédiate en tant qu'elle est une réalité dispersée, sans unité, comme une effectivité formelle. Par exemple, la possibilité réelle d'une société est l'ensemble des conditions socio-économiques, politiques, géographiques, climatiques, etc., qui sont unifiées par cette réalité sociale et en dehors de celle-ci les diverses conditions ont leur effectivité et leur possibilité seulement formelle. Deuxièmement, la possibilité réelle totalise en elle-même la forme et se dote d'un contenu en regard de l'effectivité et elle est l'être en soi effectif d'une autre effectivité. Ainsi déterminée, elle se réfléchit dans soi à partir de cette altérité. La réflexion hégélienne présuppose toujours l'effectivité ou la réalité accomplie en tant qu'unité pensée - l'objet est constitué comme unité de pensée -, tandis que l'illusion du formalisme est de croire pouvoir penser davantage que ce qui est. Cette vision loin de dénoter une vraie pensée, est un signe de son indétermination comme l'identique à soi qui ne veut pas se contredire. Mais, la possibilité réelle trouve sa véritable signification dans et par la contradiction réelle qui l'anime.

La possibilité a un contenu varié ou divers et cela conduit à l'opposition qui se contredit. "Pourtant ce n'est pas là une contradiction [relevant] de la comparaison, mais l'existence variée est en soi-même le fait de se sursumer et d'aller au gouffre; et a en cela essentiellement en elle-même la détermination d'être seulement quelque chose de possible. Lorsque toutes les conditions d'une Chose sont intégralement présentes, elle entre dans [l'] effectivité"<sup>122</sup>. Ce processus contradictoire se réalise, devenant totalité de la forme et donc des conditions de ce qu'elle produit, car la possibilité est génératrice d'effectivité. La pleine effectivité du possible réside exactement dans l'acte de produire l'effectivité elle-même, car toutes les conditions de la Chose sont présentes. Il faut remarquer le statut logique différent de la condition par rapport à ce qu'elle était en tant que moment du *fondement* dans la 1<sup>e</sup> section de la *Doctrine de l'Essence*. D'abord, la Chose entre dans l'effectivité et non dans l'existence, car avant elle était l'unité de l'essence et de l'existence, mais l'unité n'est pas là encore une activité structurante et

---

<sup>122</sup> SL, H, p. 258. Cf. J. Biard et alii. *op. cit.*, II, p. 332.

productive de l'immédiateté. Ici, la possibilité réelle est déterminée comme condition en elle-même en vertu de sa nature immédiatement contradictoire, et non par le biais de la réflexion présupposante comme c'était le cas dans l'émergence de l'existence à partir du fondement. "C'est en elles-mêmes que les conditions se réfléchissent en soi comme possibilité concrète et réelle. Nous n'avons plus un intérieur qui présuppose, pour exister, un extérieur, mais un extérieur que se présuppose lui-même au niveau de sa raison d'être, au niveau de son fondement concret et effectif. Il n'y a pas, dans les choses, un au-delà explicatif des choses ; la profondeur est la surface prise en vérité, c'est-à-dire comme réalité devenue"<sup>123</sup>.

Ici, la contradiction a atteint sa forme structurée, car la possibilité est l'effectivité elle-même et l'effectivité est la possibilité retournée à l'unité déterminée, autrement dit possibilité et effectivité sont une seule réalité et cette réalité est de l'ordre du nécessaire : la "nécessité réelle". "Pour Hegel, la nécessité n'est pas une propriété ontologique, mais le mode d'organisation des relations qui concerne l'effectif et le possible. Le passage de la possibilité réelle à la nécessité réelle n'a nullement le sens d'un devenir générateur d'une détermination nouvelle. Ce passage n'est en réalité que l'explication, dans le déploiement de la contradiction interne à la possibilité réelle, de l'identité de contenu qu'elle présuppose"<sup>124</sup>

L'identité formelle était, d'abord, la possibilité et l'effectivité posée dans la contradiction formelle à partir de l'immédiateté; ensuite, l'effectivité et la possibilité se réfléchissent par le jeu de la différence et de la négativité en chacun d'eux et font retour à soi à travers l'autre et cette identité comme altérité est la nécessité réelle. Le dernier pas est la nécessité absolue qui consistera à réduire cette extériorité rémanente de chacune de ces réflexions par rapport à l'autre, de

---

<sup>123</sup> SL, II, note 50, p. 258.

<sup>124</sup> J. Biard et alii. *op. cit.*, II, p. 333. Gwendoline Jarczyk affirme aussi que la "nécessité réelle" est relation: "C'est pourquoi la nécessité "réelle" est dite ici nécessité "relative", c'est-à-dire à la fois non encore "absolue", mais cependant déjà vérité de la "relation" réelle qui vient de s'affirmer". *Système et liberté dans la Logique de Hegel*. Paris, Aubier, 1980, p. 233. "Où l'on voit une nouvelle fois que la "nécessité", pour Hegel, n'est pas de l'ordre d'un système extérieur et figeant, sorte de grille statique, mais une relation dont le jeu, précisément, consiste en ce que chacun des termes en cause se pose selon ce qu'il est dans son autre "libre". *Id.*, note 142, p. 238.



sorte que leur identité commune sera intérieure à chacune, "et la nécessité sera l'expression adéquate de ce rapport d'identité pleinement devenue entre possibilité et effectivité ; absolue, cette nécessité le sera donc lorsque cette unité de la possibilité et de l'effectivité sera "l'affaire" de chacune d'elles, et que cette affaire de chacune sera une seule et même affaire"<sup>125</sup>.

c) La contradiction absolue. La nécessité absolue est l'unité absolue de l'être et de l'essence, de l'immédiateté simple et de la négativité. Dans la nécessité absolue, l'être est tout autant essence que celle-ci est être. Elle comporte deux aspects : la nécessité en tant qu'être présente des déterminations comme des effectivités immédiates ; et deuxièmement, puisque la nécessité est l'essence qui est détermination de soi-même, ces effectivités sont autonomes. En chacune de ces effectivités immédiates et autonomes, l'être est médiatisé avec son négatif en lequel il coïncide avec lui-même. "On peut exprimer de la sorte le mécanisme de cette unification : effectivité et possibilité, étant réfléchies chacune dans soi et à partir de son autre, valent l'une et l'autre, d'identique façon, comme des termes autonomes, dont chacun, à proprement parler, ne paraît pas dans l'autre (il paraît seulement dans soi à partir de l'autre)"<sup>126</sup>. Ainsi, la nécessité absolue est structurée par la contradiction absolue de la façon suivante:

Premièrement, les moments de la contradiction - la possibilité et l'effectivité - sont des effectivités qui renferment, chacune en elle-même, l'unité absolue des ces mêmes moments. Deuxièmement, chacun de ces moments est totalité indépendante de l'autre et donc chacun se convertit absolument dans son autre. Cela veut dire qu'ils ont atteint la plus extrême extériorité et indépendance réciproque et en même temps la plus extrême identité et intériorité réciproque. Chacune des effectivités a en elle-même sursumé son rapport à l'autre et trouve en elle-même la raison de son être. La nécessité ainsi constituée abolit tout paraître des déterminations les unes dans les autres qui caractérisait la contingence et la nécessité relative. On a ici l'immédiateté absolue en unité avec sa médiation, autrement dit l'immédiateté qui unifie en elle le passer de l'être et le paraître de l'essence. La dualité de l'être et de l'essence est pleinement sursumée et

<sup>125</sup> Gwendoline Jarczyk. *op. cit.*, p. 224.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 224.

s'accomplit au profit de l'immédiateté de l'être, car l'être a complètement resurgi de l'intérieur du mouvement contradictoire de l'essence<sup>127</sup>.

Mais cette unité close qu'est chacune des effectivités comporte en elle-même la négativité absolue ou la contradiction qui est un élément décisif pour l'avenir de la liberté du concept: "La simplicité de leur être, de leur acte-de-reposer sur soi, est la négativité absolue; elle est la liberté de leur immédiateté dépourvue-d'apparence. Ce négatif fait irruption en elles, parce que l'être, par cette essence sienne, est la contradiction avec soi-même"<sup>128</sup>

Ces trois moments de l'effectivité en tant que contradiction, tout d'abord nous montrent que l'identité formelle possède en son intérieur la force contradictoire, puis la possibilité et l'effectivité réalisent le processus de la nécessité relative qui se déploie dans l'opposition de l'extériorité ou de la différence réelle pour aboutir à en un seul acte de structuration contradictoire - l'unité fondamentale -, l'acte par lequel la substance se rapporte négativement à elle-même. On peut trouver dans la *Philosophie du Droit* un développement parallèle à celui de la structure logique, quand Hegel traite du mouvement de l'opinion publique de la façon suivante:

1) L'opinion publique contient "les vraies tendances de l'effectivité"<sup>129</sup>. Or comment pouvons-nous savoir la vérité de l'effectivité? Dans le développement de cette catégorie, Hegel utilise trois aphorismes: "Ce qui est effectif est possible", "ce qui est effectif peut agir" et "lorsque toutes les conditions d'une Chose sont intégralement présentes, elle entre dans l'effectivité". On constate ici que la vérité de l'effectivité suit la détermination d'abord de la possibilité formelle immédiate, puis de la possibilité réelle d'agir et enfin de la possibilité qui réunit l'intégralité des conditions pour devenir effectivité totale. Et en ce sens, l'aphorisme de la préface de la *Philosophie du Droit*: "ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel" exprime cette globalité du processus de structuration logique de l'effectivité qui se vérifie au niveau politique. Alors,

<sup>127</sup> J. Biard et alii. *op. cit.*, II, p. 338.

<sup>128</sup> *SL*, II, p. 266. Cf. Gwendoline Jarczyk. *op. cit.*, p. 225.

<sup>129</sup> *PhD*, § 317. Nous suivrons, ici la traduction que Labarrière-Jarczyk proposent dans *Le syllogisme du pouvoir*, car Robert Derathé n'est pas fidèle à l'original en ce qui concerne l'emploi du terme *Wirklichkeit* dans sa traduction de la *Philosophie du Droit*.

parler des vraies tendances de l'effectivité qui sont contenues dans l'opinion publique signifie ce mouvement de la possibilité qui devient vérité effective, autrement dit c'est la démarche de l'opinion pour devenir vérité publique. Mais, pour cela la forme de l'opinion en son immédiateté formelle doit passer par la contradiction, afin que "toute la contingence de l'opiner, son ignorance et ses déviations, la connaissance et le jugement faux"<sup>130</sup> deviennent effectivité.

2) L'opinion publique n'a pas en elle le critère de la distinction ni la capacité d'élever dans soi le côté substantiel au savoir déterminé, donc il faut prendre une position d'indépendance vis à vis d'elle - et ceci est la condition formelle première - afin de faire quelque chose de grand et de rationnel au niveau de l'effectivité aussi bien que dans la science<sup>131</sup>. D'abord l'opinion a besoin de se réfléchir et de se médiatiser afin de faire sortir d'elle-même l'élément substantiel ou essentiel qui reste caché dans son immédiateté première. C'est pour cela que la position d'indépendance est une condition formelle première pour que l'ensemble des conditions immédiates dispersées de l'opinion se réfléchissent en soi à partir de l'autre, c'est-à-dire de l'effectivité en tant que totalité de la forme et du contenu. Cette effectivité en tant que l'autre de l'opinion c'est l'élément objectif qui offre la possibilité de médiation à l'opinion immédiate. L'opinion en tant que possibilité de s'effectuer contient en elle-même un contenu divers qui s'oppose et donc qui amène à la contradiction. A partir de celle-ci, en suite l'opinion est une possibilité génératrice d'effectivité, car dès le procès de médiation de la contradiction et lorsque toutes les conditions rationnelles sont présentes on peut produire quelque chose de grand dans l'effectivité et dans la science. Autrement dit, l'activité structurante et productive de la contradiction fait que la possibilité de l'opinion s'effectue dans le champ politique en une action historique essentielle et dans le domaine de la science la constitution des vérités scientifiques. Ainsi, si la première condition formelle est d'indépendance par rapport à l'opinion, la deuxième condition est concrète, c'est-à-dire que l'entrée de l'opinion dans l'action de la contradiction réelle va structurer la possibilité dans un ordre de nécessité réelle, autrement dit, dans un mode d'organisation des relations entre la possibilité

---

<sup>130</sup> *PhD*, §317.

<sup>131</sup> *PhD*, §318.

qui s'effectue politiquement et ensuite cette effectivité historique immédiate devient une possibilité nouvelle pour la critique de l'opinion publique.

Le vrai et le faux se mêlent dans la diversité immédiate et en même temps s'opposent et se contredisent dans l'opinion publique. C'est dans la médiation sociale, politique et scientifique, dit Hegel que se trouve la possibilité pour faire découvrir la vérité effective cachée dans l'immédiateté qui contient en-soi même l'opinion publique.

3) Enfin, l'opiner et le ratiociner subjectif qui veulent faire valoir leur contingence trouvent leur effectivité véritable dans la subjectivité identique à la volonté substantielle qui correspond au concept du pouvoir princier en tant qu'il est l'identité concrète de l'élément subjectif et objectif<sup>132</sup>. L'opinion comme effectivité contingente a son effectivité véritable dans la médiation nécessaire "du syllogisme du pouvoir"<sup>133</sup> et la décision absolue du politique. La contradiction de l'effectivité contingente de l'opinion qui contient immédiatement le principe de la Constitution s'effectue selon la nécessité dans la totalité organique de l'État, car "lorsque toutes les conditions d'une Chose sont intégralement présentes, elle entre dans l'effectivité".

**Remarque: "Lorsque toutes les conditions de l'opinion sont données elle devient effectivité"**

Les conditions pour l'opinion de se médiatiser et ainsi de s'effectuer sont d'abord la communication de masse, puis l'organisation des groupes d'opinion et enfin la communauté de publics ou les cercles de publics.

a) L'opinion au niveau de la communication de masse se détermine de façon immédiate selon le mouvement entre l'émetteur et le récepteur d'opinion à laquelle obéit la logique des médias. La quantité d'individus qui expriment leur opinion est beaucoup moins nombreuse que celle des récepteurs, car la collectivité formée par les différents publics est une réalité abstraite où les

---

<sup>132</sup> *PhD*, § 320.

<sup>133</sup> Cf. Labanière-Jarczyk. *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne ?* Paris, Aubier, 1989.

individus disent leur opinion en tant qu'éléments isolés les uns des autres et séparés du tout collectif. Ils subissent, ainsi l'influence de l'opinion des médias sans pouvoir lui répondre directement. L'effectivité de l'opinion à ce niveau demeure contrôlée par les médias, les autorités ou les agents des institutions à tel point que la masse ne possède pas encore une vraie autonomie pour discuter et développer un processus de formation et de prise de position ou d'intervention sociale ou politique. Cette unité sans médiation entre les médias - la communication formelle - et la masse - la communication informelle - c'est la contingence, car le rapport immédiat entre émetteurs et récepteurs relève du manque de formation et de discussion de l'opinion ; autrement dit, les possibilités de la "culture de masse" sont effectuées immédiatement dans le système établi par les opinions formelles produites par les médias. Mais, les opinions à l'intérieur de la masse et celles qui viennent des médias en tant qu'extérieures sont diverses, car chaque opinion est identique à elle-même et donc diverse de l'autre. Alors on a la diversité d'opinions au sein de la masse s'opposent entre elles-mêmes et cela amène à la contradiction formelle, c'est-à-dire que l'immédiateté effective des opinions en tant que séparées les unes des autres dans la massification collective ouvre en même temps la possibilité négative d'une opinion qui s'oppose à celle de l'autre individu ou à celle émise par les médias. La possibilité d'opinions qui s'opposent se réalise comme être effectif au sein de la masse qui devient possibilité de nouvelles opinions. Cela c'est le mouvement de coïncidence entre la possibilité d'opiner et l'effectivité d'opinion dans une communication médiatisée par des organisations.

b) L'organisation des groupes d'opinion permet de sursumer la détermination immédiate de l'individu inséré dans la masse et donc de construire la communication réelle, puisqu'il y a au moins autant d'individus qui expriment leurs opinions et qui en reçoivent réciproquement ; donc existe l'unité du contenu objectif et de la forme subjective. A l'intérieur d'un système organisé de communication réelle la possibilité existe de réfléchir les opinions, autrement dit, il est possible de comparer la diversité des opinions, puis d'opposer les différents intérêts et enfin la contradiction réelle aboutit à la constitution de l'unité consensuelle de l'opinion qui intéresse le groupe en tant que tel. L'opinion, ainsi

élaborée, donne la capacité d'autonomie au groupe et en même temps le pouvoir d'agir effectivement au sein du public. "Ce qui est effectif peut agir", puisque l'opinion qui résulte d'un pareil processus de médiation ou de discussions va nécessairement déboucher sur une action réelle et publique.

c) Lorsque toutes ces conditions sont réunies, l'opinion s'effectue à travers les communautés de publics ou les cercles de publics. L'être de la masse - l'effectivité immédiate - qui s'exprime par des opinions privées s'unit avec l'essence des organisations de groupes - l'effectivité autonome - qui se communique par des opinions semi-publiques. L'unité contradictoire de chacune des effectivités se sursume dans la communauté des publics - l'effectivité absolue ou l'unité de l'immédiateté et de la médiation - qui fait paraître les opinions en toute liberté en les effectuant publiquement. "Le public est ainsi organisé en associations et partis, chacun représentant un point de vue, chacun cherchant à conquérir une place au parlement ou au Congrès, où la discussion se poursuit. L'autonomie de ces cercles de discussion est un point clé de l'idée 'd'opinion publique' comme légitimation démocratique. Les opinions formées sont activement réalisées par les institutions du pouvoir; et tous les agents de l'autorité sont mis ou démis par les opinions dominantes des publics primaires"<sup>134</sup>.

Le procès contradictoire des catégories de l'être réalisait un mouvement de passage de l'une dans l'autre. Dans l'essence, ainsi comme nous venons d'analyser, les catégories se réfléchissent en tant que négation. Enfin, dans le concept la contradiction est appréhendée en tant que mouvement qui se développe en son auto-différence.

### **2.3 La contradiction comme mouvement du développement de la communication**

Dans la *Logique subjective ou la doctrine du concept*, Hegel traite du concept en trois sections : le concept subjectif ou formel, le concept objectif et l'idée en tant que vérité absolue du sujet-objet. Le concept se développe à partir

---

<sup>134</sup> C. Wright Mills. *Les publics et la société de masse*. in *Power, politics, people*. Londres, Oxford University Press, 1967, p. 353-367. Cité d'après Jean Padioleau. *op. cit.* p. 166.

de l'être et de l'essence et il apparaît comme ce qui était immanent en eux tout au long de leur processus, autrement dit, c'est la progression dialectique de la transition qui s'opère dans l'Être à la réflexion dans l'Essence pour aboutir au mouvement approprié du *Concept*: le développement. Et c'est exactement le processus du développement ou l'autodétermination du tout qui constitue l'innovation du concept en tant que puissance créatrice de subjectivité et de liberté. "La progression du concept n'est plus passage ni paraître dans autre chose, mais développement, en tant que ce qui est différencié est immédiatement posé en même temps comme ce qui est identique entre soi et avec le tout, que la détermination est comme un être libre du concept tout entier"<sup>135</sup>. Le mouvement du concept en tant que développement consiste dans son auto-différenciation, ou encore, dans l'autodétermination de soi-même à travers la médiation. Le développement de la pensée hégélienne se présente comme un développement entièrement immanent par le fait de l'animation de la contradiction que constitue le mouvement de médiation de tout le processus de la logique<sup>136</sup>.

Le terme "développement"<sup>137</sup> exprime l'exigence d'une méthode qui lie à la fois les diverses schématisations du mouvement<sup>138</sup> à partir du schéma binaire fondamental où se constitue la grille de compréhension de l'opinion publique en tant que contradiction. La relation binaire dit déjà de façon totale le réel dans son unité dialectique, car dès que se trouve comprise la vérité de cette relation duale, ce qui s'impose c'est le médiatisant lui-même<sup>139</sup>. Penser la contradiction c'est penser "le négatif comme négatif" - le médiatisé en tant que médiatisant -, c'est-à-dire en articulant l'un à l'autre les moments du système binaire en contradiction, car "la négativité considérée constitue maintenant le tournant du mouvement du concept. Elle est le point simple du rapport négatif à soi, la source la plus intime

---

<sup>135</sup> *Encycl*, I, § 161.

<sup>136</sup> B. Bourgeois. *Encycl*, I, Présentation, p. 100 sq.

<sup>137</sup> Le terme "développement" est très proche de celui "d'énergie" et de "manifestation de soi-même" [...]. Une réalité qui se développe est une réalité qui se réfléchit dans soi et s'approfondit essentiellement en elle-même à la mesure exacte de sa manifestation au dehors et de son extériorisation immédiate. Ainsi en va-t-il du concept en sa progression et sa croissance logiques. A la différence de l'être et de l'essence, le concept ne passe pas dans de l'autre mais il se développe lui-même en tout cela et ainsi dispose souverainement de la négativité qui l'anime". André Léonard, *op. cit.*, p. 319.

<sup>138</sup> Cf. Labarrière-Jarczyk. *SL*, III, Présentation, p. 14.

<sup>139</sup> *SL*, III, p. 381

de toute activité, d'auto-mouvement vivant et spirituel, l'âme dialectique que tout vrai a en lui-même, par laquelle seulement il est vrai; car c'est sur cette subjectivité seulement que repose le sursumer de l'opposition entre concept et réalité, et l'unité qui est la vérité"<sup>140</sup>.

Le concept, dans la première section qui traite de la subjectivité, est déjà la totalité une, en tant qu'il contient trois moments : l'universalité, la particularité et la singularité. Les trois moments sont articulés organiquement de telle manière que "l'universel est l'identique à soi avec la signification expresse qu'en lui sont contenus en même temps le particulier et le singulier. Ensuite, le particulier est le différencié ou la détermination, mais avec cette signification qu'il est universel en lui-même et comme [un] singulier. De même, le singulier a la signification d'être [un] sujet, [une] assise fondamentale qui contient en elle le genre et l'espèce et qui est elle-même substantielle. C'est la non-séparation posée des moments en leur différence [...], - la clarté du concept, dans lequel chaque différence ne produit aucune interruption, aucun obscurcissement, mais est aussi bien transparente"<sup>141</sup>. C'est le jugement qui dira d'abord l'opposition et l'articulation à soi de cette unité première du concept à travers le "jeu de la différence"<sup>142</sup>, puisque la différenciation immanente du concept est présente dans le jugement et l'acte de juger est l'acte de déterminer le concept.

### 2.3.1 L'auto-différenciation dans l'acte de juger ou d'opiner

Le mouvement du concept en sa totalité se différencie : c'est le moment de la scission ou division en tant que jugement - "das Urteil" (jugement), c'est la partition ou division originaires ("ursprüngliches Teilen") - qui se particularise et s'oppose. Alors, "une contradiction est présente, qui doit se résoudre, passer dans un résultat"<sup>143</sup>. Le jugement est la division dans soi du concept - le singulier et l'universel -, car "le jugement est le concept dans sa particularité, en tant que

---

<sup>140</sup> *SL*, III, p. 382.

<sup>141</sup> *Encycl*, I, § 164.

<sup>142</sup> Cf. G. Jarczyk. *Système et Liberté dans la logique de Hegel*. Aubier, 1980, p. 54.

<sup>143</sup> *SL*, III, p. 108.



relation différenciante de ses moments"<sup>144</sup>. Les termes du jugement - sujet et prédicat - sont des autonomes opposés et comprendre le jugement dans sa contradiction c'est donc penser le processus de ces deux moments comme mouvement de différenciation et de réunification.

Le jugement dit la contradiction entre le sujet et le prédicat et il dit aussi la contradiction entre la forme et le contenu comme l'activité s'auto-réalisant en tant que concept. Le jugement peut tomber dans l'indifférence unilatérale de l'acte de juger et devenir un jugement représentatif - priorité exclusive du contenu -, ou un jugement ratiocinant - priorité exclusive à la forme -, mais l'acte de juger qui relève de l'ordre de l'auto-différenciation du concept est un jugement conceptualisant - relation d'identité différenciée et donc contradictoire entre la forme et le contenu -<sup>145</sup>. Analysons ces trois types de jugements.

a) Dans le jugement représentatif le sujet qui juge abandonne l'activité formelle pour se plonger dans le contenu en son immédiateté, figé et privé de tout mouvement d'auto-exposition. Il n'y a plus ici l'identité processuelle entre forme et contenu, mais plutôt l'absorption de la forme par le contenu dans une intuition immédiate. Et le sujet connaissant qui pose le jugement représentatif et qui constitue la forme a perdu toute son expression d'action et le mouvement d'ordre spirituel du contenu.

b) Le jugement ratiocinant à l'opposé du représentatif donne priorité à la forme séparée de toute réalité ou contenu. La forme ou la réflexion se trouve hors du contenu dans le "Je vide". Elle se situe à son extérieur et n'appartient pas à son mouvement propre et, donc, demeure étrangère au contenu lui-même.

Le défaut de ces deux types de jugement c'est qu'ils ne peuvent pas être l'expression totale du réel, car ils ne retiennent qu'un aspect et ils laissent tomber l'autre dans l'extérieur ou alors l'absorbent purement et simplement de façon immédiate. C'est le jugement conceptuel en tant que jugement véritable qui va constituer l'articulation de la forme et du contenu.

---

<sup>144</sup> *Encycl*, I, § 166.

<sup>145</sup> Cf. G. Jarczyk. *op. cil.* p. 71-73. C'est dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* que Hegel évoque ces trois types de jugement ci-dessus cités : cf. *PdE*, p. 116-117.

c) Le jugement conceptualisant se présente comme la saisie de l'auto-mouvement du contenu lui-même en tant qu'activité subjective et objective, autrement dit, il s'agit de la relation d'identité différenciée et articulée entre la forme et le contenu. La forme ou le principe négatif est intérieur au contenu et cela constitue la prise en compte du réel comme totalité. Le jugement comme moment du procès total implique un sujet en mouvement afin de rejoindre le prédicat qui est son essence et ainsi le sujet médiatise son immédiateté. En effet, le sujet et le prédicat sont dits comme une identité différenciée dans la copule.

Face à ce réel compris à partir du jugement conceptualisant, le rôle du sujet connaissant est de reconnaître dans le réel la rationalité qui est sienne, non pas en se "perdant" dans l'épaisseur du contenu, mais en faisant sien le mouvement propre de ce contenu, qui est la forme, car la démarche authentique du sujet connaissant consiste à se "conformer" à la forme immanente au réel, pour autant que celle-ci est de la sorte identique au contenu. La tâche du sujet connaissant est donc d'être attentif au concept. Autrement dit, la connaissance véritable consiste à entrer dans ce mouvement immanent du concept en faisant sien le rythme du concept en tant qu'unité contradictoire ou identité différenciée du réel et du rationnel<sup>146</sup>.

Ces trois types de jugement trouvent dans l'opinion publique leur expression, puisqu'elle se dit à travers des jugements. Elle contient le *contenu* véritable de la situation en général sous la *forme* du bon sens. Là se trouve la base éthique du préjugé qui se forme chez tous les citoyens pour identifier les vrais besoins de la société et les vraies tendances de l'action politique. Mais, le problème se pose quand cet élément de l'opinion publique, qui demeure intérieur en chaque citoyen en tant que préjugé parvient à la conscience à travers de propositions universelles<sup>147</sup>. Cela étant, comment la conscience individuelle

<sup>146</sup> Cf. G. Jarczyk. *op. cit.*, p. 73.

<sup>147</sup> Le jugement n'est pas une proposition, si celle-ci signifie simplement une forme de mots ou un symbole, mais il est ce que les mots signifient dans la pensée vivante effective. Le rapport grammatical, doit être relu spéculativement à partir de l'acte de juger ontologique. "Le jugement est à prendre tout à fait universellement, toutes les choses sont un jugement, c'est-à-dire qu'elles sont des singuliers qui sont en eux-mêmes une universalité. Les jugements sont différents des propositions ; ces dernières contiennent une détermination concernant les sujets, qui n'est pas avec eux dans le rapport de l'universalité". *Encycl*, I, § 167. Le concept en se différenciant, reste le fondement de tout jugement vrai. Le jugement est objectif et il ne se confond pas avec le jugement

articule-t-elle la forme et le contenu dans le jugement? Tout d'abord, les jugements en accédant à la conscience s'expriment de deux manières: en partie pour soi et en partie au bénéfice de la ratiocination concrète à propos d'événements, d'ordonnances, de situations de l'Etat et de besoins ressentis, etc.<sup>148</sup>.

Nous sommes ici face à l'expression du jugement dans l'ordre de la conscience phénoménologique opposée au domaine du mouvement logique conceptuel. Ainsi le "jugement pour soi" peut être rapproché du jugement ratiocinant, puisque la conscience individuelle demeure en sa forme séparée et hors du contenu. Dans le cas du "jugement du raisonnement concret", il s'agit de l'activité de la conscience qui se jette dans le contenu immédiat comme pour le jugement représentatif, où intervient l'intuition immédiate du contenu, "alors y a-t-il toute sorte de contingence de l'opiner".

La question qui se pose, ici, c'est que la "conscience propre" ou individuelle juge à partir de son point de vue et de sa connaissance propre. Or, une telle conscience qui se penche sur un contenu qui est tout à fait particulier et propre se trouve avoir un mauvais contenu. En vérité, "le jugement du raisonnement concret" se perd dans le contenu particulier d'où l'opiner s' imagine ou se représente quelque-chose de propre. En revanche, "ce qui est rationnel est l'universel en soi et pour soi"<sup>149</sup>. Autrement dit, la conscience conceptualisante s'oppose au point de vue subjectif qui sépare la forme et le contenu. Elle détermine l'action du jugement conceptualisant qui saisit le mouvement du contenu lui-même en tant qu'activité subjective et objective en articulant la forme et le contenu comme mouvement contradictoire de l'opinion publique.

Le jugement conceptualisant est capable de maintenir en contradiction spéculative la forme et le contenu de "la conscience du caractère propre" ou l'acte d'opiner du jugement, puisqu'il s'agit du processus d'auto-différenciation du concept lui-même. Le développement de cette contradiction en quatre moments

---

subjectif que moi en tant qu'être conscient et particulier je porte sur les choses. Ce que je pense sur les choses appartient à la phénoménologie ou à la psychologie, la logique s'occupe du développement du concept où toutes les choses forment un jugement exprimé par l'affirmation "S est U". Cf. SL, III, p. 103.

<sup>148</sup> *PhD*, §317.

<sup>149</sup> *PhD*, § 317.

consiste en la particularisation du concept en tant que jugement de l'être-là, de la réflexion, de la nécessité et du concept lui-même.

## 1 Le jugement du mode d'être-là immédiat

Le jugement de l'être-là présente immédiatement une qualité inhérente au sujet. Les termes du jugement sont tombés l'un en dehors de l'autre. Il se sont scindés en deux déterminations isolées et abstraites où le sujet est posé dans une universalité qui est son prédicat et ceci est une qualité immédiate. Dans le jugement immédiat, le sujet est le fondement de l'attribution et donc la relation est celle de l'inhérence du prédicat au sujet. Le jugement de l'être-là se développe comme positif, négatif et infini.

a) Le jugement positif affirme que le singulier est l'universel. Mais le jugement positif n'est pas seulement un rapport d'inhérence où sont exclues toute négation ou médiation, ainsi que l'entend la logique traditionnelle, au contraire, le jugement se différencie en lui-même. La négativité de la contradiction s'exprime par un double mouvement qui fait que le sujet singulier - contenu - passe dans le prédicat universel - forme -, et cet universel de son côté s'ouvre au singulier. Ce renversement des déterminations est dû à un mouvement de réflexion qui signifie toujours le dépassement de l'opposition première, immédiate, en forme de juxtaposition entre la forme et le contenu. Mais, le jugement positif demeure encore dans le basculement de deux termes, de l'un dans l'autre de façon immédiate, car l'universel et le singulier ne sont pas encore l'identité réfléchie dans la particularité. Entre le sujet et le prédicat, la copule n'est pas encore appréhendée comme médiatisante, mais plutôt comme une forme d'échange entre les termes juxtaposés de façon immédiate.

b) Le jugement négatif est la première négation du jugement positif, puisqu'il introduit la négativité qui fait surgir la particularité au sein de l'universel: le singulier est un particulier, autrement dit, "la rose n'est pas rouge simplement, elle est rouge du rouge de la rose". "La particularité, qui s'est révélée comme la détermination positive du jugement négatif, est le médiatisant entre la singularité et [l']universalité; ainsi le jugement négatif est maintenant le médiatisant en

général, [lequel mène] au troisième pas, à la réflexion dans soi-même du jugement de l'être-là"<sup>150</sup>.

La détermination d'échange réciproque des termes du jugement positif mettait en évidence la non vérité de ce même jugement, laquelle apparaît dans le jugement négatif. Celui-ci nie, d'abord, la détermination abstraite du prédicat du jugement positif, et, ensuite, il se nie lui-même dans la formulation positive. Ce qui est nié deux fois ou la double négation de l'être-là équivaut à le poser comme un résultat, mais maintenant en tant que positivité devenue au moyen de la médiation<sup>151</sup>.

c) Le jugement infini a pour fonction de mettre en évidence la forme négative du jugement négatif jusqu'à nier le rapport entre le sujet et le prédicat et donc à supprimer la forme du jugement en tant que tel. Le jugement infini est produit comme le résultat dialectique des jugements qui le précèdent, dont la finitude et la non-vérité lui faisaient défaut. Le jugement infini résulte de la négation de la positivité initiale et il se décompose en lui-même en tant que relation identique vide et il s'exprime par le jugement : "le singulier est singulier et l'universel est universel" ; et en tant qu'il est la complète inadéquation du sujet et du prédicat il juge : "le singulier n'est ni universel ni particulier". Si on entend par jugement la relation d'un sujet et d'un prédicat différents, sous ces deux formes là le jugement infini se sursume lui-même comme jugement.

La vérité du jugement infini est d'être un moment par où le jugement de l'être-là passe dans une autre forme de jugement. Le singulier et l'universel sont absorbés par la copule qui est encore une jonction éphémère, qui va se diviser et les termes rénovés ressortissent dans leur différence, ce qui constituera le jugement de la réflexion.

Le jugement d'être-là immédiat est l'acte d'opiner, d'abord, en tant que positivité fonctionnelle dans une communication de masse. Puis, le processus communicatif nie l'immédiateté mécanique de l'effet direct et indifférencié des médias dans la société de masse. Enfin, le jugement infini exprime la contradiction<sup>152</sup>

<sup>150</sup> *SL*, III, p. 121.

<sup>151</sup> Cf. Stanislas Opiela. *op. cit.*, p. 225-226.

<sup>152</sup> En effet, le jugement, contient une contradiction : "Il doit être un jugement, donc contenir un rapport du sujet et du prédicat; mais un tel [rapport] en même temps ne doit pas y être". *SL*, III, p.

entre les médias et l'individu, ou entre la communication de masse et le processus d'individualisation.

**Remarque: "Toutes les opinions sont un jugement"**

"Toutes les choses sont un jugement, c'est-à-dire qu'elles sont des' singuliers qui sont en eux-mêmes une universalité [... ] ou un universel qui est singularisé"<sup>153</sup>. En paraphrasant cette affirmation on peut dire que "toutes les opinions sont un jugement" dans le sens que l'opinion publique contient en elle-même "l'universel rattaché à l'opiner du grand nombre"<sup>154</sup>; autrement dit, le contenu universel de l'opinion se trouve lié à la forme d'opiner des individus singuliers. Le jugement en tant qu'il est immédiat "sa forme et son contenu ne correspondent pas l'un à l'autre"<sup>155</sup>, ainsi, pareillement l'opinion en tant que jugement immédiat est aussi l'expression de l'inadéquation entre la forme et le contenu.

Le jugement comme scission exprime l'opposition immédiate entre le sujet et le prédicat. La communication de masse se constitue, premièrement, en tant que jugement immédiat à travers la positivité de la propagande. La gestion de l'opinion se fait par la propagande. Celle-ci est le sujet du jugement positif, tandis que le prédicat ce sont les masses. Le jugement peut être formulé ainsi : la propagande est ou constitue la société de masse. La propagande fonctionne comme le stimulus, le conditionnement des impulsions primitives, ou instinctives des individus - les forces biologiques - en formant une universalité massive. La masse répond à ce stimulus en tant que prédicat des intérêts de la propagande commerciale, administrative, politique, etc. dans la gestion quotidienne de la chose publique. L'articulation entre la propagande et la société de masse est faite par les médias qui se constituent comme des outils qui peuvent être utilisés à de bonnes ou de mauvaises fins dans la circulation des opinions. Les médias fonctionnent en tant que simples instruments - la copule - qui permettent le

---

123; J. Biard et alii. op. cit., III, p. 118.

<sup>153</sup> *Encycl*, I, § 167.

<sup>154</sup> *PhD*, § 316.

<sup>155</sup> Cf. *Encycl*, I, Add. § 172, p. 597.

passage de la propagande à la masse et vice-versa ou le devenir des jugements d'une manière indifférenciée.

Mais, deuxièmement, le jugement négatif nie l'effet ou le passage direct des messages sur les récepteurs de façon indifférenciée. L'universel est le particulier, autrement dit, la société de masse est différenciée dans la réception des messages selon l'âge, le sexe, l'environnement social, les expériences passées, l'influence des parents ou la profession. Alors, la propagande constitue la masse à partir de sa particularité. En ce sens le particulier est le médiatisant entre la propagande et la masse, puisque la propagande dans son contenu est produite selon la particularité des réponses de l'audience, en tenant compte du processus de communication interne d'une société tels que son système de valeurs, sa forme de transmission de l'héritage culturel, le divertissement et les relations qu'elle maintient avec l'environnement. Une structure sociale n'obéit pas au principe mécaniste de l'effet direct et indifférencié de la propagande sur la base du pur fonctionnalisme opérationnel. Il existe une opposition manifestée entre la fonctionnalité et la disfonctionnalité, l'équilibre et le déséquilibre, la stabilité et l'instabilité dans le système communicationnel de la société.

Cela veut dire que le flux de la communication se détermine non seulement par l'information directe des médias ou par l'influence du leader d'opinion - le jugement positif -, mais par la capacité d'opposition de la population - le jugement négatif - à partir de l'opinion et la décision particulière des groupes primaires de la société. Le processus d'adoption et de diffusion de toute innovation ou opinion - d'un bien de consommation, d'une pratique de santé, d'une technologie, d'une politique administrative, etc. - dépend de la conscience et de l'intérêt du sujet en sa particularité, d'adopter ou de rejeter ce qui est proposé. L'opinion négative exprime la particularité du jugement du groupe primaire - un groupe de familles, une classe scolaire, un club de loisir, un groupe de travail, un atelier, etc. - qui est ainsi apte à réagir et à résister à l'effet de manipulation de la communication de masse.

Ainsi, dans un troisième temps, on relativise l'omnipuissance des médias à déterminer le processus de communication, puisque le jugement infini affirme l'identité singulière de l'individu en contradiction avec l'universalité médiatique.

Les études de mesures quantitatives - les sondages d'opinion ou les enquêtes - demandées par les gestionnaires des médias considèrent le public en tant que foule, tandis que la méthodologie ethnographique propose une analyse des micros-communications des individus en partant des manifestations des acteurs dans leur histoire. Si le jugement négatif dit que le singulier est particulier, le jugement infini amène jusqu'au bout la négation en disant que le singulier est singulier, autrement dit, que le groupe primaire est l'association qui permet la singularité intime face-à-face et la formation des idéaux de l'individu. Dans la contradiction entre l'universel médiatique et le vécu personnalisé de l'individu, celui-ci ne disparaît pas dans les tendances uniformisantes des médias, il s'identifie plutôt infiniment par le processus d'individualisation et la construction du *self*<sup>156</sup>.

En effet, l'action d'individualisation est un jugement infini, car l'individualisation consiste en ce qu'un singulier affirme d'une manière unilatérale sa singularité absolue, rejetant en bloc, comme un pur immédiat radicalement étranger, tout ce qu'exprime l'universalité de la communication de masse. Mais, elle est un jugement ou une action inadéquate, puisque c'est en réalité sa propre universalité que le singulier refuse. C'est pour cela que la personnalité dans la société de masse se trouve dans une contradiction d'inadéquation immédiate : l'affirmation infinie de l'identité individuelle est en même temps soumise aux forces du nivellement et de l'homogénéisation des comportements universels.

L'individu dans son isolement presque atomisé a le pouvoir de réaliser son jugement en tant qu'expérience singulière et unique qui traduit son histoire propre," son émancipation et l'approfondissement de son expérience individuelle, mais il vit aussi l'inadéquation de son agir dans la désintégration et la superficialité des relations et des contacts sociaux massifiés. Le singulier et l'universel se montrent en effet comme réfléchis dans soi, puisque l'individu et les forces universelles, chacun de leur côté, deviennent autonomes en tant qu'inadéquation et séparation entre le sujet et le prédicat. Le singulier continue en son prédicat, car l'individu est bien soumis aux forces de l'homogénéité, mais il a la capacité de s'y soustraire. Et

---

<sup>156</sup> Cf. Armand et Michèle Mattelart. *Histoire des théories de la communication*. Paris, La Découverte, 1995, p. 6 sq.



l'universel est une saisie unifiante d'entités différentes traversées par la contradiction d'une communication qui est à la fois cause et remède de la perte de l'individualité. Ainsi, chacun des termes réfléchis dans soi - le singulier et l'universel - fait passer le jugement à la réflexion.

## 2) Le jugement relationnel de la réflexion

Le jugement de la réflexion est un jugement relationnel qui rappelle le processus de l'essence proprement dite, celle de l'apparaître de l'existence ou du phénomène. Dans le jugement de la réflexion le sujet est donc un existant; le prédicat y est le point stable auquel est rapporté le sujet. Le point de départ du développement est le singulier, qui s'élargit progressivement dans le particulier, jusqu'à l'universel.

a) Le jugement singulier ou l'individuel-singulier met l'individu en relation avec un autre. Il n'est plus l'immédiat, comme c'était le cas dans le jugement de l'être-là. Le sujet ou l'individu est un moment phénoménal d'un universel essentiel : "ceci - tel existant singulier - est phénomène essentiellement universel"<sup>157</sup>. Mais le sujet déterminé comme un universel, va par là au-delà de lui-même en tant qu'il est cet individu singulier. Il acquiert une relativité qui s'énonce ainsi : "cet homme est politicien". Le prédicat d'un tel jugement est une détermination réflexive qui dépasse la singularité du sujet, dans le cas, il se rapporte au phénomène de la politique.

Le jugement de la réflexion reprend au niveau du concept le mouvement de l'essence "La contradiction de tout jugement se retrouve dans le jugement singulier. C'est ici plus précisément la contradiction entre la forme, qui est positive, et le contenu, qui est négatif. Mais la spécificité du jugement singulier, c'est que le négatif se localise dans le sujet"<sup>158</sup>, puisqu'on peut affirmer qu'un individu est et n'est pas essentiellement universel. La singularité du sujet est niée et donc est posée sa particularité. La négation marque l'inadéquation entre le singulier existant et l'universalité essentielle dans le sujet même. Dans le

---

<sup>157</sup> SL, III, p. 127.

<sup>158</sup> J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 123.

jugement de la réflexion c'est le sujet qui est l'enjeu de la transformation des déterminations conceptuelles.

b) Le jugement qui résulte de la négation de la singularité du sujet est le jugement particulier en tant que ses déterminations sont en rapport d'indifférence extérieure. Le jugement réflexif élève l'individu au-dessus de la simple immédiateté et la relation est attachée à une pluralité extérieure: "quelques hommes singuliers". La particularité devient une multitude qui exprime une cohabitation qui contient à la fois dans une certaine indifférence, le singulier et l'universel. Ainsi, le jugement: "cet homme est politicien", implique qu'il existe d'autres individus qui ne sont pas politiciens. D'où le jugement plural particulier qui affirme et nie la particularité de quelques individus: "quelques hommes sont politiciens et les autres ne sont pas". Du fait de la particularité plurale, l'être immédiatement singulier perd sa subsistance-par-soi et entre en connexion avec d'autres individus. L'homme, en tant qu'il est cet homme, n'est plus simplement cet homme singulier, mais il se tient à côté des autres hommes et il est ainsi un homme dans la masse qui est une universalité indéterminée <sup>159</sup>. En fait, le particulier, se divise en singulier et universel l'un en dehors de l'autre de manière indéterminée, puisque l'individu est seulement élargi à une pluralité à laquelle l'universalité reste inadéquate. Pour arriver à être universel, il fallait effectuer la somme de tous les singuliers ; c'est cela que se propose le jugement universel.

c) La troisième forme du jugement de la réflexion est le jugement universel ou de la somme totale. Le particulier reçoit l'extension de l'universel et l'universalité est déterminée à partir de la somme totale des sujets : "Tous les politiciens sont habillés en rouge". Les politiciens sont pris ensemble comme "tous" indifférents et mis les uns à côté des autres. Cependant, ce jugement a été dit à partir d'une expérience subjective et reliée d'une manière extérieure en tant qu'universalité empirique. On a simplement découvert que chacun des politiciens observés était habillé en rouge, mais on n'a pas encore pénétré jusqu'au fondement de cette relation. Cela est simplement une généralisation énumérative, le résultat d'une induction dite énumérative. Le jugement pourrait être provoqué par des

---

<sup>159</sup> Cf. *Encycl*, I, Add. § 175, p. 599.

similitudes purement accidentelles, ou par des propriétés inessentiels. La base du jugement est simplement l'individu tel qu'il est observé extérieurement. Ainsi par exemple les politiciens sont comptés tous ensemble, parce que leur universel superficiel vient de ce qu'ils sont des individus habillés en rouge et non parce qu'ils sont des hommes ou qu'ils partagent quelques valeurs communes en tant que politiciens. Lorsqu'on pénètre jusqu'au fondement de la relation dans la structure systématique qui détermine l'essence des individus en relation, le jugement devient jugement de nécessité. L'individu politicien habillé en rouge est avant toutes choses un homme comme tel, ce qui veut dire qu'il existe, qu'il est, en tant qu'universel. Et l'universel n'est pas simplement quelque chose d'extérieur ou une qualité abstraite, une détermination réflexive comme "universalité - somme". Non, l'universel est ce qui pénètre et enferme en soi tout ce qui est particulier en tant que subsistant<sup>160</sup>.

Le processus dialectique du concept poursuit son auto-différenciation à travers le déploiement du jugement de la réflexion. La négativité pénètre de plus en plus la positivité initiale. Même ainsi, le jugement de l'opinion demeure encore une relation extérieure et quantitative qui se détermine comme l'information individuelle, plurielle et intégrale.

### **Remarque : L'opinion en tant que relation d'informations**

Le jugement ordinaire se meut d'habitude surtout dans ce mode d'opinion en tant que relation d'informations, puisqu'il s'agit des phénomènes quotidiens qui offrent donc plus d'aspects à la réflexion. Mais, le jugement de la réflexion n'est pas le concept, autrement dit, cette opinion informationnelle et informatique au jour le jour n'épuise pas le vrai.

D'abord, le jugement en tant qu'opinion individuelle affirme que le sujet de l'information est porteur d'une communication universelle. Ce modèle de communication se structure à partir d'un schéma de relation où les pôles définissent une origine et signalent une fin. Ainsi, le sujet de l'information - la

---

<sup>160</sup> *Encycl*, 1, Add. § 175, p. 599-600.

source - produit un message universel qui est adressé à chaque individu - le destinataire -. Ce processus de communication correspond à un schéma linéaire - "origine-fin" - qui fait de la communication un processus entre un émetteur qui est libre de choisir le message qu'il envoie à un autre qui reçoit cette information. Cette théorie ne tient pas compte de la signification - du sens - que le destinataire peut lui attribuer et de l'intention - du contenu - qu'a l'émetteur. Ce modèle suppose que l'information est une relation de neutralité instrumentale entre une instance émettrice et une réceptrice. Mais, la source - le sujet - donne forme au message - le contenu - afin de le transformer en information pour chaque individu. L'intention est d'informer et de former l'opinion individuelle. Or, la source d'information transmet un contenu universel qui, en vérité, a été élaborée selon une intention particulière et ce même contenu est reçu aussi d'une manière particulière par chaque individu.

Il existe entre l'information faite au public et le contenu de la source un mouvement de contradiction, puisque la forme positive de la technique, qui se dit neutre, en tant que calcul et planification d'un message prétendu universel, s'oppose en fait au récepteur de ce contenu. Cela montre que tout le public ne se reconnaît pas en cette universalité là et qu'il revendique donc sa particularité. La différence marque l'inadéquation entre le particulier et l'universel dans le public et l'information. Par conséquent, dans la source de l'information s'opère la transformation du message en une pluralité d'informations particulières.

En outre, le jugement comme opinion particulière plurielle pense l'information comme un système d'action-réaction destiné à des publics particuliers. On veut faire participer à l'information des individus situés dans un autre lieu et en un autre temps en utilisant des éléments de connaissance qui les intéressent dans leur particularité. Le modèle d'information circulaire dépasse le modèle linéaire qui réduit à deux variables les processus communicatifs. L'information circulaire conçoit une multiplicité de particuliers participant à la production d'information et d'opinion où le rôle du récepteur est aussi important que celui de l'émetteur, dans une situation d'interaction au-delà des quelques variables prises isolément. L'essence de l'information réside dans des processus relationnels et interactifs où les éléments techniques comptent moins que les

rapports qui s'établissent entre les individus.

L'information comprise en tant qu'acte individuel se trouve opposée à l'idée d'information comme processus social permanent intégrant une pluralité particulière de modes d'information comme la parole, le geste, l'espace intercommunautaire. Cette vision d'information valorise le contexte où se donne la communication, par exemple, les rapports interculturels, les multiples langages et codes, la gestion du temps, l'organisation de l'espace, les possessions matérielles et la signification symbolique, la proximité des modes d'amitié, les négociations d'accords. Tout cela constitue l'information comme processus d'opinions interactives au sein d'un mouvement de relations particulières.

Le jugement comme opinion particulière élève l'individu au-dessus de la simple information immédiate linéaire pour le mettre en relation avec d'autres publics particuliers. Le jugement particulier devient une multiplicité de formes singulières et universelles d'opiner selon le contenu du contexte socioculturel. Ainsi, les opinions d'un public féminin ou de culture orientale diffèrent des particularités d'un public masculin ou de culture occidentale. Mais, la particularité plurielle implique que l'opinion d'un public entre en communication avec d'autres opinions publiques. Alors, l'individu, en tant qu'il est cet individu, n'est plus simplement cet individu singulier, mais il se tient à côté d'autres individus et il est ainsi un individu dans un public qui est une universalité indéterminée. En fait, un public particulier se compose et s'oppose en singulier et universel, l'un en dehors de l'autre, de manière indéterminée, puisque l'individu est seulement inséré dans une information plurielle amplifiée en tant qu'universalité-multitude qui lui reste encore extérieure et inadéquate. L'universel est le résultat de la somme des informations particulières de toutes les opinions singulières. Là se trouve la finalité intégrative recherchée par le jugement universel.

L'opinion comme jugement universel traite, enfin, de l'information comme phénomène d'intégration mondiale. Cette intégration reflète, d'abord, une relation d'égalité et d'inégalité dans le jeu de l'économie politique organisée selon la stratégie de constitution d'un espace géographique mondial, commandé par un pôle central du monde, et les zones intermédiaires et marginales qui, dans la division du travail, se trouvent subordonnées et dépendantes autour de ce pivot

central. La recherche de l'opinion publique s'inscrit dans ce cadre de l'espace d'information international comme lieu d'affrontement des blocs, des idéologies et du développement industriel et militaire, des nouvelles technologies de l'information et de la communication depuis l'ordinateur jusqu'au satellite. La recherche fonctionnaliste sur la communication internationale comprend le problème de l'information comme quelque chose d'administratif où le déterminant est la diffusion maximale d'informations afin d'associer l'opinion publique universelle au centre distributeur, à partir du principe de développement - modernisation qui consiste dans la liberté de circulation des marchandises mondiales en assimilant simplement la liberté d'expression commerciale des acteurs privés-particuliers du marché à la liberté d'expression individuelle tout court. C'est avec la nouvelle vision de l'espace mondial que s'articulent les rapports internationaux en matière de culture. Ici, on constate un vrai impérialisme culturel, car l'échange inégal des divers produits culturels est constitué à partir d'une matrice organisationnelle et culturelle unique des médias qui est répandue dans l'opinion mondiale.

En effet, le phénomène de l'impérialisme culturel se développe en même temps que l'industrie culturelle où la préoccupation du capital est la production de la marchandise culturelle à partir de l'art et de la culture : le commerce des livres, des disques, des films, la télévision, la presse, etc. Mais, ce nouvel ordre mondial de l'information et de la communication révèle l'opposition et les déséquilibres des flux entre les pays. Le problème se pose au niveau du degré de dépendance ou d'autonomie culturelle dont chaque pays dispose par rapport aux déterminations du système-monde. Il existe une opposition au mode vertical de transmission des principes du développement-modernisation lorsqu'on affirme la formation de l'opinion à partir de la communication et de l'organisation populaire. On élabore des stratégies pour y établir des politiques culturelles et des politiques nationales - l'organisation et la démocratisation du service public et le rapport institutionnalisé entre public/privé - et internationales d'information - l'articulation horizontale et verticale des entreprises de production et de distribution des produits culturels - afin d'éviter le "choc culturel" entre les cultures particulières et l'espace-monde universel. En outre, l'opposition des plans techno-économiques

et politico-culturels montre les enjeux politiques du fait industriel et les bases d'un nouveau système de contrôle social où l'exigence de l'articulation entre le niveau national et le niveau multinational dévoile la contradiction du concept d'impérialisme culturel et de domination de l'opinion publique mondiale.

La société de masse associée à la culture de masse est dépassée par la société électronique qui, à travers les technologies de l'information - l'interpénétration croissante des ordinateurs et les télécommunications, les banques de données et la "mémoire collective" - provoque la représentation d'un modèle global dans l'opinion publique mondiale. C'est l'impératif technique dans la communication électronique qui fait entrer la représentation du monde en tant que globalité en des expressions comme celles-ci : la "ville globale", la "société globale" et l' "informatisation mondiale", autrement dit, le jugement de l'opinion locale, de l'opinion nationale et de l'opinion multinationale. En effet c'est le nouvel espace stratégique de l'opinion publique qui se développe comme information.

Le jugement universel se développe ainsi: l'opinion locale de la ville reçoit l'extension de l'opinion nationale de chaque société particulière et la détermination universelle de l'opinion multinationale en tant que somme totale des informations mondiales. Les opinions sont prises ensemble comme "toutes" indifférentes et mises les unes à côté des autres. Cependant, ces opinions ont été élaborées à partir d'une expérience quantitative et reliées artificiellement en tant qu'universalité empirique. On a ajouté les unes aux autres les opinions de chacune des villes, sociétés ou nations enquêtées, mais on n'a pas encore pénétré jusqu'au fondement de cette relation. C'est le résultat d'une induction des opinions accidentelles, puisque la base de ce type de jugement est l'observation extérieure. Ainsi, par exemple, la mesure de l'économie de l'information: l'information finance, assurances, comptabilité et l'ensemble stocké dans les bases et banques" de données ; l'information culturelle - alimentée par les produits des industries culturelles - ; l'information connaissance ou l'ensemble des savoir-faire - brevet, management, conseil, etc. - constitue une universalité empirique ou des diversités

de marchandises<sup>161</sup>.

Ce nouveau mode de régulation globale est ancrée dans une sommation informationnelle de la société, autrement dit, l'accumulation des informations qui produit la nouvelle société et la nation moderne à partir d'une opinion publique structurée par la diplomatie des réseaux multinationaux. L'ensemble des informations mondiales propose un modèle global de modernité en tant qu'universel superficiel où les individus adoptent des schémas de comportements et de valeurs universelles, à travers les produits des industries culturelles, des techniques, des méthodes et pratiques strictement extérieures et quantitatives. Mais, lorsqu'on pénètre jusqu'au fondement de la relation dans la structure systématique de la communication qui détermine la substance des individus en relation, le jugement de l'opinion universelle devient le jugement de nécessité où l'individu est un homme constitué par une relation substantielle en tant qu'universel. Celui-ci, donc, n'est pas simplement quelque pratique administrative extérieure ou une "universalité-somme" d'informations. Le système technique de connexion intertechnique rendue possible par l'informatique est sursumé par la pratique communicative, c'est-à-dire par le jugement de la nécessité. Dans le jugement réflexif universel, le sujet et le prédicat s'élèvent tous deux à l'universalité concrète. La forme du genre rassemble tous les individus et elle les pénètre de son universalité en son espèce effective déployée dans l'immédiateté de l'existence. Cette identité de contenu indique le passage à une identité du concept comme effectivité substantielle porteuse de ses propres déterminations immanentes. Le jugement de la nécessité est donc celui où s'affirme l'identité effective et substantielle du contenu à travers sa forme d'auto-différenciation conceptuelle.

### 3 Le jugement substantiel nécessaire

Le "jugement de la nécessité" est avec le jugement de la réflexion la reprise par le concept de la sphère de l'essence. Ici, la corrélation entre le

---

<sup>161</sup> Cf. Armand et Michèle Mattelart. *op. cit.*, p. 31 sq.



jugement de la nécessité et l'essence se fait avec la substantialité en tant que nécessité intérieure. La nécessité est l'identité intérieure du sujet et du prédicat, l'identité de contenu des espèces et du genre. La substantialité est réélaborée par le concept de sorte que l'universalité objective qui est le résultat de la médiation du jugement de la réflexion contient en elle l'identité substantielle et la diversité des particuliers. Or cette universalité, c'est le genre ou l'universel qui se particularise dans les espèces ; autrement dit, celles-ci sont la différenciation interne du genre. Le jugement de la nécessité expose cette différenciation de soi de l'universalité objective en trois moments ; respectivement : le catégorique, l'hypothétique et le disjonctif.

a) Le jugement catégorique contient d'une part dans le prédicat, la substance ou l'universalité concrète du genre; d'autre part il contient dans le sujet la particularité de l'espèce et donc le singulier: "A est B". "L'or est un métal". Ce jugement est appelé catégorique parce qu'il affirme le lien substantiel d'une espèce à son genre; autrement dit, toute chose est un jugement catégorique dans le sens que chaque chose a une nature substantielle. Le jugement catégorique ainsi différencié en deux côtés a dans la copule<sup>162</sup> le lien immédiat de la substantialité. Celle-là débouche dans un rapport où les deux termes s'opposent comme connexion nécessaire dans le jugement hypothétique.

b) Le jugement hypothétique est le rapport entre les deux côtés de la substantialité : le sujet - l'espèce individualisée - et le prédicat - le genre - acquièrent chacun l'effectivité autosubsistante. Ils sont posés respectivement comme possédant leur identité intérieure, "ce qui fait que l'effectivité de l'un des termes est en même temps, non pas la sienne, mais l'être de l'autre" : "Si A est, alors B est : A se maintient et se continue dans B". "L'or est un métal, mais l'argent, le cuivre, le fer, etc., sont également des métaux et la métallité se comporte comme indifférente à l'égard du particulier de ses espèces". La signification du jugement hypothétique est que par lui l'universel est posé en sa particularisation et par là nous obtenons l'articulation interne, dernière forme de

---

<sup>162</sup> "La copule est décisive pour caractériser les différentes espèces du jugement, puisqu'elle résume le degré de développement de l'unité conceptuelle auquel elles parviennent. Or elle n'a plus ici la signification de l'être immédiat mais celle de l'identité substantielle du sujet et du prédicat". J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 133.

l'unité nécessaire qui est exprimée par le jugement disjonctif<sup>163</sup>.

c) Le jugement disjonctif pose l'identité intérieure du concept à travers l'universel et sa particularité identique avec soi. Chacun des deux termes est la totalité du concept, ainsi leur contenu s'est formellement identifié et le jugement exprime l'universalité concrétisée dans le contenu de chacun de ses deux termes. Ainsi, "A est B ou C ou D", autrement dit, l'animal est aussi bien homme que chat, chien, etc., puisque le genre est intégralement présent dans chaque espèce. L'universalité identique et objective apparaît comme réfléchie dans soi, une fois comme la détermination simple du genre et une autre fois comme développée dans sa différence : la particularité des espèces - "le cercle de la particularisation" - et leur totalité, l'universalité du genre. Les deux côtés du jugement sont identiques, puisque le genre est la totalité de ses espèces et la totalité des espèces est le genre.

Le jugement disjonctif a une portée ontologique qui implique la présence d'un fondement unitaire des possibilités disjointes ; autrement dit, le concept comme universel ou comme genre a en lui le principe de sa différenciation en tant qu'espèces particulières.

Ainsi les espèces sont identiques chacune à soi à travers l'universalité concrète du genre qui les contient comme réfléchies en soi-même. Les espèces s'opposent entre elles ou se rapportent négativement l'une à l'autre, puisqu'elles sont les moments particuliers du genre et celui-ci est la partie constitutive de celles-là. Par conséquent, le principe de l'unité est le même que le principe de la différenciation, car le jugement disjonctif pose la différence essentielle du concept, c'est-à-dire qu'à l'unité du concept appartient la nécessité de se différencier. C'est l'identité du concept qui engendre les espèces particulières, qui sont réciproquement contraires et contradictoires. "Contraires sont les espèces dans la mesure où elles sont seulement diverses, en effet par le genre [ entendu ] comme leur nature objective elles ont un subsister étant-en-et-pour-soi; contradictoires, dans la mesure où elles s'excluent. Mais chacune de ces déterminations, pour soi, est unilatérale et sans vérité ; dans le ou bien ou bien du jugement disjonctif, leur unité est posée comme leur vérité, selon laquelle ce

---

<sup>163</sup> Cf. *SL*, III, p. 137-138 ; *Encycl*, I, Add. § 177, p. 601.

subsister autonome, [entendu] comme universalité concrète, est lui-même aussi le principe de l'unité négative, par quoi elles s'excluent les unes les autres"<sup>164</sup>. Les termes simplement juxtaposés et indifférents réciproquement sont contraires, tandis que la contradiction exprime l'exclusion de termes dans leur unité négative, c'est-à-dire, que les termes divers sont sursumés dans le mouvement de la contradiction du concept universel. L'universalité du genre est posée comme unité auto-différenciée à travers le rapport interne et nécessaire des espèces. La disjonction conceptuelle du genre exprime l'unité négative de ses déterminations contradictoires. Le jugement disjonctif est ainsi sursumé et l'universalité et la particularité gardent leur unité à travers la copule.

Le jugement nécessaire exprime l'autodétermination du concept en tant qu'universel et particulier à travers un processus de communication des opinions. "L'universel en et pour soi, le substantiel et vrai, y est rattaché à son contraire, l'[élément] caractéristique et particulier de l'opiner du grand nombre"<sup>165</sup>, autrement dit, ici, se trouve l'acte d'opiner qui s'auto-différencie dans l'universalité et la particularité des opinions du "grand nombre".

### **Remarque : L'universalité et la particularité de l'acte d'opiner**

Le jugement substantiel nécessaire s'exprime comme rapport intérieur dans l'universel qui se particularise par des opinions différenciées selon l'action intersubjective, l'agir interactif et l'acte communicatif.

a) L'action intersubjective contient l'élément substantiel et universel de l'opinion publique - "les principes éternels de la justice, le contenu véritable et le résultat de toute la Constitution, législation," etc. - et elle se manifeste dans la communication des opinions interpersonnelles et les rapports des groupes dans l'expérience de la vie quotidienne. Les micro-procédures des individus, comme par exemple, le savoir qu'ils appliquent aux circonstances de leur existence, l'opinion pratique du sens commun dans les situations courantes d'action de tous les jours, la connaissance commune des structures sociales, caractérisent le lien

<sup>164</sup> *SL*, rn. p. 140. Cf. Stanislas Opiela. *op. cit.*, p. 234.

<sup>165</sup> *PhD*, § 316.

substantiel des acteurs en communication. L'opinion publique n'est pas simplement un "jugement prêt-à-porter", mais elle est le résultat de la communication des individus pour donner sens à leur pratique quotidienne. Les opinions et conversations des locuteurs forment l'interaction sociale, produisent du sens et développent des procédures d'interprétation, que les techniques quantitatives d'enquête physico-mathématique sont incapables de saisir; de même elles ne peuvent rendre compte de la dimension subjective du processus de communication intersubjective.

Certes, le quotidien en tant que monde socioculturel se constitue en domaine où prévalent les représentations de la pensée d'opinion du sens commun. Le monde social est interprété en fonction de catégories et de constructions de l'opinion immédiate. Cette opinion disponible dans le quotidien parvient à orienter les uns par rapport aux autres de façon différentielle, créant une diversité des connaissances dans l'action et dans l'interaction, suivant les individus, les groupes, les générations, les sexes, etc. Tous vivent ces temporalités où des temps sociaux différenciés rapprochent les rapports de savoir des opinions, de positions dans les réseaux de relations intersubjectives.

L'action intersubjective exprime d'une part le contenu universel de l'opinion et d'autre part elle contient la particularité des opinions individuelles produites dans l'agir quotidien, ainsi formulé: "L'opinion intersubjective est déjà l'opinion publique". L'action intersubjective affirme le lien substantiel existant entre les opinions de la vie quotidienne particulière et l'opinion universelle de la vie publique <sup>166</sup> L'action intersubjective ainsi auto-différenciée - les opinions quotidiennes particulières du sens commun et l'universalité communicative - maintient un lien immédiat de communication substantielle qui s'exprime dans un rapport d'interaction.

b) L'agir interactif articule la communication sur la base de l'interaction sociale des individus. Ici, s'instaure un processus d'opinion, d'interprétation et de procédures d'actions qui permettent de penser l'imbrication du micro et du macro, car le mouvement organique des micro-pratiques avec les macro-actions de la

---

<sup>166</sup> Cf. *Encycl*, 1, Add. § 177, p. 600.

structure institutionnelle produit l'identité intérieure du particulier et de l'universel. Autrement dit, tout l'enjeu c'est que l'universel est développé ou auto-différencié en sa particularité.

L'agir interactif établit le rapport entre les acteurs sociaux particuliers et l'universel communicationnel. Si les acteurs sociaux - les groupes, les communautés, etc. - se comportent comme indifférents les uns envers les autres, l'interaction transforme les indifférences dans un mouvement immanent d'auto-différenciation qui entraîne l'immédiat des acteurs sociaux à s'insérer dans un substrat plus fondamental qui les soutient et qui est l'universel de l'opinion publique. "Si l'opinion des acteurs existe, l'opinion publique existe aussi", autrement dit, les termes du jugement interactif sont respectivement réfléchis chacun dans soi à partir de leur autre, car il s'agit d'une seule identité - l'opinion publique et l'opinion des acteurs sont inséparables - comportant une particularité en union avec l'universalité. L'opinion publique comme universelle se particularise parce qu'elle est dans soi-même différenciée - "l'universel en et pour soi y est rattaché à son contraire [...] le particulier" - et elle se montre comme l'unité de ses différences. Maintenant, elle est l'unité des opinions quotidiennes immédiates en s'articulant dès son intériorité avec l'universalité du langage qui s'exprime par l'acte communicatif de l'opinion publique.

c) L'acte communicatif se dit, d'abord, à travers le cercle particulier des actes pratiques du langage. Le langage n'est pas seulement descriptif ou interprétatif, mais il est productif, puisque de l'acte de dire résulte une action effective ou une fonction pratique dans la vie quotidienne. Le langage est un jeu qui s'inscrit dans l'interaction sociale à travers le savoir commun que possède le sujet pour accomplir les routines de la vie sociale, comme par exemple : acheter, vendre, promettre, féliciter, donner des ordres etc. Les actes de langage particuliers très concrets ou les langages naturels - gestuels, symboliques, etc. - et les diverses opinions opérationnelles organisent le monde en tant que construction sociale de la réalité où participent interactivement le locuteur et le récepteur comme co-locuteurs.

Puis, l'acte communicatif effectue l'interprétation du quotidien et l'interaction des groupes. Il véhicule l'information et libère l'opinion interprétative

des individus et des groupes sociaux en articulant la parole et l'action intersubjective, cognitive et expressive dans un système de communication qui régule les relations sociales et fait circuler le sens à travers l'intersubjectivité des individus et l'interaction des groupes et les institutions socio-politiques dans un processus d'opinion publique.

Enfin, l'acte communicatif par l'opinion publique inclut les réseaux d'interactions particuliers des actes d'opiner, dans le contexte des relations communicationnelles universelles. Un système communicatif est organisé comme un processus de production d'opinions qui s'opposent continuellement par leurs interactions et leurs transformations et qui constituent un lien d'unité concrète dans l'espace et le temps public. Un tel système implique l'autonomie et la circularité d'organisation d'information où émergent des activités de connaissance quotidiennes et d'opinions en tant qu'acte créateur d'un monde à travers les diverses actions qu'accomplissent les acteurs socio-politiques dans l'histoire<sup>167</sup>.

L'acte communicatif est le phénomène qui s'inscrit dans l'interprétation et l'élaboration du lien substantiel entre l'action et le savoir. Cette circularité entre action-interprétation fait émerger les opinions qui s'opposent ou se rapportent négativement l'une à l'autre, puisqu'elles sont les moments où se développent les intérêts particuliers dans un environnement d'intérêts universels. Mais chacun de ces actes d'intérêts, pour soi, sont unilatéraux et sans vérité dans le "ou bien ou bien" du jugement disjonctif ; ils subsistent de manière autonome en tant que contradictoires. Les jeux des intérêts se manifestent par des opinions simplement juxtaposées et indifférentes. Leur contradiction exprime l'opposition des opinions dans leur unité négative, c'est-à-dire, que les opinions diverses sont sursumées dans le mouvement de la contradiction de l'opinion publique.

L'universalité du système de communication est posée comme unité auto-différenciée à travers le rapport interne des actes intersubjectifs, du lien interactif du corps social et de la communication des univers sociaux. Le jugement disjonctif est ainsi sursumé et l'universalité et la particularité à travers la copule gardent leur unité. Or, cette unité de l'universel et du particulier est le concept, et

---

<sup>167</sup> Cf. Armand et Michèle Mattelart. *op. cit.*, p. 40 sq.

c'est celui-ci qui forme désormais le contenu du jugement.

#### 4 Le jugement du concept

Le processus du déploiement du concept, sous sa forme particulière qu'est le jugement en général, réalise l'unification du subjectif et de l'objectif au moyen de la différenciation. L'universalité du concept a été posée dans le jugement de l'être-là comme singulier encore unilatéral. Et maintenant, l'universalité se détermine à travers le jugement du concept comme identique avec la singularité. Le jugement du concept part de la tension entre le sujet et l'universalité objective, entre le singulier et ce qu'il doit être afin de développer l'auto-différenciation du jugement jusqu'à manifester le concept lui-même. Le rapport du concept à l'objet est un devoir être<sup>168</sup>, mais ce devoir être n'est pas un au-delà impossible à atteindre, puisqu'il dit si une chose est ou non conforme à ce qu'elle doit être selon le concept.

La concordance du concept et de l'objet pose le problème de la vérité. Pour Hegel celle-ci est la question centrale de toute la *Logique*. La vérité est la concordance du concept et de l'objet, ou encore, l'accord du contenu avec lui-même dans son auto-développement. Par exemple, les prédicats bon, mauvais, vrai, beau, juste, etc., expriment que le contenu est ou n'est pas en concordance avec le devoir être ou l'universel. Dans les jugements antérieurs, le concept se perdait dans l'abstraction et l'unilatéralité du sujet et du prédicat, tandis que le jugement du concept est leur vérité et il est l'unité posée une fois comme sujet immédiatement singulier et ensuite comme prédicat à travers ces trois moments:

---

<sup>168</sup> En ce qui concerne le sens de l'expression "devoir être" il faut se garder de ne pas le confondre surtout avec le mauvais infini. Ainsi, dans des jugements, "lorsqu'il est dit d'une œuvre d'art qu'elle est belle, ou d'une action qu'elle est bonne, les ob-jets cités sont comparés avec ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire leur concept". *Encycl*, I, Add. § 171, p. 596. Le *devoir être* n'est pas une norme placée dans un au-delà figé, mais il est immanent aux choses elles-mêmes en tant que mouvement : "Cette fonction créatrice d'unité du concept spécifie quant au jugement que l'être comme *devoir* n'est pas une norme dressée au-delà de l'étant mais une "détermination" résidant dans l'être même de l'étant. L'inadéquation est en elle-même mise en relation avec une adéquation, avec une unité du devoir et de l'être qui certes n'est jamais simplement donnée (sinon la mobilité de la réalité se trouverait bloquée), mais qui est constamment présente comme "fondement médiateur" au sein de la différence "entre les singularités du réel et son universalité". Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 140.

l'assertorique, le problématique et l'apodictique.

a) Le jugement assertorique exprime le rapport d'un singulier - le sujet - avec son concept. Le concept détermine ce que le singulier doit être. "Le sujet est tout d'abord un singulier qui a pour prédicat la réflexion de l'être-là particulier sur son universel"<sup>169</sup>. Le prédicat exprime la concordance ou la non concordance de l'être-là particulier singulier avec l'universel du concept. Ainsi "cette action est bonne" exprime la concordance ou la non-concordance d'un singulier à la totalité du concept. Le sujet et le prédicat ne concordent pas totalement en tant que le second constitue pour le premier un devoir être. Le jugement assertorique est donc aussi bien positif que négatif, par conséquent, il est possible d'énoncer deux assertions opposées <sup>170</sup>. C'est quelque chose encore de contingent et donc d'essentiellement problématique.

b) Le jugement problématique explicite la dimension négative du jugement assertorique et il réélabore une dernière fois les jugements antérieurs en faisant la médiation de l'être à l'essence. Le jugement est un rapport du sujet au prédicat. Mais il est aussi l'unité négative du sujet lui-même dans la relation de sa particularité avec son universalité. C'est cette double détermination du sujet qui entraînera le jugement problématique.

D'un côté, le jugement problématique contient l'indétermination, la contingence et l'arbitraire unilatéral, puisque ce qui est affirmé possible peut aussi ne pas être. Le problématique concerne l'immédiateté du sujet, qui par là se trouve déterminée comme contingence. D'un autre côté, c'est par son rapport au concept que le sujet est déterminé comme contingent. Mais, cette contingence du sujet n'est pas une donnée irréductible, étrangère au concept, elle est posée et assumée comme moment du concept total. Le contingent est le singulier se différenciant au sein de la totalité conceptuelle comme moment de la particularité et du devoir être. La négativité conceptuelle se manifeste désormais à travers la scission du sujet, c'est-à-dire que le singulier se divise et se médiatise et l'universel se pose en lui. C'est le concept qui nie son universalité pour se poser comme singularité développée.

---

<sup>169</sup> *Encycl*, I, § 178.

<sup>170</sup> Cf. *SL*, III, p. 146.



La subjectivité du concept est faite d'une part de la subjectivité autonome qui s'intériorise en elle-même et pose l'essence universelle. D'autre part, la subjectivité vis-à-vis de l'objectivité en est la disposition extérieure<sup>171</sup>. Le sujet est différencié dans son universalité qui contient son devoir être et par là le sujet est égalisé au prédicat. La négativité du problématique dans l'immédiateté du sujet est en soi déjà l'unité de l'universel et du particulier, mais cette unité ne peut pas s'effectuer de manière complète, puisque chaque détermination du concept s'y trouve présente dans son unilatéralité. Tout ce que le jugement problématique a mis en évidence - la négativité et son redoublement dans le sujet - est repris et exposé par le jugement apodictique.

c) Dans le jugement du concept le sujet est porteur du dynamisme et il concorde avec le prédicat: "Cette (la singularité immédiate) maison (le genre), constituée de telle et telle façon (la particularité), est bonne ou mauvaise" - est un jugement apodictique. Ce jugement est vraiment objectif et il est la vérité du jugement en général. "Sujet et prédicat se correspondent et ont le même contenu et ce contenu est lui-même l'universalité concrète posée ; il contient en effet les deux moments, l'universel objectif ou le genre, et le [terme] singularisé"<sup>172</sup>. Les déterminations du concept s'exposent pleinement dans le jugement apodictique: la singularité est le sujet qui manifeste sa richesse concrète; la particularité est la médiation intériorisée à la singularité; l'universalité est constituée par le contenu du jugement à travers l'identité réfléchie de ses termes. Or, un tel contenu est l'universalité concrète posée<sup>173</sup>, c'est-à-dire que le sujet s'amplifie jusqu'à l'universalité concrète.

Le concept a la toute puissance de la division originaire et de l'unité, car la détermination d'une chose est le rapport du devoir être et de l'être. Cette unité objective est indissolublement scission et retour dans l'unité. Ces deux aspects révèlent que l'unité se réalise dans une différenciation et qu'aucune chose n'est une identité figée. Cela constitue l'effectif dans son rapport intérieur comme l'identité concrète en tant qu'unité en procès. Ces deux moments - l'unité et la

<sup>171</sup> Cf. J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 148.

<sup>172</sup> *SL*. III, p. 149.

<sup>173</sup> J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 150.

séparation - que présente tout jugement sont maintenant posés comme le procès du concept. Le processus est considérée ici comme correspondance. Celle-ci est la catégorie médiatrice entre l'identité et la différence du jugement, car la correspondance implique la séparation et l'accord. Dans ce cas du jugement apodictique le sujet et le prédicat se correspondent puisqu'ils ont tous deux pour contenu l'universalité posée; cela signifie que l'être est désormais conforme au devoir être. L'universalité est la processualité présente dans le sujet et le prédicat et ici chaque terme correspond aux déterminations du concept. Or, si chaque terme se fait adéquat au concept, la copule qui jusqu'à ce moment représentait l'unité en soi du concept, s'emplit de la totalité des déterminations du concept et donc elle se dissout comme copule. "Au cœur du jugement, la copule exprime de la sorte tout à la fois l'accomplissement extrême du mouvement propre au jugement lui-même - scission, particularité - et le dépassement de ce mouvement - échappement vers l'unité et la singularité du concept dans le syllogisme" -<sup>174</sup>. Autrement dit, la copule s'est révélée le fondement véritable du jugement - le concept s'auto-déterminant à travers le jugement - en étant présent dans le sujet et dans le prédicat. Dans le sujet le fondement conceptuel s'est intériorisé et posé tout au long du jugement conceptuel et de son côté le prédicat devient le rapport en lui-même. L'identité concrète du concept vient de s'établir comme la totalité auto-différenciée dans son procès. Alors, la forme du jugement se sursume parce que le sujet et le prédicat ont en soi le même contenu et se montrent chacun comme le concept total.

Le jugement est le procès de différenciation de la totalité concrète, autrement dit, il est le royaume de la différence et sa dialectique consiste dans l'auto-différenciation du concept, de laquelle résultera son unité rétablie. "La contradiction ne se résout pas dans un terme en repos. Et la résurgence du concept ne supprime pas la forme du jugement. Seulement, l'unité conceptuelle, qui n'y était d'abord présente qu'en soi, est posée comme ce qui divise, articule et enchaîne ses propres déterminations que sont les termes du jugement. Le syllogisme va exposer cette unité processuelle totale du concept lui-même et de

---

<sup>174</sup> G. Jarczyk. *op. cit.*, p. 80.

ses moments différenciés"<sup>175</sup>.

Dans le résultat du jugement ce qui prévaut c'est la scission, expression du concept comme particularité, puisque le sujet et le prédicat qui portent tous deux des déterminations - la singularité et l'universalité - devront être médiatisés chacun en soi-même, pour que l'unité du concept soit véritable. Le processus du concept c'est la recherche de l'unité à travers son jugement, mais cette unité, ici, s'élabore dans le régime de la différence<sup>176</sup>.

La mobilité du concept n'est pas encore achevée dans le jugement, puisqu'il est tombé de l'unité originelle dans la différence et cette scission originaire tend vers l'unité conceptuelle comme vers son devoir être. Or, ce qui constitue la mobilité de l'opinion publique c'est de conquérir l'adéquation à son être en soi et d'exister dans l'adéquation à son être en soi. Le jugement a constamment en vue cette unité et cette adéquation, cette correspondance et cet accord du concept et de l'objet. C'est cela qui constitue le mouvement du devoir être de l'opinion.

### **Remarque : Le devoir être de l'opinion**

Hegel affirme, d'abord, que dans l'opinion publique la vérité et l'erreur sont sans cesse immédiatement réunies, et que pas plus avec l'une qu'avec l'autre, il n'est de sérieux véritable. Le sérieux peut paraître difficile à distinguer, puisqu'il se produit là où on s'en tient à l'extériorisation<sup>177</sup> immédiate - "unmittelbare Äusserung" - de l'opinion publique. A ce niveau d'extériorisation immédiate le jugement de l'opinion en tant que vérité et erreur se trouve dans l'immédiateté contingente et problématique.

Le substantiel est l'élément intérieur de l'opinion publique et c'est seulement dans cet élément qu'il y a véritablement du sérieux. Or, le substantiel

<sup>175</sup> J. Biard et alli. *op. cit.*, III, p. 152.

<sup>176</sup> G. Jarczyk. *op. cit.*, p. 81.

<sup>177</sup> L' "extériorisation" - Äusserung - désigne le mouvement simple par lequel un terme sort de lui-même et se pose à l'extérieur de soi, sans que soit encore déterminé si cette expression de soi est une "extériorisation" - Entausserung - qui va jusqu'au bout de la "réflexion déterminante" ou une "aliénation" - Entfremdung -, en tant qu'altérité étrangère qui demeure fixée dans le moment de la "réflexion extérieure". *SL*, II, note 99, p. 209.

ne peut pas être connu à partir de l'opinion publique en tant qu'elle demeure une extériorisation immédiate. Le substantiel comme le véritablement sérieux et l'élément intérieur de l'opinion est connu seulement à partir de et pour lui-même. C'est qu'ici, l'opinion publique manifeste sa scission dans le sujet qui se différencie dans sa forme contingente et dans son contenu substantiel et que le jugement exprime l'opposition entre l'extériorisation immédiate et le substantiel de l'opinion publique.

Enfin, on peut penser que pour Hegel l'opinion publique est condamnée à demeurer figée dans l'erreur et de ne pouvoir jamais voir la venue au jour de sa vérité spécifique. Certes, ce n'est pas le degré de passion avec lequel on soutient une opinion qui constitue le critère de vérité de l'opinion elle-même. Ce n'est pas non plus le fait que quelqu'un de sérieux cautionne une opinion qui garantira sa vérité. On sait que l'opinion persiste à ce niveau immédiat et qu'elle se veut sérieuse dans cette "extériorisation", mais ce n'est pas là qu'on trouve le sérieux substantiel de l'opinion. Le sérieux est trouvé dans sa base substantielle ou essentielle. Le contexte, où Hegel développe cette affirmation, tourne autour de la question, de savoir s'il est permis de tromper un peuple. Or, c'est la façon, dit-il, dont un peuple est capable de juger ses actions et les événements qui lui surviennent, et la manière dont il connaît ou conceptualise sa "base substantielle" ou "le caractère de son esprit", autrement dit, dans la mesure où il sait juger, c'est cela qui lui permettra d'accéder à la vérité de l'opinion publique ou alors de demeurer dans "l'extériorisation immédiate" et, donc, de se tromper lui-même<sup>178</sup>. Le jugement implique donc, le processus du concept, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de vaincre l'immédiateté et l'impatience de l'opinion pour passer par la médiation et "la patience du concept"<sup>179</sup>. Cela veut dire, qu'il faut entrer dans un processus de formation de l'opinion selon la discussion des jugements les réseaux de la communication quotidienne, puis opérer l'universalisation du jugement public dans le débat des problèmes des sociétés par les systèmes sociaux immédiats par technologiques de l'information, et enfin aboutir à l'effectuation du jugement du devoir être dans la structuration et l'organisation de la société et du nouvel ordre

---

<sup>178</sup> *PhD*, § 317 Rem.

<sup>179</sup> Cf. Gérard Lebrun. *La patience du Concept*. Paris, Gallimard, 1972.

du monde en système global par la communication<sup>180</sup>.

Tout d'abord, les jugements sociaux s'articulent à partir de la figure du réseau où les participants créent et partagent l'information afin d'arriver à une compréhension mutuelle du monde vécu par des flux de communication entre des leaders ou des individus clés et leurs groupes qui présentent une affinité. L'évolution des techniques légères de communication - vidéo, micro-informatique etc. - favorise cet avènement du modèle horizontal d'information qui s'oppose au modèle diffusionniste vertical et centralisé des persuasions des grands médias. Le modèle horizontal favorise le contexte singulier; il permet l'articulation des méthodes plurielles, des rapports d'éléments hétérogènes et le lien particulier de système d'interdépendance; et il propose des aspects éthiques du processus de la communication dans une vision égalitaire de la société par l'adéquation de l'opinion à ce que doit être la participation universelle dans le réseau socio-politique à partir du modèle du réseau communicationnel. Les jugements sociaux immédiats présentent encore la limite de se rendre compte de la complexité du lien de l'ère des réseaux transfrontières qui unit les territoires particuliers à l'espace-monde.

Ensuite, l'universalisation du jugement public dans le débat des problèmes des sociétés par les systèmes technologiques de l'information introduit les grands réseaux d'information et de communication avec leurs flux "invisibles", "immatériels" en formant des "territoires abstraits" qui échappent aux vieilles territorialités. L'internationalisation n'est plus ce qu'elle était au temps de la dépendance et de l'impérialisme culturel où on traitait du déséquilibre des flux mondiaux d'information ; les États et les relations inter-étatiques ne sont plus le seul moyen d'ordonner le monde. La tension dans l'information entre micro/macro s'insère dans la conception managériale de l'organisation de l'économie mondiale à partir de la "globalisation" qui coïncide avec le processus de déréglementation<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Cf. Armand et Michèle Mattelart. *Histoire des théories de la communication*. Paris, Éd. la Découverte, 1995, p. 91-108.

<sup>181</sup> "La déréglementation signifie le déplacement du centre de gravité de la société vers le marché. Le marché devient le principal facteur de régulation. Au fur et à mesure que devenaient prédominantes les valeurs de l'entreprise et de l'intérêt privé, leur essor coïncidant avec le recul des forces sociales et le retrait du service public et de l'État-nation-providence, l'activité communicationnelle changeait de nature et de statut : elle s'est professionnalisée, irriguant de

et de privatisation des réseaux de communication. La globalisation traduit une façon de juger l'ordre du monde à partir d'un unique système de production, dans un concept de communication-monde inspiré de celui d'économie-monde selon une logique qui produit de nouvelles ségrégations, de nouvelles exclusions et disparités. En effet, le "système mondial" s'organise autour de quelques points de l'économie mondiale - les mégavilles ou mégarégions - comme pôles d'information de ce pouvoir universel du logos occidental hégémonique en tant que producteur d'opinions, de concepts et de théories.

Mais, le jugement public établit le débat sur les problèmes des cultures transnationales et les identités des ethnies locales dans un cadre de différence qui instaure l'opposition dans le système d'information en tant qu'appropriation et réappropriation, résistance et mimétisme, identité et métissage, hybridation et modernité alternative. Les industries audiovisuelles s'organisent afin de répondre aux intérêts locaux et d'obtenir l'adhésion du public des territoires particuliers. En même temps on assiste à la multiplication des formes de communication, mises en œuvre par les organisations non gouvernementales ou par d'autres associations de la société civile. Ces nouveaux réseaux d'information instituent le débat sur la possibilité d'un espace public à l'échelle planétaire en tant que forum de jugement public des grands problèmes nationaux et internationaux.

L'opposition et les décalages entre la pluralité des cultures et les forces centrifuges du cosmopolitisme marchand; les potentialités ouvertes par l'interaction d'informations et les dangers des fragmentations culturelles provoquent la contradiction du rapport entre l'universel globalisant et l'organisation particulière de la vie démocratique au quotidien qui s'accomplit par des formes singulières multiples d'identité ethnique. Le débat sur les produits culturels, le déséquilibre du flux d'information et les inégalités d'échanges met en tension la "liberté d'expression commerciale" et la "liberté d'expression citoyenne" ; autrement dit, cela ouvre le débat du devoir être de l'opinion publique en tant que jugement conforme au droit des branchements, participation et

---

nombreux champs de compétence et d'expertise, multipliant ses métiers [...]. Cette matrice managériale expérimentée sur le marché est devenue la seule référence pour les stratégies de communication des institutions étatiques, des associations humanitaires, des collectivités locales et territoriales". Armand et Michèle Mattelart. *op. cit.*, p. 97.

insertion autonome dans des réseaux qui constituent la trame de la mondialisation pour donner sens à chaque communauté et à chaque culture.

En troisième lieu, l'effectuation du jugement du devoir être dans la structuration et l'organisation de la société et du nouvel ordre du monde en système global par la communication correspond à l'universalité concrète qui s'est développée à travers les jugements antérieurs dans un processus d'auto-différenciation et d'unité de l'être et de l'essence, du contenu et de la forme et du sujet et de l'objet en tant que devoir être de l'opinion en s'accordant à la vérité du jugement, c'est-à-dire à l'unité différenciée ou à la médiation de la contradiction.

La correspondance entre l'être et l'essence par le jugement du devoir être nie le jugement de la fin des grands récits - les États-nations, les partis, les professions, les institutions, les traditions historiques, les grands noms ou héros etc. - et leur décomposition dans la crise du discours de la vérité qui ne permettrait pas de juger du vrai et du juste ou encore l'annonce de la fin de l'histoire à partir de l'hégémonie d'une puissance politico-économique. Dans le modèle du jugement conceptuel l'être de l'opinion s'articule à son devoir être essentiel en tant que communication dans l'ère de l'alliance entre le son, l'image et le texte. Le local, le national et l'international autrefois figés dans la différence de l'être territorial, devient mobile par la détermination du singulier, du particulier et de l'universel à travers le réseau essentiel de la circulation d'information qui juge et accorde le devoir être de la conception, de la production, de l'interaction et de l'organisation du monde. L'alliance à la fois du local et du global constitue le devoir être du jugement qui contient l'adéquation de la forme temporelle de la communication des multimédias avec le contenu-espace de la culture, des valeurs, des croyances, des rituels, etc.

Le devoir être de la forme et du contenu montre la corrélation systématique entre les contenus des activités symboliques - religion, culture et politique - et la forme d'organisation, de production, de transmission de l'information par les médias. Le jugement du devoir être établit la correspondance entre la forme temporelle et le contenu-espace de l'information dans le processus de la formation de l'opinion publique, puisque la forme temporelle particulière de la culture, de la mémoire, des traditions orales et du sens de l'histoire des petites

communautés et des formes traditionnelles de pouvoir s'accordent à l'information du contenu-espace public de l'universalité des récits et des grandes traditions de l'histoire mondiale<sup>182</sup>.

Bref, le jugement du devoir être de l'opinion lie le sujet et l'objet dans la production différenciée de la subjectivité et de l'objectivité communicationnelle. Alors, on ne cultive ni catastrophisme apocalyptique défiant à l'égard de l'objectivité technologique de l'information, ni optimisme intégrationniste vis-à-vis de la société des multimédias, ni croyance aveugle dans un sujet inséré dans le progrès linéaire et continu de la communication, mais on préconise le devoir être de l'opinion comme accord du sujet et de l'objet par la détermination du sens dans le jugement du concept, autrement dit l'intériorisation du sujet en tant qu'identité concrète pour libérer différemment le jugement de la liberté. C'est le droit d'exercer objectivement sa volonté par le processus de formation de la volonté privée et publique d'opiner - cf. chapitre 3 - en conformité au concept de liberté et donc de démocratie comme processus de communication à la fois subjectif et objectif.

### 2.3.2 L'objectivité logique comme processus de communication<sup>183</sup>

L'analyse du chimisme ne se réduit pas aux limites de la science particulière qu'est la chimie. Le chimisme est un paradigme ou un système de rapports qui peut être appliqué dans tous les domaines de la nature et de l'esprit et donc, en ce qui concerne notre étude, nous l'utiliserons pour comprendre le processus objectif de l'opinion publique. Ce schéma conceptuel ou cette structure spéculative consiste en ce que les objets chimiques entretiennent les uns avec les

<sup>182</sup> Cf. Armand et Michèle Mattelart. *op. cit.*, p. 91 sq.

<sup>183</sup> Hegel emploie souvent le terme communication dans l'analyse de l'objectivité, par exemple: dans le procès mécanique formel- *SL*, III, p. 224 sq.- ou dans le processus chimique- id. p. 241-. Mais, "bien que réapparaissent dans l'analyse du procès chimique des catégories déjà à l'oeuvre dans le mécanisme (comme celles de tension, de communication ou de violence), leur signification se trouve ici renouvelée. Ceci marque la volonté de Hegel d'arracher l'intelligence des processus de type chimique à un modèle strictement mécanique. Du reste, la présupposition à partir de laquelle s'engage le procès chimique est d'un tout autre ordre que celle du procès mécanique : relationnellement définie, elle témoigne déjà de l'efficace de la médiation conceptuelle, largement occultée par le mécanisme". J. Biard et alli. *op. cit.*, III, p. 293-294.



autres des relations contradictoires entre eux, ce qui correspond aux termes du jugement, autrement dit, la différence est devenue un procès objectif. Le chimisme est le moment par excellence de la tension contradictoire entre l'indifférence et la non-indifférence des objets, entre leur autonomie et leur inautonomie, entre la particularité et l'universalité, entre l'en-soi et le pour-soi. Par là même le chimisme est investi d'une fonction éminemment médiatisante, puisqu'il établit une relation entre les objets. Le processus chimique médiatise sur le mode d'une contradiction le mécanisme et la téléologie. Ici, il s'agit d'approfondir et de saisir pour elle-même la contradiction entre la nature conceptuelle de l'objectivité et l'extériorité réciproque des objets chimiques. "Le chimisme vérifie ainsi, dans la sphère concrète de l'objectivité, la structure processuelle et contradictoire du concept dont la première section en son entier a déployé les différents aspects. Engagé sous le signe de la différence et du jugement, le chimisme est l'épreuve objective de la scission du concept, mais celui-ci ressaisit par lui ce dédoublement comme le mouvement qui actualise son infini pouvoir d'auto-médiation"<sup>184</sup> en tant qu'objet chimique, processus chimique et enfin passage du chimisme.

a) L'objet chimique existe comme un objet non-indifférent<sup>185</sup>, autrement dit, un objet en relation avec les autres, et cela constitue sa détermination immanente. Dans le chimisme l'objet se montre en relation avec les autres et la non-indifférence constitue leur qualité<sup>186</sup> en tant que "totalité posée du concept, il [l'objet chimique] est la contradiction de cette totalité qui est sienne" et "il est

<sup>184</sup> J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 290.

<sup>185</sup> B. Bourgeois justifie ainsi la traduction du mot "non-indifférence" : "Nous ne pouvons traduire ici "different", et, plus loin, "Differenz", simplement par "différent" et "différence" (par quoi nous avons traduit "unterschieden" et "Unterschied"). La "Differenz" est la différence en tant qu'en elle c'est le lien qui est essentiellement exprimé. Nous rendons le sens affirmatif de "different" et "Differenz" en utilisant la double négation : (non-in) différent. Hegel souligne expressément ce sens de non-indifférence de la "Differenz", dans un commentaire oral de ce texte de l'Abrégé de *VEncyclopédie* : "L'objet *mécaniquement* déterminé est l'objet immédiat, indifférent ["indifferent"]. Il contient, il est vrai, la différence ["Unterschied"], mais les éléments se comportent comme indifférents ["gleichgültig"] les uns à l'égard des autres, et leur liaison leur est seulement extérieure. Dans le *chimisme*, l'objet se montre comme essentiellement (non-in) différent ["different"], de telle sorte que les objets ne sont ce qu'ils sont, que par leur relation les uns aux autres, et que la (non-in) différence constitue leur qualité". *Encycl*, I, § 150, note 1, p. 260. Nous sommes d'accord sur la justification de la traduction. En gardant le même sens du mot, nous adoptons l'écriture plus simple : "non-indifférence".

<sup>186</sup> Cf. *Encycl*, I, note 1 du § 150, citée ci-dessus, p. 260 et aussi Add. § 200, p. 611.

par conséquent la tendance à supprimer cette contradiction et à rendre son être-là égal au concept<sup>187</sup>. Les objets chimiques sont absolument en rapport et donc ils ont une "impulsion absolue à s'intégrer les uns aux autres".

L'objet chimique est intrinsèquement constitué d'une relation. Dans son immédiateté, l'objet est l'existence d'une concrétion extérieure et une différence intérieure non explicitée. Mais il est nécessaire qu'une telle dualité se sursume, car elle est ici un moment du concept. Cette exigence interne à l'objet se traduit par le déploiement de la dualité qui le constitue ; d'abord, c'est dans la totalité de l'objet clos sur son indifférence comme autonomie que consiste l'affirmation universelle dans sa particularisation en tant qu'il est une base<sup>188</sup> puis, l'ouverture de l'objet vers l'extérieur comme détermination non-autonome. L'objet est intérieurement une relation à soi qui se dit dans une dualité d'objets. La contradiction de l'objet chimique peut être déployée comme contradiction entre sa détermination réfléchie dans soi, ou sa nature conceptuelle, et sa détermination réelle<sup>189</sup>. Il est donc constitué d'une tension interne qui le définit par son procès.

b) L'objet chimique incarne immédiatement dans son existence la contradiction qui le définit par sa relation négative à l'autre et par l'exigence de son unité avec lui. Il est dans un rapport d'opposition à cet autre et il ne peut faire valoir sa détermination qu'en maintenant leur séparation. L'acide et la base, pour parler en termes chimiques, se définissent uniquement dans leur tendance à agir l'un sur l'autre et à se neutraliser selon des proportions définies. Ils s'affirment dans leur spécificité en demeurant réciproquement extérieurs. Les objets sont, donc posés comme se contredisant et le produit est le neutre de ses extrêmes en tension. Autrement dit, le processus par lequel l'objet tend à supprimer sa contradiction et à s'égaliser ainsi au concept est le processus chimique. Ce processus a pour résultat le produit composé neutre qui est la composition des extrêmes en tension. Malgré sa grande indigence spéculative, le rapport chimique

---

<sup>187</sup> *Encycl*, I, § 200, p. 439.

<sup>188</sup> "La base, au sens chimique du terme, assume, en ce moment objectif, la fonction logique de la catégorie de *Grundlage* : substrat indifférencié offert à l'activité de la forme (l'acide exprimera, à terme, une telle activité)". J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 292. La conjonction d'une base et d'un acide donne comme résultat un produit neutre en chimie.

<sup>189</sup> J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 293. Cf. *SL*, III, p. 240.

se construit cependant syllogistiquement dans la mesure où sa réalité est celle d'une objectivité issue du concept. Une lecture syllogistique de ce processus est ici proposé par Hegel: les objets non-indifférents sont les particuliers, leur essence intérieure est l'universel et le produit neutre est le singulier parvenu à égaler l'universel<sup>190</sup>.

Le chimisme est situé au cœur même de la section de l'objectivité, c'est-à-dire entre l'immédiateté de l'objet mécanique et la libre réaffirmation du concept étant-pour-soi dans la téléologie. Il est donc le moment du rapport réflexif de l'objectivité. En tant que rapport réflexif de celle-ci, le chimisme a pour présupposition la nature chimiquement non-indifférente des objets qui se montrent dans l'autosubsistance immédiate de ces mêmes objets. C'est pour cela que le processus chimique n'a pas la fluidité de l'automouvement du concept. Il est le va et vient d'une forme à l'autre, autrement dit, de l'état de tension à celui de neutralisation. Les formes à cause de son caractère réflexif restent encore extérieures l'une à l'autre et ne trouvent pas leur vraie unité spéculative.

Dans le produit neutre, d'abord, les propriétés des extrêmes en tension sont supprimées. Les extrêmes sont le concept seulement en soi et par conséquent le produit neutre lui est bien conforme. Le statisme du produit neutre ou son manque d'activité interne et d'auto-répulsion de soi sont le tribut qu'il paie à l'immédiateté persistante de l'objet chimique. En effet, le produit neutre est retombé lui-même dans l'immédiateté qui marque encore l'ensemble du processus. Mais, le principe négatif ou, selon *l'Encyclopédie*, le principe *spiritualisant* de la différenciation - "*das begeistende Prinzip der Differentiierung*" - active, stimule et anime le processus, car l'esprit est différenciation et relation à l'autre. Or, le principe spiritualisant n'existe pas dans le produit neutre, mais seulement à l'extérieur de cette neutralité, puisque la positivité de la neutralité a arrêté la négativité dynamique d'auto-différenciation. C'est pourquoi le produit neutre est encore indifférent, autrement dit, il ne se différencie pas activement de soi par soi-même; car l'unité négative du concept n'existe pas encore en lui pour soi-même; par conséquent le neutre est seulement quelque chose de séparable. Cette séparation

---

<sup>190</sup> Cf. *Encycl*, I, § 201.

qu'il subit exige un principe actif de dissociation, qui est le principe jugeant.

Le principe jugeant - "das urteilende Prinzip" : le principe de la division originaire de soi - divise le neutre en extrêmes non-indifférents et introduit dans l'objet indifférent en général sa non-indifférence et son action spiritualisante. Ainsi le processus mis en œuvre par le principe jugeant en tant que séparation créant la tension tombe en dehors du premier processus de neutralisation, c'est-à-dire du processus de réduction des éléments non-indifférents au produit neutre<sup>191</sup>. Dans le chimisme il n'y a pas l'identité proprement conceptuelle entre la négation de la négation comme positivité identique et universelle. Les deux processus chimiques, la neutralisation du non-indifférent et la différenciation de l'indifférent, tombent ici l'un en dehors de l'autre et cela est leur finitude. Mais, après chaque synthèse neutralisante entre les deux extrêmes en tension le mouvement logique est relancé à nouveau, puisque dans la sphère du concept, la singularité par laquelle le concept se clôt identiquement sur soi en tant que réflexion dans soi négative se différencie de soi et se juge<sup>192</sup>. Le processus porte donc l'exigence de son rapport à l'autre comme lieu de sa neutralisation et de la réalisation de son intériorité. Bref, le chimisme s'accomplit en donnant accès à la puissance de la subjectivité.

c) Le processus chimique, ci-dessus présenté est double. C'est, d'abord, le moment de la réduction du non-indifférent au produit neutre ; puis le processus continue à travers le moment jugeant qui divise ou différencie ce même produit neutre qui se trouvait à l'état de neutralité ou d'indifférence. Ces deux processus relèvent encore de l'extériorité et de l'immédiateté, puisqu'ils apparaissent comme autosubsistants par soi l'un vis-à-vis de l'autre, alors qu'au niveau du concept, ces deux processus doivent se réconcilier dans l'unique négativité absolue qui est à la

---

<sup>191</sup> . Cf. *Encycl*, I, § 202. "Le principe négatif - ou le pôle d'activité - extérieur à l'objet est abstrait au regard du produit neutre porteur des différences concrètes. La dynamique conceptuelle a ainsi à se réaliser, ou, plutôt, à faire du neutre le lieu de sa réalisation. Alors investi de négativité, le produit est totalité en puissance d'auto-différenciation, non plus un simple milieu de communication mais une neutralité "concrète dans soi-même et déterminée". Il devient par là, dans son existence même, le moyen terme d'une nouvelle figure syllogistique. En effet, dans son rapport au principe négatif extérieur, l'objet neutre s'est, pour ainsi dire, reprocessualisé ou a fait sien ce dynamisme, de telle sorte que les déterminations dont il signifiait abstraitement l'unité vont se trouver maintenant différenciées par son propre mouvement". J. Biard et alii. *op. cit.*, III, p. 296.

<sup>192</sup> Cf. André Léonard. *op. cit.*, p. 453.

fois retour sur soi et différenciation de soi du concept. En plus, cette extériorité montre la finitude de ces processus, puisqu'ils se neutralisent réciproquement à travers le passage dans lequel chacun supprime l'autre et donc leur extinction dans le produit neutre. Ils perdent leur mobilité au lieu de s'unir dans l'infinité d'un cercle mouvant comme ils feraient s'ils n'étaient point extérieurs l'un à l'autre.

Mais, cette situation commence à se corriger à l'intérieur même du chimisme, car l'extériorité des deux processus chimiques a son fondement dans l'autosubsistance des objets, comme le chimisme la présuppose. Or, l'extériorité et la finitude de ces processus sont montrées par l'immédiateté des produits statiques neutres. Inversement, le processus même du chimisme présente comme un néant voué à la disparition cette immédiateté présupposée des objets non-indifférents. Ou mieux encore, l'immédiateté statique des produits chimiques dénonce la finitude et l'extériorité des processus constitutifs du chimisme et inversement, la présence de ces processus dénonce l'immédiateté des objets chimiques. L'extériorité du processus chimique et l'immédiateté de ses objets présupposés sont ainsi niées l'une et l'autre<sup>193</sup>. Par cette négation de l'extériorité et l'immédiateté dans lesquelles le concept objectif avait perdu sa libre subjectivité, il est à nouveau libre et posé pour soi. Le concept est donc libre et posé pour soi comme but, face à l'objet extérieur et immédiat. Autrement dit, le passage du chimisme au rapport téléologique montre que les deux processus chimiques se suppriment mutuellement. On obtient donc la libération du concept qui est seulement en soi dans le mécanisme et le chimisme et le concept se développe comme pour soi à travers le but<sup>194</sup>.

L'intégration des éléments en tant qu'âme du chimisme demeure encore marquée d'extériorité et de linéarité et cela constitue ses limites, puisque l'acte unifiant et l'acte séparateur demeurent des moments co-posés où le concept ne s'y retotalise qu'en restant conditionné par l'extériorité objective. C'est la téléologie qui instaure un procès réflexif comme retour réel de l'objectivité à la subjectivité qui la pose<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> *Id.*, p. 454.

<sup>194</sup> Cf. *Encycl*, 1, § 203 et Add., p. 612.

<sup>195</sup> Dans un langage syllogistique on peut dire que "le chimisme, parvenu aux limites de son développement. exige son propre dépassement dans une sphère qui en assume et révèle pleinement

Maintenant, à partir de ce modèle spéculatif chimique développé en tant qu'objectivité du moment du jugement et qui sert de structure d'analyse de la contradiction objective vérifions l'existence de ce processus dans l'opinion publique.

### **Remarque : Les médias, les publics et l'opinion**

L'objet de la communication dans sa totalité consiste en ce que ses moments sont des tous singuliers, des termes particuliers totaux qui sont en relation les uns avec les autres. Cette relation est la contradiction puisqu'elle est l'identité des termes autonomes différents. Selon le concept, le singulier est donc un processus, car sa détermination est de poser le différent comme identique et de différencier l'identique, autrement dit, d'animer et de séparer l'objet de la communication.

D'abord, le processus formel de la communication présente la liaison entre la diversité des médias et des publics. Ils n'ont pas besoin d'un tiers comme leur moyen terme avec lequel ils seraient auprès d'eux-mêmes. Les termes ont en commun leur universalité communicationnelle et cela constitue déjà la détermination de leur existence les uns par rapport aux autres. Et leur liaison ou leur séparation possède le mode de l'immédiateté. Ce type de liaison entre les objets des communications est l'amalgame où se communiquent les médias entre eux ou se fait le mélange des publics. Ce processus formel conçoit une relation où les médias déterminent immédiatement les publics à travers la propagande et la persuasion en tant que cause et effet; puis, l'opposition faite aux médias montre que les publics sont capables de filtrer les informations de la radio et de la presse en limitant donc les effets des médias sur eux ; enfin, la contradiction entre les

---

la signification. Dans le premier syllogisme se réalise l'adéquation de ce que les déterminités chimiques sont dans leur concept à ce qu'elles sont dans l'être-là, avec comme conséquence l'extériorisation du principe de leur unité négative. C'est précisément la réintériorisation d'un tel principe au produit neutre qui fait de celui-ci une unité réelle. Ce corps singulier signifie, dans son existence, tout autant la cohésion conceptuelle exprimée par l'universalité que la scission judiciaire qui la particularise. A ce moment, le concept a fait de soi dans son extériorité, sa propre présupposition et le troisième syllogisme apparaît à ce titre comme raison en acte des deux autres". J. Biard et alü. *op. cit.*, III. p. 301.

médias et les publics révèle que la télévision et la société se réfléchissent dans un rapport interactif qui conduit à l'autonomie en tension des termes de la communication.

Le processus communicatif se réfère, deuxièmement, à la contradiction des termes, puisque ceux-ci sont en rapport négatif et d'opposition. Les termes qui entrent dans le processus sont liés dans l'unité abstraite du produit neutre. Ceci est d'une part l'acte qui consiste à unir et cela est la neutralité de l'opinion et d'autre part, le principe jugeant de la communication consiste à le différencier ou à le séparer. L'acte neutralisant de l'opinion et l'acte séparateur du processus de la communication sont donc un acte dédoublé sous son aspect concret et abstrait.

Les différents moments de la communication peuvent se présenter sous forme de syllogisme où l'universel communicationnel s'auto-partage dans la particularité des médias et des publics en produisant le singulier de l'opinion publique. Le rapport se caractérise par la réflexion dans un va et vient entre les particuliers, autrement dit, qui va de l'état de tension extérieure entre les médias et les publics à celui du produit neutre de l'opinion publique. Les deux aspects du développement sont un passage des particuliers en tension à la neutralité et un retour, à partir de cette union, à la séparation, mouvement qui peut être décrit de la façon suivante:

1) Le commencement du mouvement se donne dans le processus particulier des médias à travers leur rôle formellement immédiat de représenter ensemble les diverses scènes ou les événements où se déroule le spectacle de la vie publique. Les médias représentent les événements sous formes de nouvelles à travers des commentaires, des sondages formels - présentant les résultats des enquêtes - ou informels - présentant les interviews des gens de la rue. Ces fonctions, en effet complémentaires, démontrent la capacité des médias d'influencer la culture, de construire la réalité, d'orienter les modes, les nouveaux styles, les normes de vie et d'attirer l'attention des individus et de la société sur les affaires ou mouvement sociaux selon les agendas établis par les médias eux-mêmes.

Les médias sont des stimulants du processus de communication, parce que grâce à la fluidité qui leur est propre ils se communiquent les uns aux autres leurs

nouvelles et aussi leurs différences immanentes qui appartiennent aux agendas de chaque particularité médiatique autonome. Ils se trouvent donc les uns à l'égard des autres dans une tension d'agendas<sup>196</sup>. A travers l'agenda les médias définissent le calendrier des événements, hiérarchisent les sujets à présenter, structurent l'information afin d'influencer la conscience publique et de sélectionner ce "à quoi il faut penser". Mais, le milieu neutre qui constitue l'opinion publique dans sa liaison avec les publics permet d'établir la différenciation dans les agendas. Grâce à la neutralité, par conséquent séparable, l'opinion publique s'ouvre à la différence et les médias assument la différenciation, en état de tension, présente dans les publics.

2) En effet, l'activité de l'agenda des médias devient opposé à l'activité de l'agenda des publics, puisque celle-ci veut introduire sa perception des événements, sa structuration de la réalité et ses priorités et intérêts dans le processus de la communication. Les publics sont formés, d'abord, par des groupes primaires et secondaires de discussions interindividuelles, puis par les acteurs sociaux et les dirigeants politiques qui se différencient entre ceux qui veulent intervenir activement sur le cours de décisions et les autres qui sont plutôt des assistants en tant que consommateurs des médias et se limitent à adhérer ou à contester l'agenda proposé par les médias. La tension entre l'agenda des médias et l'agenda des publics est due à l'opposition qui existe entre l'importance donnée par les médias à un problème et l'importance accordée par les publics. Il n'existe pas une corrélation directe entre la quantité d'attention accordée par les médias à un problème et une augmentation instantanée dans l'opinion dégagée par les sondages. En revanche, il est possible de constater que le degré de préoccupation et d'intérêt des citoyens exprimé à propos de certains sujets est lié au volume de couverture médiatique et d'information consacrée par les médias à ces mêmes sujets. Les médias en tant que sondeurs de l'opinion présentent l'impact de la représentation des événements sur la perception des publics comme un produit neutre, autrement dit comme un résultat qui rassemble le consensus de l'opinion

---

<sup>196</sup> Sur la théorie de l'agenda : W. Lippmann. *Public Opinion*. New York, Harcourt Brace Javanovich. 1992 ; N. Luhmann. *Öffentliche Meinung, Politische Planung : Aufsätze zur soziologie von politik und verwaltung*. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971.



publique.

3) La neutralisation attribuée à l'opinion publique est présentée comme la production d'un consensus social. La création de ce consensus exige la réduction de la différence des positions extrêmes entre les termes de la communication. La neutralité conduit l'opposition sur les sujets multiples qui concernent les dossiers socio-politiques, à se focaliser sur une seule question. Par conséquent, est renforcée l'expression d'un consensus visible unique de l'opinion publique, ce qui mène à la suppression progressive de toute autre opinion, créant ainsi une "spirale du silence"<sup>197</sup>. La personne qui constate que son opinion ne correspond pas à l'opinion présentée par les médias quitte l'espace public et se réfugie dans son espace privé ; autrement dit, seule la majorité détient la parole - l'opinion de la majorité - et les minoritaires se réfugient dans le silence à tel point que les individus qui n'expriment pas ouvertement leur opinion minoritaire, numériquement parlant peuvent devenir majoritaires. Le processus de la "spirale du silence" s'amplifie au cours du temps par la complicité des médias et de leurs journalistes à l'égard de l'opinion à diffuser. L'opinion publique est devenue un produit neutre en repos statique tombant dans l'immédiateté des médias et le principe de la négation en tant que force d'auto-différenciation n'est plus présente au sein de l'opinion. Mais, le produit de l'opinion qui est devenue un consensus indifférent et une "spirale du silence" neutre, peut donc être divisé ou séparé par le principe du jugement qui fait l'opinion publique.

4) Le processus de la communication a besoin de l'opinion publique en tant que médium neutre afin de produire un consensus minimal entre les médias et les publics en tant qu'extrêmes en tension. Cela correspond au premier processus de la communication, c'est-à-dire, l'unité consensuelle de l'opinion publique qui devient une neutralité indifférente. Mais, la séparation est le deuxième processus qui a la responsabilité d'établir la différenciation, selon le principe jugeant à l'intérieur même du neutre. Alors, investi de négativité, le produit de l'opinion publique est totalité en puissance d'auto-différenciation, non plus un simple

---

<sup>197</sup> Cf. la théorie de la *spirale du silence*: Elisabeth Noëlle-Neumann. *The Spiral of Silence, Public Opinion*. Chicago, Chicago University Press, 1984. La traduction française de cette théorie dans Hermès, n°4, 1989.

milieu de communication mais une neutralité qui manifeste l'opposition contradictoire du processus de l'opinion publique. Elle devient par là, dans son existence même, le moyen terme d'une nouvelle figure qui tombe en dehors du premier processus et relance le processus de communication à travers la différenciation ou l'opposition entre les médias et les publics. Ainsi, est niée aussi la "spirale du silence" qui mettait en repos ou maintenait figée une situation insoutenable qui légitimait une inadéquation au sein du processus de la communication. L'opinion est impatientée par le principe du jugement qui constitue sa contradiction viscérale en redeployant après chaque synthèse neutralisant le mouvement d'animation des journalistes au sein des médias et la force de base des acteurs sociaux - leaders et spectateurs - à l'intérieur des publics divers afin de déclencher le mouvement de la contradiction communicationnelle.

Le processus de la communication montre bien que les termes en question portent en eux l'exigence du produit neutre universel, autrement dit, le terme neutre - l'opinion publique - se donne sous deux processus complémentaires - les mouvements de neutralisation et de jugement - qui font que les médias soient réceptifs à l'action des publics et vice-versa. Nous sommes au-delà de la pure juxtaposition mécanique du modèle classique de la communication linéaire" comme suite d'événement, journaliste et public. Par rapport à cette vision mécanique, dont le procès laissait toujours les objets à leur extériorité relative, le modèle chimique de communication, pose déjà l'intégration et l'interdépendance syllogistique entre l'événement, le journaliste en tant qu'agent de liaison et le public comme acteur participant. Mais, ce modèle de communication ne dépasse pas le stade d'un simple enchaînement extérieur et immédiat où il faut toujours une action et une réaction nouvelles des médias et des publics autosubsistants pour que se produise à nouveau le procès de l'opinion. Bref, l'intégration des termes qui est l'âme du processus communicatif demeure à ce point marqué d'extériorité et de linéarité, ce que Hegel estime d'une certaine manière comparable au mécanisme. Par rapport à ces deux systèmes, la téléologie représentera au contraire la détermination de la subjectivité au sein de l'objectivité.

Le processus de communication entre les médias, les publics et l'opinion montre la finitude de l'objectivité de l'opinion publique et la nécessité de produire une médiation qui soit capable de sursumer l'immédiateté des médias et l'extériorité des publics. Prendre en charge cette tâche signifie résoudre la contradiction de l'opinion publique en tant que telle. Cela est le travail spéculatif que l'idée logique est en train de réaliser tout au long du *mouvement logique de l'opinion publique* en tant que développement communicatif médiatisé et médiatisant, c'est-à-dire comme idée de communication dialectique.

### 2.3.3 L'idée de communication dialectique

Toute la section de "l'objectivité" présente la réalisation du concept comme un mouvement vers l'extérieur et qui s'accompagne en même temps de son orientation vers l'intérieur. Ces deux déterminations constituent le processus d'autodétermination du concept. Le concept se définit comme l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, par conséquent le concept est l'idée. Celle-ci se présente donc comme le processus d'unification ultime du concept. L'idée, comme unité des deux est aussi le processus incessant de l'opposition entre le pour soi et l'en soi du concept. "L'idée n'est pas seulement l'unité du concept et de la réalité, elle n'est pas cette positivité simple et toujours égale à elle-même, cette platitude en repos qui évoquerait davantage l'absolu schellingien que le procès contradictoire du penser spéculatif. Elle est donc tout autant leur différence"<sup>198</sup>. Autrement dit, l'idée n'est pas l'accomplissement du concept au sens où il serait devenu une totalité achevée, close, fermée sur soi, mais un procès de totalisation intérieure par le mouvement infini véritable, c'est-à-dire que l'idée donne la signification authentique et concrète à la finitude des choses en montrant en elles la présence constante et intemporelle du logique comme l'automouvement de l'infini.

L'idée en tant qu'identité est le moment de l'immédiateté, mais elle est tout autant la différence médiatisée de la subjectivité et de l'objectivité. C'est ainsi que

---

<sup>198</sup> J. Biard. *op. cit.*, III, p. 352.

l'idée accède à sa vérité dans le processus, que n'est pas calme ou repos. "Loin donc que la contradiction s'évanouisse ou s'élimine avec l'idée, nous devons au contraire admettre et reconnaître que la tension du parcours logique s'accroît à proportion que la liberté s'y trouve engagée et déployée dans sa totalité et son infinité"<sup>199</sup>.

Le parcours de l'idée est en premier lieu, le développement de son immédiateté dans la vie comme rapport du vivant à soi-même par la médiation de son milieu ou le processus vital. Puis, l'idée se réfléchit dans soi et la vie se transforme en cet autre moment qui est celui du connaître et du vouloir, de l'idée du vrai et du bien. Enfin, l'idée absolue marque la réflexion achevée en soi-même et exprime la justification logique et fondatrice du discours logique que ce soit par rapport au discours phénoménologique ou vis-à-vis des sciences réelles: la *Philosophie de la Nature* et la *Philosophie de l'Esprit*. Ce dernier chapitre vise à réélaborer des éléments déjà rencontrés; des questions comme celle du commencement et de la progression y sont examinées et approfondies ; puis il traite du problème central de l'articulation entre l'immédiateté et la médiation. La médiation est le moment de la différenciation par laquelle la totalité abstraite du commencement pose ses propres conditions d'effectuation. Pour cela l'idée absolue n'est pas l'extinction de la médiation, mais elle "est essentiellement processus, parce que son identité n'est l'identité absolue et libre du concept que pour autant qu'elle est la négativité absolue et, par conséquent, est dialectique"<sup>200</sup>. La dialectique est le mouvement central de l'idée absolue. Présentons, maintenant la compréhension de la dialectique hégélienne comme elle est décrite dans le dernier chapitre de la Logique – l'idée absolue<sup>201</sup> - en laissant de côté le point de vue historique, parce qu'il nous entraînerait trop loin de notre sujet.

Le terme dialectique apparaît dans le contexte où le concept se révèle comme totalité concrète en soi. En tant que totalité le concept est plein de négativité, puisqu'il est en même temps lui-même et son autre. Les deux moments sont en relation mutuelle ou en rapport réciproque indissociable et par là ils sont

---

<sup>199</sup> *Id.*, p. 355.

<sup>200</sup> *Encycl*, I, § 215.

<sup>201</sup> SL, III, p. 375 sq.

la totalité et celle-ci les contient en son intérieur. C'est cette unité de la totalité concrète en soi qui constitue la nature de la dialectique, autrement dit, cette totalité est la contradiction dans la mesure où elle est composée d'elle-même et de l'autre. La totalité est en effet une unité dialectique encore qu'elle soit immédiate, car "le cercle de la méthode ne se parcourt donc qu'en seul sens, le sens absolument concret et vrai de la progression dialectique"<sup>202</sup>.

La médiation ou selon la forme, le moment dialectique, appelé aussi le moment "négativement-rationnel"<sup>203</sup>, met en place la structure binaire du contenu unique de la *Logique*, à savoir l'objet et le sujet. La structure ternaire ne se superpose pas à cette structure binaire mais elle s'imbrique en elle en la complétant<sup>204</sup>. En effet, il ne s'agit pas de trois termes juxtaposés, mais c'est le caractère contradictoire du schème binaire avec la double présupposition de la structure réflexive qui détermine son explicitation en ternarité. En vérité il s'agit d'un procès à quatre moments qui enchaîne l'un à l'autre l'immédiat premier, le médiatisé, le médiatisant, enfin de l'immédiat devenu. "De l'unité à la quadruplicité, et de celle-ci à celle-là, s'impose donc cette totalité en mouvement, cette totalité réflexive que nous avons dite. Elle s'exprime au travers d'un procès en ressource de lui-même, par la fluidité de ces schèmes binaire, ternaire et quaternaire en corrélation logique"<sup>205</sup>.

La médiation est donc composée intérieurement de deux moments : le médiatisé et le médiatisant. Le médiatisé est le négatif qui doit disparaître afin que lui-même se révèle en même temps comme médiatisant.

a) Le médiatisé: "Tenir-fermement le positif dans son négatif" ou le "négativement-rationnel"<sup>206</sup>

<sup>202</sup> B. Bourgeois. *Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel*, in *Revue Internationale de Philosophie*. n° 139-140, France, PUF, 1982, p. 171.

<sup>203</sup> La dialectique est le moment négatif en tant que "progresser" immanent. "Le moment dialectique est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées. La dialectique [...] est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique, et il est le principe par lequel seule une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini". *Encycl*, I, § 81.

<sup>204</sup> Cf. S. Opiela. *op. cit.*, p. 284.

<sup>205</sup> Labamère-Jarczyk. *SL*, III, présentation, p. 14.

<sup>206</sup> "Lorsqu'à l'avenir il sera question de négativité ou de nature négative, il faut entendre par là,

Dans le "commencement" le premier moment est l'universel comme totalité conceptuelle immédiate. Mais cet universel se différencie, se particularise et se développe. L'immédiat se trouve ainsi médiatisé, posé comme quelque chose d'autre à quoi il se rapporte et dans quoi il se réfléchit. L'immédiat et la médiation sont de la sorte dans une unité en soi comme analytico-synthétique. "Cette progression est tout aussi bien analytique, en tant que par la dialectique immanent est seulement posé ce qui est contenu dans le concept immédiat, - que synthétique, parce que dans ce concept cette différence n'était pas encore posée"<sup>207</sup>. Ce rapport réciproque entre les moments n'est pas encore opposé véritablement dans une contradiction interne, mais ils sont en mouvement. L'un passe dans l'autre immédiatement et lorsque s'instaure la médiation ils s'opposent et alors se révèle la dialectique proprement dite, puisque les moments divers deviennent opposés et puis contradictoires. "C'est le penser de la contradiction qui est le moment essentiel du concept"<sup>208</sup>. L'universalité immédiate du concept apparaît comme le singulier, ainsi le singulier est le négatif du positif ou encore il est la négation de l'universel immédiat. Le négatif contient l'universalité immédiate comme niée. Cela est donc, maintenant, le médiatisé. Il contient dans soi le positif, il est l'unité du positif et du négatif, donc la contradiction. Cette unité simple peut être exprimée par des propositions dans lesquelles l'immédiat est le sujet tandis que le médiatisé est son prédicat : le fini est infini, le un est multiple, le singulier est universel. La relation du médiatisé à l'immédiat n'y apparaît pas pleinement sous la forme du jugement que présentent ces propositions, car la forme du jugement positif laisse au sujet une subsistance indépendante et le médiatisé apparaît simplement sous sa détermination immédiate.

Le médiatisé est la contradiction, car elle articule la relation entre le positif et le négatif, l'immédiat et le médiat, le sujet et le prédicat constituant le moment réflexif du penser comme le moment par excellence de la contradiction. Dans

---

non pas cette négation première, la limite, la borne ou le manque, mais essentiellement la négation de l'être-autre, négation qui, comme telle, est rapport à soi-même". *SL*, I, p. 113. "Toute la logique montre cette unité duelle du positif et du négatif, de l'immédiat et du médiatisé, de l'objectif et du subjectif". J. Biard. *op. cit.*, III, p. 493.

<sup>207</sup> *Encycl*, I, § 239.

<sup>208</sup> *SL*, III, p. 381.

cette scission du négatif en médiatisé et en médiatisant, se joue le sens de tout le procès spéculatif.

b) Le médiatisant : "Le négatif du négatif" ou le "positivement-rationnel"<sup>209</sup>

Le négatif en tant que médiatisé n'est pas une détermination simple et figée, c'est une unité processuelle qui agit, produit et se traduit dans le médiatisant et ceci constitue le deuxième moment de la dialectique où se révèle sa pleine vérité. Le médiatisant s'affirme dans l'acte de sursumer son autre et ainsi la médiation s'accomplit "comme la négativité absolue, le moment négatif de la médiation absolue est l'unité qui est la subjectivité et [l']âme"<sup>210</sup>. Le médiatisé est l'autre en lui-même, puisqu'il contient son propre autre en soi, il est la contradiction, autrement dit, le médiatisé a en lui-même le négatif du positif comme unité contradictoire. Puis le médiatisant sursume sa propre négativité - "la négation de la négation" - et ainsi il apparaît comme négation absolue en restituant l'unité immédiate, maintenant en tant que résultat positif, c'est-à-dire l'immédiateté devenue comme l'universalité médiatisée. "Le second négatif, le négatif du négatif, auquel nous [sommes] parvenus, est ce sursumer de la contradiction, est pourtant aussi peu que la contradiction un faire d'une réflexion extérieure, mais le moment le plus intime, le plus objectif, de la vie et de [l']esprit, par quoi il y a un sujet, [une] personne, [quelque chose de] libre"<sup>211</sup>.

La première universalité immédiate sursumée se maintient dans le moment dialectique comme le médiatisé et le médiatisant. Le médiatisé est la négation du positif et sous cette forme il est la première négation de l'universel immédiat qu'est l'être pur. En tant que médiatisant la négation se tourne contre la première négation ou le médiatisé et il est la négation de la négation en accomplissant la médiation pleinement. "Le préjugé-fondamental [...] est que la dialectique aurait seulement un résultat négatif"<sup>212</sup>, mais, le résultat c'est l'universel rétabli

<sup>209</sup> Cf. *Encycl*, I, § 82 ; "Le négatif ou la différence est de cette manière compté comme une dualité. - Le troisième ou le quatrième est de façon générale l'unité du premier et [du] deuxième moment, de l'immédiat et du médiatisé". *SL*, III, p. 383. "A nouveau s'affirme donc le caractère tout à fait fondamental de ce que nous avons appelé le "système binaire", articulation du sujet à lui-même en sa dimension d'objectivité". *SL*, III, note 57, p. 383.

<sup>210</sup> *SL*, III, p. 383.

<sup>211</sup> *SL*, III, p. 382.

<sup>212</sup> *SL*, IU, p. 378. "Ce qui caractérise la dialectique supérieure du concept, c'est qu'elle ne se borne pas à produire une détermination comme une simple limitation ou un contraire, mais qu'à partir de

positivement comme l'unité qui s'est dégagée de l'auto-mouvement du contenu. Bref, cette unité restituée "est l'immédiat, mais par sursomption de la médiation, le simple par sursumer de la différence, le positif par sursumer du négatif, le concept qui se réalise par l'être-autre, et, par sursumer de cette réalité, [a] coïncidé avec soi et a établi sa réalité absolue, son rapport simple à soi. Ce résultat est par conséquent la vérité. Il est tout aussi bien immédiateté que médiation"<sup>213</sup>. Le résultat n'est pas en terme en repos, mais il est une unité en mouvement et se médiatisant avec soi même, car le concept n'a pas cessé d'être. La "résolution" d'une contradiction exige toujours l'affirmation concomitante de l'unité et de la différence. "Le spéculatif ou positivement-rationnel appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'affirmatif qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose]"<sup>214</sup>.

Le concept qui a passé par la médiation est le résultat ou l'universel posé comme totalité de ses moments. Dans le moment dialectique la méthode a révélé ses deux côtés: l'analytique et le synthétique. Le premier apparaît comme la détermination du médiatisé et le second comme le médiatisant. Le médiatisé réfléchi dans lui-même se pose comme la négation de sa négation - le médiatisant - et ainsi il est la médiation absolue. Celle-ci est le mouvement ou la méthode analytico-synthétique. La médiation absolue du point de vue de la connaissance de ce même mouvement de la médiation, est autant objective que subjective. Le développement et la sursomption de la contradiction sont un procès pleinement immanent à l'objectivité, où ils manifestent la subjectivité du concept dans son libre développement en se communiquant comme idée dialectique.

Le *mouvement logique de l'opinion publique* présenté en tant que *contradiction* au long de ce parcours dialectique démontre que l'idée se détermine ou se communique de manière active, productive, bref effective. L'idée de communication dialectique révèle la méthode propre de l'opinion pour se

---

cette détermination, elle engendre et appréhende le contenu et le résultat positif. C'est par là seulement qu'elle est développement et progression immanente". *PhD*, § 31, Rem.

<sup>213</sup> SL, III, p. 384.

<sup>214</sup> *Encycl*, I, § 82.



communiquer publiquement. Autrement dit, dans ce processus communicatif ce qui se manifeste est le médiatisé et le médiatisant comme le cœur du développement de l'opinion publique elle-même. "Cette existence est la contradiction d'elle-même - [de l'opinion publique] - présente-là", affirme Hegel, pour dire que la contradiction ou le médiatisé c'est la différence présente dans l'espace public comme âme dialectique se déterminant en "opinion, jugement et conseil"<sup>215</sup>.

D'abord, l'idée de communication se détermine sous la forme "d'opinion" - le devenir de l'intuition, de la conscience culturelle et du connaître immédiat des affaires publiques - en passant par le contenu culturel de l'être immédiat. L'universel du bon sens se médiatise dans la particularité quantitative en se médiatisant comme relation autonome des publics - cf. 2.1. Puis, sous la forme "de jugement" - l'intelligence se représente de façon réflexive le rapport d'un singulier avec un universel - le mouvement contradictoire se réfléchit dans le contenu communautaire. L'effectivité substantielle se médiatise dans le phénomène particulier des groupes d'intérêts en se médiatisant dans les organisations socio-politiques - cf. 2.2. Enfin, sous la forme de "conseil" - la pensée conçoit le processus subjectif des réunions, des assemblées, et des décisions objectives rationnelles - la contradiction se développe dans le contenu communicatif lui-même. L'idée de communication s'auto-différencie comme jugement subjectif en se médiatisant objectivement par des médias et des publics en tant que processus de l'opinion publique - cf. 2.3.

C'est ainsi que progresse l'idée de communication dialectique de l'opinion publique. Mais, "étant donné qu'elle [l'opinion publique] n'a pas dans elle le critère de la distinction ni la capacité d'élever dans soi le côté substantiel au savoir déterminé"<sup>216</sup> que faut-il faire pour aboutir à un résultat positif ou à la vérité de l'opinion publique ? Tout le problème c'est l'immédiateté et l'extérioration concrète de l'opinion. En ce qui concerne l'immédiateté "en tant que dans elle vérité et erreur sans fin sont immédiatement réunies" il est nécessaire que

---

<sup>215</sup> "Urteilen, Meinen und Raten", *Phd*, § 316. Nous avons inversé la traduction pour rendre logique le cours formel du développement de l'intelligence en direction du connaître. Cf. *Encycl*, III, Add. § 445, p. 544-545.

<sup>216</sup> *Phd*, §318.

l'opinion se médiatise ; et par rapport à l'extériorisation - celle-ci relève de l'indifférence - il faut que l'opinion devienne extériorité, car c'est seulement l'extériorisation qui pose la différence en état d'opposition pour déclencher le processus spéculatif. En effet, les deux catégories, "médiation" et "extériorité" misent sur la forme d'expression du contenu de l'opinion, puisque l'immédiateté de l'opinion risque de faire perdre le "véritablement sérieux" de son contenu substantiel. C'est pour cela que "le critère de la distinction" et la "capacité d'élever le substantiel au savoir" exigent que l'opinion sursumme son "extériorisation immédiate" afin d'accéder à la vérité. La médiation de "l'extériorisation immédiate" exige comme condition formelle première, dit Hegel, l'*indépendance vis-à-vis* de l'opinion immédiate ; autrement dit, l'indépendance c'est l'autonomie comme comportement de différenciation. Ainsi, l'opposition des termes positif et négatif de la contradiction affirme l'autonomie ou l'indépendance - en langage phénoménologique il s'agit de l'autostance de l'autoconscience<sup>217</sup> - par rapport à la manifestation positive immédiate de l'opinion pour la faire entrer dans le procès de médiation logique et socio-politique. Or, toute notre exposition a fait l'effort de démontrer le mouvement logique nécessaire que l'opinion publique réalise pour aboutir à se médiatiser afin de devenir médiatisant ou donnant un résultat vrai. Reste maintenant la tâche de démontrer la médiation politique de l'opinion publique. Car l'idée de communication dialectique libère le politique afin qu'il accomplisse le parcours qui amène au royaume de la liberté d'opinion médiatisée<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> Cf. *PdE*, p. 216.

<sup>218</sup> Que la *Science de la Logique* s'épanouisse ainsi dans la diction de la liberté la plus concrète qui soit, tel est l'essentiel de cette philosophie. Il a fallu bien des approches pour toucher à ce fond dernier et à la promesse de novation dont il est porteur. Il se pourrait que cette intuition soit encore devant nous et que son explicitation occupe la meilleure part des efforts de pensée au cours du siècle prochain". Jarczyk-Labarrière. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France* Paris, Albin Michel, 1996, p. 36.

### 3. LA MÉDIATION POLITIQUE DE LA LIBERTÉ D'OPINION

Au XVIII<sup>e</sup> siècle la sphère publique bourgeoise a conscience du rôle qu'elle joue dans le scénario politico-économique en train de se développer. C'est dans l'opinion publique que cette conscience va trouver son expression et son affirmation historique. Nous ne traiterons pas de l'histoire du "sens commun" ni du lien entre "l'opinion générale" et le rapport de l'opinion publique avec de "consensus omnium". Notre propos est de survoler brièvement l'histoire du phénomène de l'opinion publique, avant d'analyser ce même concept à partir de la *Philosophie du Droit* de Hegel.

Le mot "opinion" transcrit en français ou en anglais le terme latin "opinio", qui signifie tout simplement un jugement incertain et incomplet. La pensée philosophique de ce mot opinion - depuis la "doxa" de Platon jusqu'au "das Meinen" de Hegel - conserve ce sens qu'en donne l'usage commun. L'autre sens d'opinion est celui de bruit populaire où la rumeur publique nous renvoie à l'opinion des autres : réputation, renommée ou considération. Ces deux sens d'opinion ont des points communs : le premier désigne une idée non établie qui exige des preuves pour être reconnue vraie et le deuxième la renommée auprès de la foule qui, au fond, est douteuse et donc n'est pas pleinement vraie.

L'évolution du concept d'opinion à celui d'opinion publique comme elle est comprise à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle - la capacité d'émettre des jugements publics et de peser sur les décisions - n'apparaît pas clairement. Il existe une opposition<sup>1</sup> entre l'opinion publique qui revendique une rationalité critique et les deux sens originels : la pure et simple opinion et la renommée qui est l'écho des opinions.

Hobbes identifie la conscience à l'opinion. En outre, pour lui, la conscience et la conscience morale sont une seule et même chose. Ainsi s'opère un rapprochement entre conscience, conscience morale et opinion. Dans *Leviathan* - 1651 -, Hobbes élabore un concept d'État fondé sur la seule autorité du prince. Celui-ci gouverne indépendamment des convictions ou des opinions de ses subordonnés. Ils sont exclus du domaine public de l'appareil d'État et leurs

---

<sup>1</sup> Sur l'opposition paradigmatique entre public et privé voir 1.1.2, lettre b, Remarque.

opinions n'ont aucune influence sur le plan politique. Hobbes est influencé par l'expérience des guerres de religion. Pour lui la confession religieuse est une affaire d'ordre privé, une conviction personnelle, dont l'État n'a pas à tenir compte. La religion, comme la propriété, devient une chose privée. La conscience morale elle-même devient une opinion. Une "chaîne d'opinions" part de la foi et aboutit au jugement. Tous les actes de foi, de jugement et de pensée sont réduits à la même sphère de l'opinion.

De son côté, dans *l'Essai sur l'entendement Humain*, Locke défend la catégorie "law of opinion" et la situe au même plan que les lois divines et les lois d'État. La "law of opinion" est l'arbitre des vices et des vertus. L'opinion ne signifie plus ici l'état d'incertitude ou de pur et simple avis, comme le postulait le sens traditionnel d'une apparence superficielle et trompeuse. En revanche, la "law of opinion" en tant que mesure des vices et des vertus est appelée "philosophical law". L'opinion désigne alors le tissu informel des idées telles qu'elles sont en usage dans le peuple. Et, dans ce sens, celles-ci exercent un contrôle indirect sur la société plus efficace que celui de la censure institutionnelle qu'elle soit assortie de sanctions religieuses ou administratives. La "loi d'opinion" est appelée aussi "law of private censure". Cette loi suppose qu'est déjà atteint le moment où l'opinion devient une prise de conscience sur le fond d'une morale sécularisée et d'une confession devenue une chose privée. La "law of opinion" n'a pas encore le sens d'opinion publique. L'opinion ne résulte pas de discussions publiques et elle n'a pas d'effet sur les lois de l'État. Elle se fonde plutôt sur le consensus de personnes privées. L'opinion, ici, ne présuppose pas la culture et la propriété - deux caractéristiques de la société de marché bourgeoise -, comme le comportera l'opinion publique. Participer à l'opinion tout court n'exige pas un usage public de la raison, mais simplement l'expression des habitudes de pensée. L'opinion publique, s'y opposera ensuite directement en les dénonçant comme étant des préjugés.

Pierre Bayle - l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* - qui est contemporain de Locke, appelle la "law of opinion" "régime de la critique". Pour lui, la raison reste un phénomène secondaire sur la scène publique, car elle se restreint au domaine intime. Comme la conscience pour Hobbes, la critique, chez

Bayle, est une affaire privée, sans effet sur le pouvoir d'État. Les Encyclopédistes reprennent le concept d'opinion au sens polémique d'un état d'esprit caractérisé par l'incertitude et la vacuité. Quant à J.-J. Rousseau il parle dans son *Discours sur les Sciences et les Arts* de l'opinion publique. Il utilise la nouvelle expression, mais il lui conserve son sens ancien.

Chez les anglais, l'évolution du concept d'opinion à opinion publique passe par le concept de "public spirit". Le "public spirit" a, d'abord, le sens d'une disposition subjective, propre à l'individu pris en particulier, puis Stelle donne à l'expression un sens nouveau en accentuant la dimension objective, d'esprit du temps et d'opinion générale ou publique. L'*Oxford Dictionary* donne en 1871 la première occurrence de la catégorie opinion publique en reprenant ce que Burke appelait opinion générale.

Rousseau et les Encyclopédistes en France identifient opinion publique et opinion populaire, telle qu'elle s'exprime à travers la tradition et le bon sens. Pour les Physiocrates l'opinion publique est comme l'émanation du public éclairé. Ils représentent le public qui fait un usage politique de sa raison et ils sont les premiers à défendre l'autonomie législative de la société civile par rapport aux interventions de l'État, sans mettre en cause le régime absolutiste. Pour eux l'opinion publique est le résultat éclairé de la réflexion publique, effectuée en commun, sur l'ordre social. Elle ne gouverne pas, mais le despote éclairé écoute ses vues. Les Physiocrates ne conçoivent pas, hors du régime établi, le rôle du public qui fait un usage politique de sa raison. La fonction critique de l'opinion publique reste séparée de son rôle législatif et cela provoque l'isolement de la société par rapport à l'État, en France. En même temps, cette conception de l'opinion développe l'idée d'une sphère publique politiquement orientée. Les anglais, en revanche, à la même époque à travers le "public spirit" obligent le législateur à se justifier dans l'exercice de sa fonction.

Rousseau élabore la théorie de l'autodétermination démocratique du public à travers le concept de la "volonté générale" ; celle-ci est liée à l'opinion publique qui est assimilée à une opinion irréfléchie et spontanée, telle qu'elle est publiée. Il veut réinstaller l'ordre naturel au sein de la société. L'inégalité et la servitude sont les conséquences de la corruption de l'état de nature qui provoque la coupure de

l'individu en homme et citoyen. L'origine de l'aliénation est due au progrès de la civilisation. Le *Contrat social* est la solution, car en lui chacun soumet à la communauté sa personne, ses biens et tous ses droits afin de pouvoir avoir part aux droits ainsi qu'aux devoirs de tous, à travers la médiation de la volonté générale. Le pacte social présuppose la transmission de la propriété et l'homme se fonde dans le citoyen. La propriété est à la fois privée et publique, dans la mesure où le sujet participe à la volonté générale. Celle-ci est la garantie d'un état de nature réinstauré dans l'état de la société, comme une sorte d'instinct humain, au sein de l'état de nature. Montesquieu dit que l'esprit de la Constitution est gravé dans le marbre. Rousseau, en revanche, affirme dans le *Contrat Social* que l'esprit de la Constitution est ancré dans le cœur des citoyens, autrement dit dans les mœurs, les coutumes et surtout dans l'opinion. La volonté générale réside dans un consensus des cœurs bien plus que dans des arguments et la société la mieux gouvernée est celle où les lois correspondent aux opinions. Face à l'opinion comprise comme l'opinion du public éclairé, médiatisée par la presse et les discussions des salons, Rousseau reste fidèle à l'opinion qui émane des mœurs simples et des cœurs naturellement bons, ce qui est conforme au *Discours* de 1750.

Même si on considère l'aspect naturel de l'opinion, celle-ci nécessite d'être dirigée par le censeur qui supervise la convention. L'opinion publique est une espèce de loi dont le censeur est le ministre, dit Rousseau. Le censeur se fait le représentant de l'opinion quand il doit exercer son contrôle sur la société. L'opinion a, selon lui, une fonction réduite dans l'élaboration des lois ; en ce sens l'opinion, ici, est différente de la "law of opinion" chez Locke. Le législateur se trouve face à une opinion qui est souveraine et en même temps précaire et sans moyens. Le législateur ne peut employer ni la force ni la discussion publique. Il doit recourir à l'autorité d'une influence indirecte. Selon Habermas <sup>2</sup>, la démocratie rousseauiste fondée sur l'opinion non publique suppose l'exercice de la force et les manipulations que cela entraîne.

---

<sup>2</sup> J. Habermas. *op.cit.*, p. 108.

Une question se pose : pourquoi Rousseau identifie-t-il la volonté générale et souveraine à l'opinion publique? C'est que, pour lui dans une démocratie directe, le souverain doit être présent de façon réelle. La volonté générale est le "corpus mysticum" identique au "corpus physicum" qui est représenté par l'ensemble du peuple. Nous retrouvons ici l'image de la cité grecque avec l'idée d'un plébiscite permanent où c'est le peuple rassemblé sur l'agora ou la place publique qui est le fondement de la Constitution. L'opinion publique pour Rousseau est le fait des citoyens de se trouver dans une assemblée, et d'en procéder seulement par acclamation, sans l'usage de leur raison. La raison qui caractérise un public éclairé lui fait donc défaut.

Tandis que les Physiocrates préconisent l'absolutisme où la sphère publique garde une réelle efficacité critique, Rousseau veut une démocratie d'où serait exclue la discussion publique. Pourtant les deux pensées s'autoproclament défenseurs de l'opinion publique. Cette expression trouve son illustration dans la France pré-révolutionnaire. La Révolution, quant à elle confond les deux fonctions de l'opinion publique en séparant son rôle critique de son rôle législateur.

A la même époque en Angleterre, Jeremy Bentham rédigeait à la demande de la Constituante un texte qui, pour la première fois, exposait le lien entre l'opinion publique et le principe de la publicité des débats. La publicité des débats parlementaires assure au public la possibilité de les surveiller et de les critiquer. L'opinion publique a besoin, pour sa part, de la publicité des débats pour s'instruire. Pour Bentham, les débats parlementaires publics sont seulement une partie des débats publics en général. La publicité, à l'intérieur comme à l'extérieur du Parlement, peut assurer la continuité de l'usage public d'une raison politiquement orientée. En Angleterre, les progrès de la publicité ont évolué en violant les lois. C'est pour cela que Bentham parle du "régime of publicity" comme d'une chose très imparfaite et tolérée seulement depuis peu.

C'est Guizot qui a donné la première définition classique du "règne de l'opinion publique" : "C'est [de plus] le caractère du système qui n'admet nulle part la légitimité du pouvoir absolu que d'obliger tous les citoyens à chercher sans cesse, et dans chaque occasion, la vérité, la raison, la justice, qui doivent régler le

pouvoir de fait. C'est ce que fait le système représentatif : 1. par la discussion qui oblige les pouvoirs à chercher en commun la vérité ; 2. par la publicité qui met les pouvoirs occupés à cette recherche sous les yeux des citoyens ; 3. par la liberté de la presse qui provoque les citoyens eux-mêmes à chercher la vérité et à la dire au pouvoir"<sup>3</sup>.

En Allemagne c'est au début des années 1790, que Friedrich Georg Forster a introduit le concept d'opinion publique sous le terme "öffentliche Meinung". Forster affirme que l'opinion publique a tout d'abord atteint sa forme achevée en Angleterre et en France avant d'être importée en Allemagne: "Nous comptons déjà 7 000 écrivains, et, outre qu'il n'existe aucun esprit général en Allemagne, il n'y a pas davantage ici d'opinion publique. Ces expressions mêmes sont si nouvelles pour nous, nous sont si étrangères, que chacun a besoin qu'on lui en donne la définition et qu'on les lui explique, alors qu'aucun Anglais n'hésitera sur le sens de "public spirit", pas plus qu'un Français ne risque de mal comprendre son compatriote lorsqu'il est question d'opinion publique"<sup>4</sup>. Cinq ans après les remarques de Forster, Wieland consacre l'une de ses "Gesprache unter vier Augen" précisément à l'opinion publique<sup>5</sup>. Pour lui l'opinion publique émane tout d'abord des gens instruits et se répand parmi les classes lorsqu'elles agissent en masse. Il existe chez Wieland certains traits rousseauistes, dont le romantisme politique s'emparera afin d'identifier l'opinion publique à l'esprit du peuple - "Volksgeist". Malgré cela, Wieland reste fidèle à la tradition élitiste de l'*Aufklärung* allemande et l'opinion publique se borne à dénoncer devant le forum de la raison publique quelques secrets de cabinet <sup>6</sup>.

La présentation de l'histoire du concept d'opinion publique nous montre tout d'abord que l'opinion est une idée encore non vérifiée ou à qui fait défaut une preuve fondée. L'opinion en tant que renommée ou rumeur publique désigne l'avis de la foule par rapport à quelqu'un ou sur quelque chose. Au XVIII<sup>e</sup> siècle est née

<sup>3</sup> G. Guizot. *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*. Bruxelles, 1851, t.II, p. 10 sq. Cité d'après J. Habermas. *op.cit.*, p. 111.

<sup>4</sup> G. Forster. *Samtliche Schriften. "Über öffentliche Meinung"*. Gervinius ed., Leipzig, 1843, v. 2, p. 249. Cité d'après J. Habermas, *op.cit.*, p. 111.

<sup>5</sup> C. M. Wieland. *Samtliche Werke*. Leipzig, t. 32, p. 191-218. Cité d'après J. Habermas, *op.cit.*, p. 111.

<sup>6</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 99-112.



une autre conception de l'opinion publique qui se veut critique et revendique la capacité de porter des jugements. Le débat pour définir le phénomène d'opinion publique avait déjà commencé avec Hobbes, qui lui accorde un rôle mineur dans la prise de décision du prince. Locke, de son côté, donne une importance extraordinaire à l'opinion - la "law of opinion" -, à tel point qu'il l'appelle loi, en ce sens que l'opinion exerce une fonction de contrôle social et surtout moral.

Mais, ici, on ne traite pas encore expressément de l'opinion publique en tant que résultat de la discussion publique. Rousseau use de l'expression "opinion publique" en l'identifiant avec son concept clef de "volonté générale". Celle-ci est l'opinion publique en tant que surgie des mœurs, des habitudes et des sentiments du cœur des citoyens et non des discussions publiques. L'opinion publique a pour fonction de plébisciter le législateur et non d'être une instance critique du pouvoir. En revanche les Physiocrates conçoivent une opinion plus critique. De toute façon, avant la Révolution Française persiste en France un conflit par rapport à la fonction de l'opinion publique: doit-elle être critique en relation au pouvoir? Quelle est son influence dans l'élaborations des lois? Ou bien est-elle la simple caisse de résonance des coutumes populaires et des opinions de la multitude?

Jeremy Bentham, en Angleterre montre la liaison de l'opinion publique avec la publicité, autrement dit la publicité des débats parlementaires constitue un des moyens pour le public d'être critique et vigilant vis à vis du pouvoir. Pour Kant le principe de la publicité est un élément médiateur entre la politique et la morale, c'est-à-dire que l'opinion publique doit rationaliser la politique au nom de la morale.

Enfin, est avec Hegel que l'opinion publique est comprise comme la dialectique de la publicité. Mieux encore, l'opinion publique est la contradiction située au cœur de la vie éthique, mais se déterminent dès les moments les plus abstraits pour aboutir à un résultat concret, qui deviendra organique à l'intérieur du concept d'État. Hegel va se démarquer de toutes les conceptions d'opinion publique antérieures et en même temps intégrer tous les acquis de la pensée antérieure afin de les mettre en tension dialectique selon son originalité conceptuelle.

La théorie hégélienne montre que l'opinion publique est un phénomène placé à l'intérieur de sa théorie politique. Or, la pensée libérale dépolitise le phénomène d'opinion publique dans une éthique de la discussion<sup>7</sup>. L'utilisation du phénomène dépolitisé de l'opinion publique par le gouvernement libéral comme instrument de domination politique et comme un critère pour gouverner un peuple nous amène à poser ce problème: La dissolution du phénomène de l'opinion publique dans une "éthique libérale de la discussion" qui possède un contenu spécifique permet-elle d'accéder à la vérité du politique?

La théorie politique hégélienne développée dans la *Philosophie du Droit* établit un lien logique entre l'opinion publique et les déterminations fondamentales de la *Philosophie du Droit* elle-même: la personne, le sujet et le bourgeois citoyen. Or, l'opinion publique selon Hegel contient ces déterminations comme la justification de l'opinion publique elle-même: a) la liberté formelle d'opiner est la détermination de la personne du droit abstrait, en tant qu'immédiateté de la volonté libre, qui se sait absolument libre, comme une particularité abstraite qui contient l'opposition du fini et de l'infini en elle-même; b) la liberté subjective d'opiner est le sujet de la moralité qui se réfléchit en soi dans son intériorité en tenant comme son fondement le principe de l'autodétermination de la volonté, qui fait que l'homme est maître de soi-même et responsable en soi-même de ses actes; c) la liberté publique d'opiner se traduit chez le bourgeois citoyen de la vie éthique qui s'exprime et manifeste son jugement, sa pensée ou son opinion sur les affaires publiques.

Commençons par développer les déterminations de l'opinion publique à partir de son moment formel, en passant par la liberté subjective et en finissant par la liberté publique d'opiner.

---

<sup>7</sup> Jean-François Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992, p. 118-124.

### 3.1 La liberté formelle d'opiner

Hegel définit l'opinion publique tout d'abord comme la "liberté formelle"<sup>8</sup> d'avoir le droit d'opiner. Dans l'introduction à la *Philosophie du Droit*, il affirme que la volonté a pour substance la liberté et c'est pour cela que le droit est le royaume de la liberté effectuée. La première manifestation de la liberté de la volonté est la volonté naturelle ou immédiate et la deuxième se donne sous la forme du libre arbitre.

Le libre arbitre comporte deux aspects : la volonté d'une part en tant que réflexion libre est capable de s'abstraire de tout et d'autre part elle est dépendante d'un contenu ou d'une matière qui peuvent être intérieurs ou extérieurs. Le libre arbitre est la contingence parce que son contenu qui est nécessaire en soi comme but, reste une possibilité par rapport à la réflexion. La réflexion, l'universalité formelle et l'unité de l'autoconscience constituent la certitude abstraite de la liberté, sans être encore la vérité de la liberté, parce que la réflexion ne se prend pas encore comme but ni comme contenu. La réflexion de la volonté se restreint à son côté subjectif et ne se détermine pas dans l'objet, et pour cette raison le contenu de cette autodétermination reste quelque chose de fini. "Le libre arbitre n'est pas la volonté dans sa vérité, au contraire, il est la volonté dans sa contradiction"<sup>9</sup>. Seul l'élément formel de l'autodétermination est présent dans le libre arbitre.

La liberté formelle de l'acte d'opiner est cette possibilité de choisir et de se déterminer selon le libre arbitre. Le choix réside dans l'indétermination du Je et dans la détermination d'un contenu. La volonté peut se décider à émettre une opinion et tout de suite l'abandonner. Elle a la possibilité d'opiner indéfiniment, parce que le contenu est différent de la forme. C'est l'opposition incluse dans le libre arbitre qui se manifeste comme la dialectique des pulsions. La satisfaction des unes entraîne la subordination ou l'abandon de la satisfaction des autres et ainsi de suite<sup>10</sup>. L'opinion s'identifie au libre arbitre qui contient la diversité des pulsions en

---

<sup>8</sup> Cf. *PhD*, § 316.

<sup>9</sup> *PhD*, § 15, Rem.

<sup>10</sup> *PhD*, § 15-17.

sa liberté formelle. De même qu'existe la pulsion qui cherche le plaisir de la satisfaction naturelle, de même existe aussi la pulsion qui cherche le plaisir de la satisfaction d'opiner. L'homme est attiré par le plaisir de satisfaire le libre arbitre d'opiner. C'est la passion de l'opinion qui muet les individus dans l'exercice de la liberté formelle. La liberté de la volonté en son aspect arbitraire exprime l'opinion, car l'opinion peut être formelle ou elle peut dépendre d'un contenu intérieur ou extérieur. De toute façon, la personne fait l'usage de son libre arbitre et, dans ce sens, elle a le droit d'opiner.

L'entendement de la volonté ou le libre arbitre est ce que les hommes d'habitude appellent liberté. On dit souvent que la liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on veut. Le libre arbitre est cette séparation entre la libre réflexion de la conscience qui fait abstraction de tout contenu et en même temps elle est dépendante d'un contenu donné - intérieur ou extérieur - et sur lequel elle n'a pas de prise. Le libre arbitre est une liberté formelle, car il est un acte de la volonté qui demeure chez soi. C'est la réflexion de la conscience en soi-même sans contenu, mais qui en même temps dépend d'un contenu. C'est un acte libre de toute détermination, qui reste limité par un contenu qui lui est imposé. Là se trouve la contradiction de l'entendement de la volonté : la pure forme en opposition avec le contenu. Or, l'acte d'opiner porte en lui-même l'opposition du libre arbitre de l'entendement de la volonté: l'individu est placé entre la volonté naturelle et la volonté substantielle. L'entendement de la volonté est le libre arbitre qui contient la liberté formelle et la liberté substantielle. Ainsi l'opinion en tant que liberté formelle englobe en soi-même le libre arbitre : l'individu est libre d'opiner sur tout ce qu'il souhaite en opinant sur le contenu universel à partir de sa particularité formelle.

Hegel caractérise l'opinion publique comme la liberté formelle en la rapprochant du concept de l'entendement de la volonté en sachant que celle-ci est la manifestation de la contradiction du libre arbitre. Or, le libre arbitre ou l'entendement de la volonté en sa liberté formelle a le droit de juger ou d'opiner en tant que prérogative de la personne.

### 3.1.1 Le droit de la personne à opiner

La première figure de la *Philosophie du Droit* est le "droit abstrait". Cette figure exprime une immédiateté produite par un mouvement d'effectivité qui est immédiatement libre. La volonté libre en et pour soi se trouve déterminée dans l'immédiateté, autrement dit, la volonté se détermine librement par rapport à un contenu donné. La volonté présente un comportement négatif par rapport au réel et dans ce sens elle est libre. L'homme est une volonté qui est agent et sujet du monde à tel point qu'il reconnaît le monde comme le résultat de sa liberté. Le travail qui consiste à produire une nouvelle objectivité passe par le processus d'intériorisation de l'immédiateté donnée à travers l'action de la volonté. Le contenu premier de la volonté se situe encore à l'extérieur et l'individu grâce à son action se détermine comme une "personne" de droit à l'égard des autres individus. L'individu est une personne par le rapport qu'il maintient avec le monde et parce qu'il est en même temps reconnu par autrui en un rapport juridique.

La personne apparaît dans le monde moderne comme constituée par une multiplicité d'échanges. Par exemple les objets du commerce sont produits pour satisfaire les besoins des hommes. C'est la volonté qui se donne les moyens de médiatiser ses déterminations les plus immédiates. L'échange marchand est l'apparition du concept de la liberté dans l'immédiateté de l'être. La volonté peut par là se connaître comme un pouvoir d'effectuer dans l'être les déterminations de l'essence. Ainsi, la personne est la détermination qui exprime ce processus où la volonté commence à se savoir infinie dans sa finitude, universelle dans sa singularité et individualité libre dans ses contenus naturels. La personne est une catégorie politique parce que l'individu n'est pas un objet ou un être naturel dans la chaîne des relations qui constituent l'échange marchand. L'immédiateté de la liberté est la subordination des rapports d'échange aux relations juridiques entre les personnes; autrement dit, ce sont les rapports de droit qui permettent à l'individu d'actualiser la capacité qu'il a de forger son propre présent. "L'universalité de cette volonté libre pour soi est l'universalité formelle, la relation simple, consciente de soi et dépourvue de contenu, à soi dans sa propre individualité : ainsi le sujet est une personne. La personnalité implique que moi,

cet individu parfaitement déterminé de tous les côtés (dans le libre arbitre intérieur, dans mes penchants et mes désirs, aussi bien que selon l'être-là immédiat extérieur) et fini, je ne sois qu'une simple relation à moi, et que je me connaisse, ainsi, dans la finitude, comme ce qui est infini, universel et libre"<sup>11</sup>.

La personne est une détermination de l'homme libre, tel que celui-ci cherche à prendre possession de son propre être essentiel, donc qu'il a la volonté libre de déterminer son intériorité. Ainsi, Hegel veut saisir les droits de la personne en tant qu'engendrés à travers une relation d'échange. La catégorie personne exprime les rapports humains comme des rapports issus d'une relation de droit où chaque individu s'élève à un processus qui le rend capable d'éveiller la liberté qui y est contenue. La personne peut disposer librement d'elle-même, interdisant de cette manière toute réduction à ce qui ferait d'elle un être naturel ou un simple objet.

La philosophie politique hégélienne n'est pas celle de l'accommodement à l'être, mais celle de sa transformation en vue de vérifier sa vérité. Pour aboutir à ce résultat, la volonté individuelle a le droit d'opiner. Hegel part d'un état de droit en même temps individuel et immédiat afin que de lui jaillisse la vérité du concept. Le "droit abstrait" est un droit privé qui s'effectue dans la sphère des rapports intra-individuels. Les déterminations naturelles de la personne ont un caractère empirique et abstrait : en tant qu'empirique, la personne agit selon ses pulsions et penchants en cherchant leur satisfaction en accord avec les rapports juridiques en vigueur dans une communauté donnée; quant au côté abstrait, la personne se trouve dans un rapport d'extériorité à l'égard de ses propres déterminations naturelles. Donc, le rapport de droit qui y naît est un précepte formel: "Sois une personne et respecte les autres comme personnes"<sup>12</sup>.

Le "droit abstrait" est le point de départ où la personne en concrétisant sa liberté commence à médiatiser la relation d'extériorité à travers le contenu particulier de son action. La personne se détermine par opposition entre la singularité immédiate et le monde qui est présent devant elle. C'est seulement en

---

<sup>11</sup> *PhD*, § 35. Cité d'après la traduction de Marie-Jeanne Kémigson. *Hegel : le Droit, la Morale et la Politique*. Textes choisis. Paris, PUF, 1977, p. 35-36.

<sup>12</sup> *PhD*, § 36.

posant dans le réel ses propres déterminations que la volonté se rend libre de tout ce qui lui est imposé, qu'il s'agisse des éléments naturels de sa propre intériorité ou du monde immédiatement donné. La personne réalise le mouvement de sursumption de l'opposition entre sa nature formelle et abstraite et le contenu particulier de son action<sup>13</sup>.

La personne est la volonté qui sait sa singularité comme libre. La volonté libre devenue existence est le droit. Le droit est la liberté en tant qu'idée, donc la liberté qui a effectué son concept, la liberté devenue effective, la liberté réalisée dans l'existence ou dans l'histoire humaine. Or, le droit de la personne est l'existence effective de l'individu comme volonté libre.

La volonté d'opiner est une liberté formelle qui existe comme un droit de la personne. Hegel dit que, aussi longtemps que le sujet a simplement une conscience en général, il n'est pas une personne. La personnalité commence quand le sujet a une autoconscience de lui-même comme Je, parfaitement abstrait, en lequel toutes limitations et valeurs concrètes sont niées et dépourvues de valeur. Ainsi, dans la personne se trouve le savoir de soi comme celui d'un objet, mais comme celui d'un objet élevé par la pensée à la simple infinité, et par là, purement identique à soi. Ici, c'est la liberté formelle de l'acte d'opiner qui est posée comme un droit de la personne. Les individus et les peuples qui n'ont pas accédé à cette pure pensée ou ce pur savoir de soi, n'ont aucune personnalité. L'esprit qui est en et pour soi se distingue de l'esprit qui est seulement une manifestation phénoménale. L'esprit, comme phénomène, est seulement une conscience comme volonté naturelle, tandis que l'esprit comme autoconscience se prend pour objet et pour but en tant que Je abstrait et libre et ainsi il est une personne<sup>14</sup>.

L'homme selon son existence immédiate et naturelle est un être extérieur à son concept. C'est à travers le développement, la formation et la culture approfondis - "Ausbildung" - de son propre corps et de son propre esprit qu'il prend conscience de soi comme d'un être libre. En outre, il prend possession de

---

<sup>13</sup> D. Rosenfield. *Politique et Liberté. Structure logique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Paris, Aubier, 1984, p. 75-81.

<sup>14</sup> *PhD*. § 35 Rem.

soi et il s'approprie soi-même et s'oppose à autrui. Cette prise de possession est l'acte de réaliser effectivement ce qu'il est selon son concept : comme possibilité, faculté et disposition. La justification affirmée de l'esclavage, ainsi que la justification d'une domination comme simple droit du maître et toute la conception historique du droit d'esclavage et de domination, reposent sur le point de vue qui consiste à prendre l'homme comme être naturel, selon un mode d'existence qui n'est pas conforme à son concept. En revanche, ceux qui affirment l'injustice absolue de l'esclavage s'en tiennent au concept de l'homme comme esprit, comme ce qui est libre en soi et leur conception est unilatérale en ce qu'elle prend l'homme comme étant libre par nature, ou, ce qui est la même chose, en ce qu'elle le prend pour le vrai concept comme tel, dans son immédiateté, et non l'idée. Hegel critique les deux positions en tant qu'elles demeurent abstraites; en revanche, c'est l'effectuation du concept d'homme qui, pour lui, est la vérité de la liberté humaine ; autrement dit, le développement de la liberté comme conscience subjective et objective permet d'effectuer l'idée de dignité et le droit de l'homme à être libre en-et-pour-soi.

Dans cette opposition, celui qui affirme le concept de la liberté abstraite a l'avantage de tenir le point de départ absolu, mais seulement le point de départ vers la vérité, tandis que celui qui nie l'existence du concept, ne tient pas compte du point de vue de la raison et du droit. L'esprit qui en reste à cette ancienne et fausse représentation ne se situe encore qu'au point de vue de la conscience ; la dialectique du concept et de la conscience encore immédiate de la liberté, produit alors la lutte pour la reconnaissance et le rapport de la domination et de la servitude. L'homme en soi et pour soi, n'est pas destiné à l'esclavage, mais à être libre. Pour le savoir il faut avoir atteint le niveau de la connaissance où l'on sait que l'idée n'existe véritablement qu'en tant qu'État<sup>15</sup>. L'opposition de l'esclavage et de la liberté abstraite exprime la position d'une conception caractéristique des temps modernes, et de la philosophie moderne. Ce principe est la base du droit de la personne comme volonté libre, et constitue aussi le fondement du droit de la personne à dire son opinion. La personne en tant que libre veut exprimer son

---

<sup>15</sup> *PhD*, § 57 et Rem. Cité d'après la traduction de Marie-Jeanne Königson. *Hegel : le Droit, la Morale et la Politique*. Textes choisis. Paris, PUF, 1977, p. 47-49.



opinion propre, elle veut que son opinion soit sa propriété. Et cela constitue la grande évolution des temps modernes qui donne la capacité à l'individu de rompre avec toute forme d'esclavage. Avoir sa propre opinion c'est développer le concept de volonté libre. L'individu exprime sa volonté en s'appropriant son opinion comme quelque chose de propre, comme sa propriété. Le droit qu'a la personne de prendre possession de sa nature empirique correspond au droit qu'a la personne de dire son opinion. Et à ce niveau de la liberté formelle l'opinion se veut impatiente, car cette liberté est immédiate. L'opinion veut pouvoir exercer immédiatement son droit.

La volonté libre se détermine en tant que personne dans la mesure où elle est capable de dire son opinion face au monde et aux autres personnes. La personne s'affirme dans le monde en le niant, car elle est une volonté qui agit et veut conquérir la réalité immédiate qui lui fait face. Pour y arriver, la personne juge le monde à partir de son opinion personnelle et en relation avec la multiplicité des échanges d'opinion avec les autres. C'est dans ce rapport qu'elle découvre son droit d'opiner et de dire librement son opinion. La personne prend conscience de soi comme une volonté libre en se déterminant comme l'opposition, puisqu'elle rassemble en même temps la finitude de la détermination de ses pulsions et de ses désirs avec la pensée infinie, universelle et libre. Et ceci est, déjà, la contradiction qui constitue la personne en soi-même en tant qu'elle exprime son opinion; elle juge le monde à partir de son opinion finie, marquée par les déterminations du libre arbitre immédiat et en même temps, elle juge de façon universelle. Dans ce contexte la personne cherche la vérité de son droit abstrait et le précepte formel en est celui-ci : "Dis ton opinion et respecte l'opinion des autres".

La personne existe comme individu libre et cela est son droit de personne et en même temps elle objective sa liberté en devenant propriétaire. L'appropriation de la personne comme Je conscient est une condition pour l'individu d'affirmer son opinion et son jugement sur le monde, et de cette manière l'individu vérifie sa propre opinion et l'opinion des autres. La formation et la culture du corps et de l'esprit, en prenant conscience de soi-même en tant que personne libre, est déjà le commencement de la réalisation du concept d'homme.

L'effectuation du concept de personne libre est une lutte contre la justification de l'esclavage et de toute forme de domination oppressive, lorsque la personne commence à parler et à dire son opinion. Or, c'est cela l'exercice du droit d'opiner et de s'impatiser pour l'effectuation du concept et du droit de devenir une personne pleinement consciente de soi-même.

### 3.1.2 L'impatience de l'opinion

La propriété est par essence, propriété libre et entière. Il n'existe pas un usage partiel ou temporaire de la chose comme possession partielle ou temporaire. La distinction entre le droit au plein usage de la chose et la propriété abstraite appartient à l'entendement vide<sup>16</sup> Hegel dit qu'il faut supprimer la séparation entre le plein usage et la propriété abstraite, parce qu'elle ne comporte pas un rapport de travail. Si l'on sépare l'usage de l'appropriation, on met en cause le concept même de propriété, car le concept de propriété implique l'effectuation de ses déterminations - la prise de possession par le travail, l'usage de la chose et l'aliénation de la propriété. Si la propriété cesse d'être un principe et devient un simple objet de l'avidité humaine, quelle est l'attitude à prendre lorsque le processus d'appropriation ne peut pas venir au jour?

Hegel répond à cette question en établissant un parallélisme entre la liberté de la personne, propre au christianisme, et la liberté de la propriété. "Il y a environ un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'affirmer grâce au christianisme et à devenir un principe universel, pour une faible partie de l'humanité seulement. Mais, ce n'est que depuis hier, peut-on dire, que la liberté de la propriété a été çà et là reconnue comme principe. Cet exemple, tiré de l'histoire universelle, montre le temps considérable qu'il faut à l'esprit pour progresser dans sa conscience de soi et devrait servir à calmer l'impatience de l'opinion"<sup>17</sup>.

Les transformations historiques nécessitent une longue durée de temps pour prendre place dans le scénario socio-politique. Le temps dont l'esprit a

---

<sup>16</sup> *PhD*, § 62 et Rem.

<sup>17</sup> *PhD*, § 62 et Rem.

besoin pour progresser dans sa prise de conscience exige un lent engendrement conceptuel des événements. C'est seulement ce temps historique qui produit une objectivité solide qui peut résister aux attaques de l'opinion. Les actions qui se fondent sur l'opinion sont celles dont les exigences ne correspondent pas nécessairement à son concept. On se trouve donc en face de la "patience du concept"<sup>18</sup> et de l'impatience de l'opinion. Autrement dit, la patience du concept correspondrait au terme de "réforme" et l'impatience de l'opinion à celui de "révolution".

Quant à l'histoire du concept, Hegel est classé parmi les partisans des réformes. Celles-ci seules sont capables d'actualiser le fondement libre d'une société sans mettre en danger les déterminations du tout. Les changements ou les réformes doivent être progressives en obéissant à l'esprit du temps. Le combat révolutionnaire pour transformer le monde peut conduire à une régression historique. Bref, l'histoire moderne, celle qui a été déjà médiatisée, exige la patience du concept. Mais, il ne faut pas confondre la patience du concept avec une sorte de "masochisme social", car la patience a ses limites.

Il suffit de regarder l'histoire mondiale pour constater qu'elle a toujours été traversée par des bouleversements plus ou moins profonds. Hegel est très attentif aux transformations qui ont permis la fondation des États dans les différents moments de leur constitution. Il exprime cela par le "droit des héros" à fonder ou à transformer des États. Hegel réserve ce droit à un moment historique qui n'est pas encore parvenu à la maturité du concept. Le dernier exemple en date serait pour lui la Révolution Française. Après cet événement, les hommes sont appelés à perfectionner les institutions qui ont été créées, évitant de cette manière de répéter des expériences historiques comme la "terreur jacobine". Mais, cela n'est qu'une des possibilités, car si le concept tend à la réforme, il n'est pas nécessairement soumis à elle. Ici intervient à nouveau le concept de révolution ou mieux encore, le "droit des héros" à transformer une situation donnée. Les causes qui peuvent amener à une révolution sont multiples, comme la "réification" d'une société ou la passivité de ses citoyens qui rend nécessaire la transformation sociale. Le concept

---

<sup>18</sup> Cf. Gérard Lebrun. *La patience du concept*. Paris, Gallimard, 1972.

de son côté peut se trouver au maximum de sa patience. C'est dans ce scénario que se justifie l'intervention des "héros". "Le "droit des héros" devient alors essentiellement un "droit de révolte". Il est un recours constant aux individus, aux groupes sociaux, qui se révoltent contre une situation d'injustice insupportable et qui cherchent par là à faire valoir leurs droits. Le concept a le "droit de s'impatiser". Réforme oui, si c'est possible. "Droit des héros" ou révolution si c'est nécessaire"<sup>19</sup>.

Bref, l'opinion se caractérise par l'impatience qui veut immédiatement l'accomplissement du droit de la personne. L'opinion ne supporte pas la lenteur de la patience du concept et le long processus d'effectuation de ses déterminations historiques. C'est pourquoi l'opinion joue un rôle capital dans le scénario socio-politique en tant qu'elle contient en soi la force de la contradiction et la réserve d'indignation morale et éthique qui fait bouleverser toute situation qui ne correspond pas à l'idée de liberté. A ce niveau du "droit abstrait" il faut se rappeler que l'impatience de l'opinion cherche à réaliser son droit privé et par conséquent à défendre ses intérêts particuliers, mais en sachant qu'au niveau de la liberté publique l'impatience d'opiner devient aussi porteuse des intérêts universels.

### 3.1.3 L'intérêt particulier ou l'opinion privée

La troisième section du "droit abstrait" traite de la négation du droit ou de l'injustice. Penser l'injustice c'est penser comment le droit devient pour la volonté particulière une simple apparence<sup>20</sup>. L'opposition entre l'être de la volonté et l'apparence produite par la volonté particulière entraîne l'apparition d'une volonté morale qui va sursumer ce fait juridique. Ce mouvement de médiation montre que ce fait n'est pas seulement juridique, mais qu'il présente un rapport entre le droit et

---

<sup>19</sup> D. Rosenfield. *op.cit.*, p. 94-95 et 96.

<sup>20</sup> *Schein et Erscheinung* ont le même radical - *schetnen* : paraître - , mais ils ont un sens différent: l'*Erscheinung* peut être traduit par manifestation phénoménale et il est de l'ordre du positif, dans la mesure où l'essence doit se manifester ; le *Sc hein* , sous sa première émergence est de l'ordre du négatif, pourtant destiné à être nié ; le droit comme apparence - *Schein* - est tm nondroit ou une injustice.

la morale. Il y a trois sortes d'injustices : la négation du droit de bonne foi ou le dommage civil qui conserve l'essence juridique ; la fraude ou l'apparence de droit; et la contrainte et le crime ou l'évanouissement de l'apparence et l'émergence de la volonté morale. Le phénomène de l'injustice démontre l'autonomisation de l'apparence immédiate par rapport à un être qui ne lui donne plus satisfaction sous la forme d'une opposition entre la volonté particulière pour soi et la volonté générale en soi. La vérité de cette apparence ou son manque deviendra l'actualisation du droit de la liberté subjective.

La négation du droit, sans fraude, ne porte pas atteinte au droit lui-même, car elle vise une chose particulière qui provoque la dispute entre différentes volontés qui cherchent par là à faire valoir leurs titres juridiques. Ce qui est en question ce n'est donc pas le droit en tant que tel, mais une chose qui est réclamée par plusieurs personnes. Leur désaccord survient sur un terrain commun, celui qui repose sur la reconnaissance du droit auquel il faut s'en remettre pour résoudre le litige. L'apparence se situe du côté de la volonté particulière qui croit exprimer le mieux son respect du droit. Il s'agit d'un problème de subsomption de l'objet en question sous la détermination juridique qui bénéficiera à l'une ou l'autre des parties. "Pour les deux parties, la reconnaissance du droit est liée à l'intérêt particulier et à l'opinion particulière qui leur sont opposés. Face à cette apparence se manifeste le droit lui-même comme représentation et comme exigence. Mais il n'existe encore que comme devoir-être, car la volonté n'est pas encore telle qu'elle puisse se libérer de l'immédiateté de l'intérêt et prendre pour but, en tant que particulière, la volonté universelle. Celle-ci n'est ici déterminée que comme une réalité reconnue, en face de laquelle les parties auraient à renoncer à leur opinion et à leur intérêt particulier"<sup>21</sup>.

Le dommage civil montre le caractère immédiat d'un rapport qui n'est pas encore une fin en soi pour la volonté particulière. Celle-ci reconnaît l'universalité du droit, mais en vérité ce qu'elle cherche c'est à donner satisfaction à son propre intérêt particulier. A ce niveau du droit abstrait la volonté particulière veut défendre son intérêt particulier, autrement dit l'opposition entre les volontés se

---

<sup>21</sup> *PhD*, § 86.

révèle comme le conflit des opinions particulières. Chacun veut faire valoir son opinion particulière qui correspond à son intérêt particulier. L'opinion ici est toujours placée en son intérêt particulier. Cependant, la personne qui poursuit ses droits particuliers commence à reconnaître en elle la naissance d'une aspiration nouvelle, l'aspiration à agir d'une façon conforme à l'universel. Cette aspiration prend la forme d'une exigence, d'un devoir-être qui pose la question d'une action conforme à ce qui est universel et en même temps le problème pour la volonté de se donner une universalité qui soit le produit de son mouvement d'autodétermination. Il s'agit de faire en sorte que le droit soit intériorisé dans la subjectivité de la personne afin de produire en elle ses propres déterminations. Cette intériorisation suppose une négativité qui libère la particularité de sa tendance à devenir quelque chose de figé. Ce qu'il est important de saisir dans le dommage civil, ce n'est pas le fait qu'une volonté se soit trompée à propos de ses titres juridiques, mais que cette erreur ait permis de dévoiler les droits légitimes d'une volonté particulière qui appelle la concrétion de sa subjectivité<sup>22</sup>, en permettant de cette manière le passage vers la moralité et la liberté subjective d'opiner.

A l'intérêt particulier correspond l'opinion privée, car la détermination de la figure du "droit abstrait" se préoccupe de conquérir son droit à la propriété. Ici; nous sommes à l'intérieur du royaume de la liberté immédiate où le droit de la liberté de s'approprier s'exprime comme un droit d'opiner selon son intérêt privé. La négation du droit de bonne foi oppose deux propriétaires en conflit devant la loi, sans qu'ils aient commis une violation du droit en tant que tel. Ce qui est en jeu c'est l'intérêt particulier de l'un et l'autre en tant que propriétaires et l'exigence de soutenir à travers leur opinion privée leur intérêt respectif. La volonté dans cette immédiateté n'a pas les moyens de se sortir des intérêts particuliers et de s'orienter vers la volonté universelle ou l'opinion publique. Celle-ci implique déjà un renoncement de son opinion privée ou de son intérêt particulier, qui deviendra à travers la négation de son immédiateté, le retour de la personne à son intériorité et en même temps l'ouverture à l'universalité du Bien. Or, ceci est la contradiction

---

<sup>22</sup> D. Rosenfield. *op.cit.*,p. 105-106.

de l'opinion déjà posée en tant que sujet moral.

### 3.2 La liberté subjective d'opiner

Dans sa définition de l'opinion publique - cf. *PhD* § 316 - Hegel la caractérise comme une liberté en même temps formelle et subjective. On vient de montrer la liberté formelle de l'opinion. Il reste maintenant à dégager les déterminations de la liberté subjective de l'opinion à l'intérieur de la "moralité".

La moralité est le fondement subjectif de la liberté. La personne s'actualise dans le sujet de la même manière que le "droit abstrait" est contenu dans la "moralité". Le sujet est une volonté pour soi dans son intériorité et il prend conscience de son pouvoir d'autodétermination. La subjectivité de la volonté a le pouvoir de s'interroger devant toute réalité et non seulement de s'inquiéter, mais surtout de tout vérifier. La volonté morale est la capacité de tout mettre en question et de s'interroger en tout sur le quotidien ou sur ce qui est considéré comme déjà établi. C'est l'attitude propre de vérification et d'examen de la vérité du monde donné. La liberté subjective consiste à reconnaître comme vrai seulement ce qui a été soumis à l'opinion, à l'expérience, à la critique. "C'est principalement cette liberté subjective ou morale qui s'appelle liberté au sens européen du terme. En vertu du droit de cette liberté, l'homme doit en général posséder en propre une notion de la différence du Bien et du Mal, les déterminations éthiques comme les déterminations religieuses ne doivent pas requérir son obéissance seulement comme des lois et prescriptions extérieures d'une autorité, mais avoir dans son cœur, sa disposition intérieure, sa conscience (morale), son discernement, etc., leur approbation, leur reconnaissance ou même leur fondation. La subjectivité du vouloir dans lui-même est [un] but pour soi-même, un moment absolument essentiel"<sup>23</sup>.

Le sujet est le moyen terme entre la "personne" et le membre d'une communauté. La sphère de la morale n'est pas indépendante de la sphère juridique et ni de la sphère éthique. La sphère de la morale a pour finalité d'ordonner le

---

<sup>23</sup> *Encycl*, ID, § 503 Rem.

monde selon un ordre de vérité. La "vie éthique" - celle-ci aujourd'hui est comprise comme l'ensemble des rapports culturels, sociaux, économiques et politiques - constitue le domaine même sur lequel s'exerce l'action morale. La sphère morale présuppose une "vie éthique" simplement donnée et telle que celle-ci se donne à connaître à travers la sphère du droit privé. C'est dans ce sens que le sujet est l'élément de médiation entre la "personne" et le membre d'une communauté.

La volonté morale vit dans une tension entre ce qu'elle est individuellement et ce qu'elle croit être l'universalité du concept et cela selon la relation, le devoir-être et l'exigence. Ces trois déterminations de la volonté morale indiquent que la volonté individuelle maintient encore un rapport formel avec la volonté universelle en deux sens: comme la forme du devoir-être moral qui demeure une universalité abstraite et comme une activité créatrice de forme, une activité qui pose ses déterminations dans l'objectivité. La volonté subjective porte donc l'exigence de se poser comme égale à son concept au sein d'une relation d'effectivité, même si la "figure morale" apparaît avant la "figure éthique". Or, cela suppose, dans le mouvement de figuration de l'idée de liberté, que le "droit abstrait" et la "moralité" précèdent l'analyse de la "vie éthique". La "vie éthique" est ainsi l'aboutissement du processus à travers le "droit abstrait" qui s'actualise dans la "moralité" et celle-ci de son côté informe de façon pratique la volonté selon une Idée du Bien qu'elle s'est donnée et engendre la figure qui donne raison à son manque d'objectivité : le concept de la "vie éthique"<sup>24</sup>.

La "moralité" introduit dans la conception de l'individu la dimension d'une liberté subjective qui honore le droit de chacun à se produire comme agent conscient de son processus d'autodétermination. Le sujet a le droit de vérifier dans toute donnée ce qui est vrai. Sans ce pouvoir de vérification, l'individu peut être réduit aux contraintes ou à la domination d'un État totalitaire. L'État est l'actualisation de ce mouvement de reconnaissance de chaque individu. L'individu s'intègre réflexivement à la communauté, c'est-à-dire, que la volonté morale s'effectue dans sa subjectivité l'universel. L'absence de prise de conscience que

---

<sup>24</sup> *PhD*, § 108 et add.



chaque individu est libre est un terrain favorable pour le développement d'un État despotique. Une intériorité cultivée, critique et qui est capable de dire son opinion est le meilleur rempart contre toute forme d'asservissement de l'homme. Elle devient une condition au plein épanouissement de la liberté et en même temps elle évite que la communauté devienne oppressive par rapport à la vie individuelle. Bref, il s'agit de créer les conditions pour rendre effective la possibilité d'une coïncidence entre la finalité de l'action morale et la finalité de l'action politique<sup>25</sup>.

La liberté subjective d'opiner veut passer au crible la réalité. Elle ne se contente pas d'accepter ce qui est déjà là donné. Elle remet tout en cause et fait la vérification de son monde et du Bien et du Mal à partir de la volonté subjective ou de l'opinion subjective. C'est l'esprit critique qui se manifeste comme une exigence encore formelle à travers la volonté morale, qui n'est pas encore une volonté substantielle ou éthique. La volonté morale, se manifeste donc comme une opinion intéressée à son bien propre.

### 3.2.1 C'est le bien propre<sup>26</sup> ou le bien privé qui intéresse l'opinion

La catégorie "intention" - "Absicht" - vise à faire valoir l'aspect du sujet qui consiste à attribuer à la chose particulière un prédicat universel. L'intention pense son projet dans l'universalité. L'action particulière doit engendrer sa propre universalité. Ce qui est à remarquer ici c'est la force du facteur conscient, le fait que chaque individu doit vouloir savoir ce qu'il réalise en son action - "Handlung". L'individu est responsable et maître de son action morale, quelqu'un de non subordonné aux opinions d'autrui, mais qui se détermine consciemment.

<sup>25</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 113-119.

<sup>26</sup> Nous suivons la traduction de B. Bourgeois du mot "das Wohl" par "bien propre". Il le justifie ainsi : "Ce qu'exprime, pour Hegel, "das Wohl", c'est le bonheur, le bien-être, etc., en tant que corrélat du vouloir qui s'est réfléchi "morale" en lui-même. Si, donc, la simple traduction de "Wohl" par "bonheur", par "bien-être", etc., dit trop peu, en effaçant cette référence "morale" distinctive, par contre une traduction comme "bonheur moral" dit trop, en suggérant une détermination ou limitation, par l'adjectif, du substantif en son contenu (le contentement produit par une conduite en elle-même morale...), alors que "das Wohl" exprime d'abord, dans le propos hégélien, la reprise "morale" formelle du bonheur (en son indétermination empirique). - Pour marquer la spécificité "morale" de "Wohl", nous utiliserons le terme "bien", mais en rappelant l'immédiateté - individuelle - d'un tel bien par l'expression (qui est un pis-aller!) : "bien propre". Nous traduirons "das Gute" - qui désigne le corrélat du vouloir "moral" se médiatisant en l'universalité posée de sa liberté, par l'emphatique : "le Bien". *Encycl*, III, note n° 1, p. 152.

"Le droit de l'intention consiste en ceci que la qualité universelle de l'action n'existe pas seulement en soi, mais qu'elle est connue du sujet, donc qu'elle est déjà présente dans sa volonté subjective. Inversement, le droit de l'objectivité de l'action, si on peut l'appeler ainsi, c'est de s'affirmer comme connue et voulue par le sujet comme être pensant"<sup>27</sup>. L'homme n'est pas un simple maillon d'une chaîne quotidienne, mécanique, inconsciente, de causes et d'effets. Au contraire, le sujet exige d'avoir son opinion propre et qui doit s'insérer dans le mouvement du concept. La volonté morale exige que l'homme exprime son opinion au milieu du bruit des événements.

Si la catégorie "intention" insiste sur le côté universel de l'action morale, nous savons que le sujet cherche avant tout sa propre satisfaction particulière. En tant qu'être particulier, le sujet a dans le but universel qu'il vise ses buts particuliers et ceux-ci constituent l'âme de l'action. En effet toute action est une action intéressée<sup>28</sup>. Le vouloir s'adresse toujours à quelque chose et en même temps le particulier ne se présente pas séparé de l'universel. La volonté est essentiellement temporelle et dans la mesure où elle se déploie dans le temps elle crée les conditions d'engendrement d'un fondement nouveau. Ce temps d'effectuation de la volonté est le temps où l'action morale s'intériorise dans la subjectivité du concept. Hegel veut engendrer l'universel par le déploiement même du particulier. Il faut donc que le sujet sursume la scission entre l'universalité subjective et la particularité objective, entre la conscience subjective et l'objectivité de l'action, en évitant ainsi toute sorte d'utilitarisme moral ou, le contraire, le formalisme moral kantien.

Le sujet a le droit de trouver satisfaction dans sa propre action à tel point que c'est un devoir pour la société de répondre positivement aux intérêts de la volonté particulière. Cette importance accordée à la satisfaction de la particularité contraste avec les théories qui jugent possible une action complètement désintéressée. L'universel est toujours lié au particulier. Le péril existe de tomber dans une pure universalité désintéressée - c'est le cas, par exemple de la figure de

---

<sup>27</sup> *PhD*, § 120.

<sup>28</sup> *PhD*, § 121.

la "belle âme" - ou à l'inverse dans une action uniquement intéressée.

L'homme en tant qu'être fini doit, dans son action, partir de sa particularité et cela est la condition même de la finitude. Si l'action morale n'a pas les moyens de donner satisfaction à sa propre particularité, elle tombe dans la pure indétermination de l'universalité. Les mobiles immédiats de l'action qui fait le sujet sortir de soi-même sont les intérêts particuliers et les contenus immédiats de la volonté naturelle. "Pour préciser le contenu de ces buts, on ne dispose ici que de ce qui suit: a) l'activité formelle elle-même : elle consiste en ceci que le sujet n'emploie son activité qu'en fonction de ce qu'il doit considérer et promouvoir comme son but; car les hommes ne veulent être actifs que pour ce qui les intéresse ou doit les intéresser comme étant leur affaire propre, b) Mais la liberté encore abstraite et formelle de la subjectivité n'a un contenu plus déterminé que dans son existence subjective naturelle : besoins, inclinations, passions, opinions, fantaisies, etc. La satisfaction de ce contenu est le bien propre ou la félicité dans leurs déterminations particulières et dans leur universalité, c'est-à-dire les buts de la finitude en général"<sup>29</sup>. Il s'agit donc d'actualiser la volonté naturelle dans la volonté morale, car celle-ci permet à la volonté naturelle de réaliser ses besoins, désirs et opinions. C'est déjà l'introduction de la détermination du "bien propre" de l'opinion.

Hegel veut ouvrir un espace conceptuel à la connaissance des phénomènes naturels. Il a le souci de prendre en charge toute la réalité du sujet : ses besoins, ses intérêts et les opinions les plus banales et faire en sorte qu'ils soient satisfaits. Or, la volonté naturelle constitue le niveau le plus immédiat et le plus sensible du concept de la volonté. Cela veut dire aussi que la volonté ne peut pas s'en tenir à cet état, sinon la liberté ne viendra pas au jour. La volonté naturelle appartient au concept de la volonté. La catégorie du "bien propre" actualise la volonté naturelle en une volonté située au niveau de l'entendement qui affirme le droit de chaque individu à accorder satisfaction à sa particularité propre<sup>30</sup>. La liberté consiste ici à

---

<sup>29</sup> *PhD*, § 123.

<sup>30</sup> "Le sujet a, de même, le droit que la particularité du contenu dans l'action, suivant la matière, ne soit pas une particularité extérieure à lui, mais la propre particularité du sujet, qu'elle contienne ses besoins, intérêts et buts, qui, rassemblés pareillement en un unique but, constituent son bien propre ; - [c'est là] le droit du bien propre". *Encycl*, III, § 505.

penser la volonté naturelle et à la médiatiser à travers les déterminations de la vie éthique, afin que la particularité soit engendrée dans l'universel<sup>31</sup>.

La liaison entre l' "intention" et le "bien propre" vise à garantir la connexion entre l'intériorité universelle de la volonté et sa détermination particulière et objective. De cette manière, la volonté d'autrui ne devient pas un simple moyen de ma satisfaction, mais elle est considérée comme un agent actif d'un même rapport moral universel. Alors, mon rapport subjectif à autrui est un rapport positif, car le droit moral d'un individu est le droit de tous. "L'élément subjectif, avec le contenu particulier du bien propre, se trouve également en tant que réfléchi en soi et infini, en relation avec l'universel, avec la volonté existant en soi. Ce moment, tout d'abord posé dans cette particularité même, est le bien propre des autres aussi - et, selon une détermination complète, mais entièrement vide, le bien propre de tous. Le bien propre de beaucoup d'autres individus particuliers constitue alors le but essentiel et le droit de la subjectivité"<sup>32</sup>. Le bien propre d'autrui est particulier et consiste aussi également dans la satisfaction de ses pulsions, penchants et besoins. Cela est de son intérêt propre. Cependant son droit au bien propre devient universel. "Le sujet se reconnaît comme égal à autrui. Le droit de la subjectivité, de la particularité, ne se confond nullement avec la satisfaction particulière d'une volonté quelconque. Hegel vise donc à mettre en relief que c'est l'aspect universel du droit qui l'emporte sur le contenu particulier de chaque action. Le droit de la particularité s'universalise ainsi au sein d'une volonté morale qui cherche de plus en plus une universalité qui puisse tenir ferme, selon un ordre de vérité (c'est-à-dire de liberté), l'effectuation de la particularité"<sup>33</sup>.

Le sujet en son action cherche d'abord son intérêt particulier et cela est un droit de la volonté morale. A ce niveau de la liberté abstraite et formelle, la subjectivité comporte comme contenu de la volonté naturelle les besoins, les passions, les opinions. Ce qui intéresse la volonté naturelle en tant que s'exprimant dans l'opinion, c'est son bien propre. L'opinion étant au stade initial de la liberté subjective est amenée à juger selon les intérêts particuliers. Ce qui

---

<sup>31</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 128-132.

<sup>32</sup> *PhD*, § 125.

<sup>33</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 134.

détermine l'opinion à juger, c'est son bien propre. Si Hegel défend l'opinion en tant qu'elle manifeste cette détermination particulière de la volonté morale, il ne s'arrête pas à ce niveau du développement de la moralité et il préconise que la volonté naturelle soit sursumée dans l'universalité éthique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la critique faite par Hegel à la moralité fondée exclusivement sur la notion de "bien propre" en tant que satisfaction de l'intérêt particulier de l'opinion subjective : "Si l'on s'en tient au bien propre, même au bien propre des autres, sans vouloir le droit, on se place toujours au point de vue de la particularité. Le bien propre est seulement déterminé par ce qui est particulier, par l'opinion - c'est l'affaire de chacun en particulier de décider en quoi il placera son bien propre. Chez l'individu - il en est tout autrement dans l'État - le contenu du bien propre est une chose qui relève de la contingence, du libre arbitre de l'individu, de sa propre décision particulière. Le bien propre des individus, dans la mesure où il peut devenir pour moi un but, est quelque chose de tout à fait limité, car il n'a pas son fondement dans l'opinion subjective, mais dans ce qui est objectif, dans l'État, dans la vie éthique"<sup>34</sup>.

Le bien propre intéresse l'opinion parce qu'elle fait partie de la volonté subjective naturelle et à ce niveau l'individu agit pour satisfaire ses biens privés.

L'action de l'individu s'inscrit par l'intention dans un cercle d'universalité, mais cela ne veut pas dire que le sujet moral agisse en vue de l'universel tout court, mais il ne le fait qu'en visant son bien propre. Et cela, dit Hegel, est un droit du sujet, car celui-ci doit trouver satisfaction en sa propre action, selon qu'il juge pouvoir satisfaire son opinion subjective. Si le sujet en sa volonté naturelle est intéressé à agir à partir de ses besoins, de ses passions et de ses opinions propres, nous savons que Hegel fait sursumer cette volonté morale initiale vers une volonté éthique. Mais, il faut dire aussi que cet espace qui existe pour la liberté de la volonté naturelle de chercher son bien propre, selon une opinion intéressée au bien privé, est un droit du sujet.

---

<sup>34</sup> *PhD*, § 125, note n° 27.

### 3.2.2 Le droit de la volonté subjective ou le droit d'opiner sur le Bien

La catégorie du "Bien" est la résolution de la contradiction entre le "bien propre" et le "droit de la personne"<sup>35</sup> et en même temps elle engage un processus de production véritable de l'objectivité afin d'aboutir au concept de vie éthique. Le Bien mène à l'accomplissement les déterminations du "droit abstrait" et du "bien propre". Il est un sommet, un point d'achèvement, un élément médiateur des figures passées : chaque figure est sursumée dans son autonomie pour qui à partir de là s'engendre une nouvelle détermination de la liberté. L'idée du Bien implique un contenu qui s'actualise à travers le mouvement de figuration antérieure. Le Bien est le résultat du mouvement qui consiste à rendre universelle la particularité<sup>36</sup>. Autrement dit, l'homme se donne les moyens subjectifs d'agir conformément à ce qui est universel, et le Bien se détermine en que l'être dans la particularité.

L'universalité morale se déploie en même temps que le mouvement de la particularité. Le Bien s'engendre en tant que volonté particulière dans le monde et fait que le bien propre de chacun devienne un droit de tous. "Le bien propre n'est pas un Bien sans le droit. De même, le droit n'est pas le Bien sans le bien propre (*fiat justitia* ne doit pas avoir pour conséquence *pereat mundus*). C'est pourquoi le Bien, comme réalité qui doit exister nécessairement grâce à la volonté particulière et qui est aussi la substance de celle-ci, a le droit absolu qui prévaut contre le droit abstrait de la propriété et contre les buts particuliers du bien propre. En tant que séparé du Bien, chacun de ces moments n'a de valeur que pour autant qu'il lui est conforme et subordonné"<sup>37</sup>. Il faut que pour la volonté subjective, le Bien soit l'absolument essentiel et elle n'a de valeur et de dignité que dans la mesure où elle est conforme à lui dans ses vues et dans son intention<sup>38</sup>. Le Bien

---

<sup>35</sup> "Le Bien est l'idée comme unité du concept de la volonté et de la volonté particulière - dans laquelle le droit abstrait aussi bien que le bien propre [Wohl] et la subjectivité du savoir et la contingence de l'être-là [Dasein] extérieur sont sursumés comme *autonomes pour soi* [für sich selbständige], mais en même temps y sont *contenus* et *conservés* selon *leur essence* - c'est la liberté réalisée, la fin dernière [Endzweck] absolue du monde" [PhD, § 129].

<sup>36</sup> PhD, § 129.

<sup>37</sup> PhD, § 130.

<sup>38</sup> PhD, § 131.

tranche l'opposition entre le "droit privé" et le "bien propre" de la volonté<sup>39</sup>, en se constituant la substance et le droit absolu des déterminations morales. Pour aboutir à cela, le Bien doit se particulariser et de son côté la volonté morale doit agir conformément à ce qui est substantiel. "La substantialité du Bien a l'ambition de transformer profondément le réel: le Bien ne cherche pas à rester auprès de la seule immédiateté de l'être. La tâche du Bien consiste donc à engendrer le réel afin de se poser comme identique à l'effectivité. En cela réside sa force : en se médiatisant dans la subjectivité de la volonté sous la forme d'un devoir-être moral, il crée par là une nouvelle subjectivité grâce à la production de déterminations qui rendent possible une nouvelle objectivité. Aucune réalité ne peut, en effet, se soustraire à son pouvoir de négativité et d'universalité"<sup>40</sup>.

Le Bien est l'acte par lequel la volonté morale se pense dans sa vérité. Hegel désigne le Bien sous les termes d' "Idée", de "substance", de "penser", car il veut saisir la vérité d'une activité morale de transformation du monde. "Le Bien est l'essence de la volonté dans sa substantialité et dans son universalité - la volonté dans sa vérité. Aussi n'est-il pleinement que dans la pensée et par la pensée"<sup>41</sup>. La détermination par l'universel apporte au sujet le droit de savoir le Bien universel, de penser et vouloir en toute liberté, d'assumer la responsabilité totale à l'égard de toute l'existence humaine. Par cette responsabilité totale l'homme devient autonome, il se débarrasse de toute tutelle. Par le droit de la volonté subjective, il s'agit de reconnaître que le sujet a le droit de considérer comme bon ou mauvais tout ce qui correspond à ses opinions morales. "Le droit de la volonté subjective consiste en ceci que ce qu'elle doit reconnaître comme ayant de la valeur soit jugé par elle comme bon. Une action ou la réalisation de son but dans l'objectivité extérieure ne peut lui être imputée comme juste ou injuste, bonne ou mauvaise, légale ou illégale que dans la mesure où elle a elle-même la connaissance de la valeur que cette action a effectivement dans cette objectivité extérieure"<sup>42</sup>. L'homme a atteint un point de vue moral - et c'est là le mérite de Kant, que Hegel reconnaît pleinement - quand il devient le maître

---

<sup>39</sup> *PhD*, § 130.

<sup>40</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 139.

<sup>41</sup> *PhD*, § 132 Rem.

<sup>42</sup> *PhD*, § 132.

absolu de son destin.

Et voilà que la force du Bien pour se réaliser passe par la "faiblesse" du sujet, c'est-à-dire, que le Bien s'incarne dans le sujet et se laisse dire à travers ses opinions, ses convictions ou ses erreurs. L'homme n'a le droit de reconnaître que ce qu'il considère comme rationnel. C'est le droit le plus éminent du sujet, mais c'est en même temps un droit encore formel, parce qu'il demeure subjectif. En raison de sa détermination formelle, l'appréciation du sujet est susceptible d'être vraie ou même de se constituer une simple opinion ou de soutenir une erreur.

L'individu se situe ici encore dans la sphère de la moralité, au degré de sa culture subjective. "Ce que je peux exiger de moi et considérer comme un droit subjectif en moi, c'est d'apprécier une obligation en fonction de motifs qui me paraîtront bons, d'en avoir la conviction intime, et même de la connaître d'après son concept et sa nature. Mais ce que je peux exiger pour satisfaire ma conviction qu'une action est bonne, permise ou défendue, et que, par suite, elle m'est imputable à cet égard, ne porte aucun préjudice au droit de l'objectivité"<sup>43</sup>.

Hegel ajoute tout de suite que le droit d'avoir une opinion sur le Bien est différent du droit d'apprécier l'action en tant que telle. L'action est un changement qui doit exister dans un monde réel, et doit être reconnu dans celui-ci ; elle devra être conforme aux valeurs qui sont admises dans ce monde. Celui qui veut agir dans cette réalité doit se soumettre à ses lois et reconnaître le droit de l'objectivité. A l'intérieur de l'État, lorsqu'il s'agit d'établir juridiquement la responsabilité, il ne faut pas s'en tenir à ce que chacun considère ou non comme conforme à son opinion, à son appréciation du juste et de l'injuste, du bien et du mal, aux exigences que lui impose la satisfaction de sa conviction. Dans le domaine objectif, le droit d'appréciation vaut comme légal ou illégal en fonction du droit qui est en vigueur. "L'État supprime l'aspect formel et la contingence liée au sujet, que comporte le droit d'appréciation, car les lois sont publiques et prennent la forme générale des mœurs, alors qu'au niveau qui nous occupe ici, ce droit conserve encore son aspect formel et sa contingence"<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> *PhD*, § 132 Rem.

<sup>44</sup> *PhD*, § 132 Rem.



Hegel fonde le droit de la volonté subjective et défend le droit d'opiner sur le Bien. Cependant, la question de fond consiste à savoir comment s'organisent les rapports entre la finalité de la volonté subjective et la finalité extérieure ou éthique. La volonté reconnaît l'objectivité du Bien et elle reconnaît le droit de cette objectivité. Le rapport essentiel du sujet à lui-même passe à travers l'idée du Bien. Bref, la conformité intérieure au Bien doit coïncider avec les lois extérieures. Il s'agit donc de montrer l'aspect déterminant de l'assentiment de la volonté subjective aux lois, sa conformité intérieure et son opinion ou son appréciation sur le Bien. Il est question de fonder universellement, selon la moralité, la dimension subjective du concept de reconnaissance et ainsi l'homme peut résister au risque de devenir la proie facile d'un pouvoir despotique. L'accord" seulement extérieur à la loi, non intériorisé, peut devenir une contrainte extérieure. En revanche, l'accord seulement subjectif à ce que la volonté considère comme le Bien , séparé de l'objectivité, peut se transformer en formalisme contingent, où le sujet peut être d'accord ou non avec la loi : c'est le libre arbitre de la volonté individuelle.

La liaison entre le Bien et l'action montre la reconnaissance du droit de l'objectivité, en évitant ainsi de remplacer la "vie éthique" par la subjectivité morale. C'est à cela que Hegel s'oppose et il ne fonde pas le droit de la volonté sur le pur sentiment, l'émotion ou la représentation. Il veut engendrer le Bien à travers les résultats atteints par l'action morale en même temps au niveau de la volonté subjective et à celui de la volonté objective. Autrement dit, les droits de la volonté subjective et ceux de l'objectivité se posent et se reconnaissent mutuellement. Il faut valoriser le pouvoir de vérification que chaque homme porte en soi de pouvoir poser l'objectivité véritable à travers sa volonté subjective et son droit d'opiner sur le Bien. Bref, c'est connaître l'objectivité et en même temps la reconnaître subjectivement et par là, la poser vraiment comme objectivité<sup>45</sup>.

A travers la catégorie du Bien, Hegel pense la volonté morale dans son moment vrai ou universel en tant que pensée. La détermination du Bien, passe cependant par la volonté du sujet et sa responsabilité, car l'homme devient

---

<sup>45</sup> D. Rosenfield. *op. cit*, p.140-141.

autonome et pleinement maître de son action, autrement dit, c'est le droit du sujet de s'autodéterminer. Or, ce droit donne au sujet la responsabilité de reconnaître ce qui est bon ou mauvais ou de connaître tout ce qui est légal ou illégal en passant par la connaissance de son opinion subjective, de ses convictions ou mêmes de ses erreurs. Si, d'un côté, Hegel est le défenseur du droit de la volonté subjective de satisfaire sa conviction et son opinion subjective sur le Bien, de l'autre, il demande que ce droit encore formel et contingent se médiatise avec le droit objectif de la volonté substantielle de la vie éthique. L'importance accordée au droit de la volonté subjective en faisant déterminer le Bien à travers l'opinion du sujet fait appel aussi à la reconnaissance réciproque de l'objectivité afin d'éviter le dérapage du formalisme subjectiviste ou de la dissolution du sujet à l'intérieur du pouvoir étatique. En effet, c'est à cette contradiction que la conscience morale doit toujours faire face.

### 3.2.3 La contradiction de la conscience morale<sup>46</sup> et l'opinion subjective

La conscience morale porte en elle la contradiction de celui qui sait le Bien en son universalité et le détermine selon sa volonté subjective en tant que certitude de son opinion propre. C'est cette tension dialectique qui constitue la conscience morale: "La relation, les unes aux autres, des déterminations qui se contredisent, est seulement l'abstraite certitude de soi-même, et, pour cette infinité de la subjectivité, la volonté universelle, le Bien, le droit et le devoir, sont tout

---

<sup>46</sup> B. Bourgeois a précisé le sens dialectique de la catégorie "conscience morale" - "Gewissen" - : "Le terme allemand "Gewissen", qui désigne la conscience en tant que morale, indique - ce que ne peut faire sa traduction française de "conscience (morale)" en lui-même la double référence - constitutive de la tension et dialectique de la conscience (morale)" - à l'universalité visée par le savoir ["Wissen"] du Bien et à la réflexion subjective en soi-même qu'est la certitude ["Gewissheit"] de ce Bien". *Encycl*, III, § 428, note n° 1, p. 156 ; Labarrière-Jarczyk traduisent la "Gewissen" par "certitude-morale" afin de saisir la nuance de "certitude" qui naît du rapport entre "Gewissen" et "Gewissheit" : "Cette troisième sous-section [C. L'esprit certain de soi-même. La moralité] est placée sous la raison de la Gewissheit, de la "certitude". C'est pourquoi la conscience morale s'achèvera avec la figure du Gewissen - pour lequel dès lors se justifie la traduction de "certitude-morale". Cf. *PhE*, note 4, p. 525. Dans le Savoir absolu, la conscience morale sera le lieu de la tension entre intérieur et extérieur, sujet et objet, conscience et autoconscience, essence et phénomène, logique et histoire et dans ce sens, ici, dans la "Moralité" de la *Philosophie du Droit*, on assiste la même tension dialectique du sujet et la vie éthique, privé et public, pour cela se justifie notre option de traduction en faveur de "conscience morale".

aussi bien qu'ils ne sont pas, c'est elle qui se sait comme ce qui choisit et qui décide. Cette pure certitude de soi-même s'installant à sa cime apparaît dans les deux formes, passant immédiatement l'une dans l'autre, de la conscience morale et du Mal<sup>47</sup>.

La conscience morale exprime la conscience subjective de savoir ce qui est juste et le devoir et le droit de ne reconnaître que ce qu'elle connaît comme le Bien. En tant qu'elle est cette unité du savoir subjectif, dit Hegel, la conscience morale est une chose sacrée et y porter atteinte serait un sacrilège. Mais, pour savoir si ce que la conscience morale tient pour bon ou veut faire est effectivement bon, il faut se référer au contenu de ce devoir-être-bon, qui peut seul en décider. C'est ce que sont le droit et le devoir, ou ce qui est rationnel en soi et pour soi dans les déterminations de la volonté. Ce n'est ni la propriété particulière d'un individu, ni ce qui se présente sous la forme du sentiment, d'un savoir particulier ou sensible, mais ce qui se présente sous la forme de déterminations universelles, donc pensées, autrement dit, sous la forme de lois et de principes. La conscience morale doit être soumise à ce jugement : est-elle dans la vérité ou non ? La référence à son moi propre est immédiatement opposée à la règle qui est valable universellement en soi et pour soi. C'est pourquoi l'État ne peut pas reconnaître la conscience morale sous sa forme de savoir subjectif, de même que la science n'accorde pas de valeur à une opinion subjective. C'est la conscience morale en tant qu'opinion subjective qui peut se séparer du contenu véritable et réduire ce contenu à une simple forme ou à une apparence. Dans la sphère de la simple moralité, qui est distincte de la vie éthique, il est question seulement de la conscience morale formelle. Il a été mentionné, ici, la conscience véritable ou éthique afin de souligner sa différence avec la conscience morale formelle, car la conscience véritable est le contenu de la disposition éthique<sup>48</sup>. La conscience morale en se déterminant selon son opinion subjective n'acquiert là que la disposition intérieure ou son opinion subjective que ce qu'elle fait et veut est bon. La conscience morale se définit par cette exigence de vérité formelle, sans que nous sachions pour autant si cela est bon ou juste. D'où la contradiction à

---

<sup>47</sup> *Encycl*, ill, § 511.

<sup>48</sup> Cf. *PhD*, § 137 Rem.

l'intérieur de la conscience morale : la tension constitutive résultant du savoir du Bien en tant qu'universel lié à la volonté subjective. Cette contradiction est déjà l'annonce de l'opinion publique, puisque celle-ci est la contradiction de l'universalité et de la particularité, de la tendance vraie et de l'erreur, comme on le verra dans la prochaine partie.

La subjectivité a en elle-même un pouvoir originaire d'autodétermination qui est propre à la "réflexion posante"<sup>49</sup> en recherche des principes qui rendent possible une nouvelle organisation du monde. "En tant qu'autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même, cette subjectivité fait se volatiliser toute détermination du droit, du devoir et de l'existence empirique en soi, et cela, parce qu'elle est la puissance de décider par elle-même, pour un contenu déterminé, ce qui est bon et parce qu'elle est en même temps la puissance à laquelle le Bien, qui n'est tout d'abord qu'un Bien représenté, un Bien devant-être, doit sa réalité effective"<sup>50</sup>. Quand la réalité perd son sens ou si elle ne répond pas aux exigences d'une époque, alors intervient ce pouvoir de la subjectivité qui détermine une nouvelle effectuation du concept. Tel, dit Hegel, a été le cas de Socrate et des Stoïciens. La subjectivité ou la morale en tant que négativité de la raison est un rempart contre les abus du pouvoir éthique ou étatique. Elle a toujours la puissance de volatiliser ou de dissoudre tout contenu donné et de le vérifier. La morale ne reconnaît que ce qui provient d'elle-même, autrement dit ce qui a passé par le crible de son autodétermination. Ainsi, la conscience morale exige la recherche subjective du concept du Bien et cela est déterminé par la dialectique de la raison. La conscience morale en sa recherche du Bien donne son opinion subjective et apprécie comme vrai ce qu'elle a posé comme vérité. La moralité est le moment qui consiste à vérifier subjectivement ou selon l'opinion subjective le donné en sa vérité<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> "Le paradoxe de l'essence comme réflexion, c'est qu'elle n'est rien d'autre que le pur acte de poser, c'est à dire de se poser elle-même pour ce qu'elle est, c'est à dire encore de poser la sursumption de l'être qu'elle est. Elle est ainsi redoublement de négation, ou échange du négatif avec soi". *SL*, II, note n° 35, p. 19.

<sup>50</sup> *PhD*, § 138.

<sup>51</sup> D. Rosenfield. *op.cit.*, p. 146-147.

Dans la conscience morale coexistent en même temps le Bien et le mal. En elle ils ont leur racine, car les deux déterminations morales reposent sur une certitude subjective et formelle. "En rendant vaines toutes les déterminations en vigueur et en se réfugiant dans la pure intériorité de la volonté, la conscience de soi constitue la possibilité de prendre pour principe aussi bien l'universel en soi et pour soi que l'arbitraire ou sa propre particularité élevée au-dessus de l'universel et de les réaliser par son activité. Dans le second cas, elle constitue la possibilité d'être mauvaise"<sup>52</sup>. Ici, le mouvement d'autodétermination de la conscience se convertit dans le contraire de ce que la volonté morale voulait être: le Bien comme accomplissement véritable du processus moral consistant à rendre la particularité universelle. Le mal naît comme une possibilité de l'action humaine. Le mal c'est le refus de s'élever à l'universel ou c'est le fait pour la volonté morale de rester renfermée dans un pouvoir seulement subjectif. Or, la réflexivité du sujet n'est pas un état figé, mais un mouvement qui se détermine dans l'extériorité. Si le sujet ne sort pas de soi, s'il ne s'oriente pas vers l'objectivation morale, il reste soumis à l'être immédiat de ses pulsions, penchants et besoins. En revanche, si le sujet, en donnant satisfaction à ses pulsions et penchants, se refuse à se laisser enfermer dans cet état non encore médiatisé, alors il se tourne vers l'accomplissement véritable du Bien. Ici, se pose la contradiction de l'opinion morale: celle-ci contient les deux tendances ci-dessus nommées et en tant qu'opinion subjective, elle vit cette contradiction du Bien et du mal. L'action morale - bonne ou mauvaise - se situe précisément dans cette contradiction. Celle-ci peut être médiatisée ou sursumée, et le sujet entre dans une nouvelle réalité, celle qui peut se concrétiser dans le "citoyen" conscient de son pouvoir d'actualiser la morale dans le politique et vice versa. Le Bien est alors le résultat de la sursumption de la volonté subjective qui actualise l'idée morale dans l'idée éthique<sup>53</sup>.

Hegel avant de faire le passage vers le moment de la "vie éthique" analyse le mouvement de la conscience morale dans une succession de formes, par exemple, l'hypocrisie, le probabilisme, la conviction, l'ironie. Ce sont les

---

<sup>52</sup> *PhD*, § 139.

<sup>53</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 148-149.

différentes déterminations du mal, des états d'âme qui se refusent à se soumettre à l'effectuation du concept du Bien. La moralité n'est pas pure, elle est soumise à la contradiction de l'opinion subjective ou l'indétermination des états d'âme. La conscience morale certaine de soi-même n'est pas une condition suffisante pour l'accomplissement d'une action moralement bonne. En effet, quand on fait valoir le particulier au détriment de l'universel, cela mène aux différentes formes du mal. La volonté hypocrite est l'apparence du Bien qui trompe autrui ou fait passer le mal pour le bien. Le cas de la conviction se caractérise par une croyance subjective en ce qui est bon sans que l'on se préoccupe de garder un rapport objectif avec le monde. L'objectivité propre au moment du connaître a disparu et le rapport objectif de la volonté au monde débouche sur une pratique aveugle. La "conviction" prend la place du droit et du devoir et la volonté dissout tout contenu éthique. Chaque individu devient porteur de son opinion ou croyance qui exclut autrui de la même conviction, puisque les traces objectives du processus de connaissance se sont effacées. "L'opinion subjective est clairement exprimée comme la règle du droit et du devoir lorsque l'on dit que c'est la conviction du droit qui doit déterminer la nature éthique d'une action. Le bien que l'on veut n'a alors aucun contenu; le principe de la conviction ne contient que ceci: la subsomption d'une action sous la détermination catégorielle du bien appartient au sujet. Par là c'est l'apparence même d'une objectivité éthique qui a complètement disparu. Une telle doctrine se rattache à cette 'philosophie' [...] qui nie la possibilité de connaître le vrai - or le vrai de l'esprit qui veut, sa rationalité, dans la mesure où il se rend effectivement réel, ce sont les impératifs éthiques" L Ce qui importe c'est ma visée, mon opinion subjective du bien lorsque j'agis, et c'est ma conviction qu'il s'agit du bien, qui fait de mon action le bien. L'opinion subjective en morale est incapable de résoudre la contradiction entre l'intention subjective et sa réalisation dans le monde à travers des actions. Elle abandonne l'objectivité et le sujet devient le pouvoir absolu ou encore le particulier prend la place de l'universel. De cette manière, indifféremment, le mal - la particularité - se change en Bien - l'universalité de la loi ou de l'obligation morale - et chaque action peut avoir sa justification à partir de l'opinion subjective.

La conscience morale contient en même temps le savoir de l'universalité du Bien et la détermination de la volonté subjective en tant que certitude de son opinion subjective. Cette contradiction englobe à la fois le Bien et le mal dans la même conscience morale. Si la volonté subjective a le pouvoir de tout vérifier à partir de l'opinion subjective et de poser de nouveaux principes afin d'effectuer le concept, il existe aussi le risque de tomber dans un subjectivisme qui refuse de s'universaliser et dans ce cas se constitue la figure du mal. La conscience morale peut s'incliner vers plusieurs formes du mal, jusqu'à arriver à la "conviction" - "Überzeugung" - qui se veut comme la règle absolue du droit et du devoir. On entre dans mouvement d'aller au gouffre de la conscience morale et où se constituent en même temps la dissolution de la contradiction et le passage vers la "vie éthique"<sup>54</sup>.

La liberté formelle d'opiner se fonde sur la volonté du libre arbitre, car celui-ci contient la contradiction de la personne comme une, à la fois forme infinie et unie à un contenu fini. La liberté formelle qui prend figure à travers l'appropriation est la réalisation de la personne. La liberté d'opiner est formelle d'abord parce que la personne du "droit abstrait" est séparée de son contenu. La personne a son existence à l'extérieur et en même temps elle se sait identique à soi comme pensée formelle ou séparée de toute réalité. Cette réalité contradictoire de la personne est déjà le début de l'affirmation de la libération de la personne en tant que telle. La volonté qui se veut libre et capable de rompre avec l'esclavage, qu'elle soit d'ordre immédiat ou naturel, acquiert le droit d'être une personne et donc en même temps le droit de parler, de manifester son opinion sur soi ou sur le monde. Le commencement du droit d'opiner coïncide avec le droit d'être une personne, puisque l'individu décide de développer le concept de volonté libre. C'est ici que se justifie l'impatience de l'opinion, car elle veut que ses droits immédiats de personne soient réalisés. Or, tant que ceux-ci sont immédiats, ils demeurent particuliers et donc revendiqués comme des intérêts particuliers et confirmés par une opinion privée.

La liberté subjective d'opiner trouve son fondement dans la liberté de la

---

<sup>54</sup> M.-J. Königson. *op. cit.*, p. 103; *PhD*, § 140 Rem, p. 183.

volonté subjective ou la volonté morale. Cette volonté garantit à chacun le droit de s'autodéterminer et de discerner ce qui est le Bien ou le mal. Tout d'abord, la volonté morale cherche son bien propre ou encore elle se détermine à partir de son bien privé et cela est garanti par l'opinion subjective. En outre cette opinion intéressée par le bien propre constitue un droit du sujet. Ce droit pose l'exigence de savoir le Bien à partir de l'opinion subjective, qui ne considère une chose comme valide qu'après avoir été évaluée par ses jugements et ses avis subjectifs. Le Bien se laisse dire à travers la volonté subjective et pour cela la conscience morale contient en soi-même la contradiction du Bien et du mal comme une possibilité toujours présente de l'action morale. Cette contradiction de la conscience morale est aussi la contradiction de l'opinion publique. Elle trouve sa médiation dans la volonté éthique, donc sa place spécifique et son importance à l'intérieur de l'organisation de la vie de l'État comme le soutient la philosophie politique hégélienne. C'est là qu'elle trouvera la résolution de sa contradiction.

### 3.3 La liberté publique d'opiner

La liberté d'opiner se fonde sur la liberté formelle et subjective de l'individu qui se médiatise dans la liberté de juger et de donner son avis sur les affaires publiques - cf. *PhD*, 316 - et par là se manifeste le phénomène de l'opinion qui devient finalement publique.

Le paragraphe 142 de la troisième partie de la *Philosophie du Droit* développe l'actualisation de l'unité de la personne - l'objectivité du droit ou la liberté formelle d'opiner - et du sujet - la subjectivité morale ou la liberté subjective d'opiner - dans l'autoconscience éthique - la liberté qui est devenue monde présent ou la liberté publique d'opiner: "La vie éthique est l'idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a son savoir et son vouloir dans l'autoconscience et ne devient effectivement réel que par l'activité de cette autoconscience. De même, cette activité a dans l'être éthique son fondement en soi et pour soi, autrement dit son but moteur. La vie éthique est donc le concept de la liberté qui est devenu monde présent et nature de l'autoconscience". L'autoconscience unit le "savoir" et le "vouloir" en elle-même à travers son action



qui tend à réaliser le Bien. La volonté consciente déploie maintenant une action éthique objective. Si la réalité éthique est une substance concrète objective, il s'agit d'une médiation qui se réalise par la forme infinie de la subjectivité ou la détermination subjective.

La réalité éthique objective concrétise le Bien abstrait de la moralité à travers la subjectivité comme forme infinie ou pensée. Or, cela est la substance concrète. La réalité éthique a un contenu stable, nécessaire pour soi: ce sont les lois et les institutions existant en soi et pour soi. Elle est quelque chose de ferme et d'éminemment au-dessus des opinions et des préférences subjectives<sup>55</sup>. La vie éthique englobe à la fois le moment objectif et le moment subjectif ; autrement dit, le Bien est ici la substance en tant qu'accomplissement de l'objectif à l'aide de la subjectivité. Si l'on considère la vie éthique seulement du point de vue objectif, l'homme n'est pas autoconscient de cette vie éthique. C'est pourquoi Hegel affirme que la substance concrète c'est l'ensemble objectif et subjectif de la réalité éthique. Mais, il observe que le subjectif, ce ne sont pas simplement les opinions subjectives, c'est le subjectif dans sa forme infinie ou selon la forme de la raison. En effet, la réalité éthique objective est dite à travers le sujet autoconscient, car la substance se sait et devient objet du savoir. C'est ici qu'intervient l'opinion du sujet en tant que sujet lié à la vie éthique. Un sujet public est donc porteur d'une opinion publique. L'opinion autrefois formelle et subjective est maintenant publique. L'opinion publique est un moment du savoir du sujet qui doit aboutir à connaître le vrai éthique. Il est possible alors de comprendre l'exigence hégélienne selon laquelle le contenu de la réalité éthique est au-dessus des opinions et des préférences subjectives.

Cependant, il faut dire que toute réalité substantielle n'est pas déjà complètement libre. La substance éthique en mouvement d'actualisation de soi, peut se trouver exposée aux dangers de réification qui peuvent menacer toute réalité existante. La substance éthique peut se figer sous le poids d'une positivité historique. Dans une telle situation les rapports entre l'individu et la communauté peuvent devenir une opposition entre le libre arbitre de l'opinion subjective et les

---

<sup>55</sup> Cf. *PhD*, § 144.

lois de la communauté. Ou encore, ce peut être l'opposition entre l'opinion publique et la substance éthique ou les institutions. C'est ici qu'intervient l'impatience de l'opinion publique voulant que les institutions soient véritablement libres. Cette opposition met en cause l'effectuation de la substance en tant que substance libre, car celle-ci présuppose le caractère effectif de l'autoconscience et le caractère conscient de toute réalité posée. Quand cela n'existe pas, il faut que se réalise la dissolution de cette réification. Celle-ci peut démontrer que l'action de l'opinion publique qui lutte contre des habitudes éthiques encore non conscientes d'elles-mêmes est une dénonciation de la situation de non liberté des institutions éthiques. L'opinion publique joue le rôle de faire bouger la situation figée ou réifiée de la substance éthique donnée. L'opinion en tant que contradiction est le commencement d'un processus de déstructuration qui provoque le mouvement qui mène l'idée de la liberté à se faire effectivement consciente et présente dans la réalité du monde.

L'individu en tant que membre d'une communauté participe à un processus de médiation où il est à la fois médiatisé et agent de médiation. Il n'est pas possible de séparer l'individu de la communauté, car celle-ci sans l'individu tombe dans la contrainte extérieure où l'individu est pris abstraitement comme principe de constitution du tout, et c'est l'atomisme. En tant que membre d'une communauté, l'individu sursume les déterminations propres au libre arbitre - l'individualité abstraite - et il commence à reconnaître dans l'autre et dans les institutions l'engendrement d'une relation égalitaire et libre. Entre l'individu et la communauté, il existe en même temps un processus de reconnaissance et de sursomption, car "la sursomption - *Aufhebung* - et la reconnaissance - *Anerkennung* - sont deux formes d'un même mouvement dont la première est l'expression logique et la deuxième l'expression proprement éthique. De leur engendrement mutuel naît la liberté du concept"<sup>56</sup>. Les rapports entre les individus et les mœurs en vigueur consistent en un rapport de reconnaissance qui élève l'individu à une conscience agissante et capable d'exprimer son opinion en tant que membre d'une communauté. Ainsi l'individu peut dire son opinion

---

<sup>56</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 164-165.

publiquement et être reconnu dans un public constitué éthiquement.

La vertu est la vie éthique réfléchie dans l'individu et en même temps l'aptitude que l'individu manifeste à mettre en œuvre ses devoirs selon les circonstances où il doit s'engager. On peut dire encore que la vertu est l'adhésion aux devoirs éthiques d'une manière logique, c'est-à-dire, réfléchie. Si fait défaut la réflexion, la vie éthique n'est pas pleinement libre. Ainsi, nous comprenons que rien n'est donné sous une forme à jamais figée, car tout donné devient une forme de relation produite par l'activité de la volonté afin qu'elle devienne vraiment libre. Le donné éthique est une production de la volonté humaine, en ce sens que les mœurs et les habitudes sont posées comme une deuxième nature de l'homme. "Mais dans la simple identité avec l'effectivité des individus, l'éthique apparaît comme leur manière d'agir générale, comme mœurs. L'habitude de [ce qui est] éthique [devient] une seconde nature qui est posée à la place de la volonté primitive simplement naturelle et [qui] est l'âme, la signification et l'effectivité qui compénètrent son être-là, l'esprit présent et vivant comme un monde dont la substance est alors pour la première fois esprit"<sup>57</sup>. L'activité de la volonté qui pénètre les mœurs et les détermine selon la liberté du concept est la production proprement dite de la deuxième nature de l'homme. Celle-ci est l'histoire éthique de l'individu parvenant consciemment à être membre d'une communauté. L'éthique est la nature de l'homme en tant que produit par l'homme lui-même, autrement dit, elle est le résultat de l'action consciente de l'homme<sup>58</sup>. Les mœurs ou les coutumes sont en effet les opinions communes au sein d'une communauté. Selon Locke la "law of opinion" exerce la fonction de réguler le comportement des individus à l'intérieur d'une communauté. De la même façon, chez Hegel, les mœurs sont l'opinion présente dans une communauté et elles servent de paramètre de l'action éthique. L'opinion exprimée publiquement et déterminant la forme des

<sup>57</sup> *PhD*, § 151. Cité d'après la traduction de D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 166.

<sup>58</sup> "Pour Hegel, comme pour Aristote, les mœurs ou la coutume, - Sitte - deviennent une manière d'être habituelle - ou une seconde nature. Mais Hegel se sépare d'Aristote et des Grecs en général par l'importance qu'il accorde à la conscience. C'est ce qu'a bien montré T. M. Knox dans son commentaire : "Pour les Grecs, dit-il, un homme s'élevait à la vie éthique en observant la coutume. Pour Hegel, au contraire, la forme la plus élevée de la vie éthique est celle où les individus se conforment, mais avec une entière conscience, aux institutions et aux coutumes rationnelles". *PhD*, § 151, R. Derathé, note n° 5.

mœurs est la première manifestation du comportement éthique de l'individu.

Lorsque l'on traite de la "seconde nature" de l'homme il faut distinguer l'habitude qui concrétise les mœurs et l'habitude qui peut devenir un obstacle au déploiement de la raison. Si les mœurs sont des expressions de l'action humaine, du travail de la volonté, il n'en va pas de même pour les habitudes qui peuvent se figer et dans ce cas empêcher la libre action de la volonté. La substance n'engendre plus son intériorité et la positivité éthique devient le produit de la passivité, de l'inconscience qui suit aveuglement les habitudes éthiques, sans les assumer de manière consciente, cela amène à rompre le cercle réflexif de la conscience. Dès qu'on demeure attaché passivement à l'habitude des mœurs, on marche vers la mort d'une communauté ou d'une époque. L'opinion publique en tant qu'attachée aux mœurs, joue toujours le rôle qui consiste à vouloir secouer la passivité d'une communauté. Aucune forme historique de société n'est éternelle, mais sa durée dépend de l'activité propre à chaque volonté éthique, à la liberté publique d'opiner. Quand une époque est consciente du processus de totalisation qu'elle a atteint dans le développement du concept, c'est à ses membres qu'il revient de prendre en charge leur présent afin de préparer leur avenir. Le défi est lancé à l'opinion de s'inquiéter et de réveiller la conscience éthique de la communauté.

Le fait de dire la subjectivité de la substance est une activité de la conscience des individus. "La subjectivité est elle-même la forme absolue, la réalité existante de la substance. La différence entre le sujet et la substance comme son objet, son but, sa puissance, n'est qu'une différence dans la forme, différence qui, elle aussi, disparaît immédiatement"<sup>59</sup>. La séparation propre aux différentes politiques de l'entendement entre l'individu et le monde éthique a disparu, mais elle prend la forme d'une opposition interne au concept où les tensions entre les mœurs et les habitudes, la subjectivité et l'objectivité, l'individu et la communauté, sont toujours présents. La substance éthique s'engendre grâce à l'appréhension de soi dans un processus en même temps de production et de résolution de ses contradictions mêmes. L'opposition interne au concept entre les

---

<sup>59</sup> *PhD*, § 152.

mœurs et les habitudes est aussi l'opposition de l'opinion qui à l'intérieur de la communauté éthique provoque toujours le réveil de la contradiction publique. Et c'est un droit des individus de dire leur opinion publiquement et de s'opposer à l'opinion déjà établie par les mœurs en vigueur dans une situation historique déterminée. "Le droit des individus à agir selon leur destination subjective à la liberté trouve sa réalisation effective et sa satisfaction du fait qu'ils appartiennent à la réalité éthique; en effet, la certitude - du sentiment - de leur liberté - subjective - a sa vérité dans une telle objectivité et ils possèdent effectivement dans la réalité éthique leur essence propre, leur universalité intime"<sup>60</sup>. L'individu a le droit d'agir subjectivement et aussi de juger et de donner son opinion selon sa liberté subjective, à condition qu'en exerçant ce droit il tienne compte des institutions objectives, et en sachant qu'il trouve sa satisfaction et sa réalisation vraie à l'intérieur des institutions publiques ou éthiques.

Les droits de l'individu sont affirmés au sein d'une communauté éthique où la liberté publique d'opiner et d'appréhender sont garanties dans un sens politico-pédagogique: "Fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes"<sup>61</sup>. C'est la réponse du Pythagoricien à un père qui lui demandait quelle était la meilleure manière d'élever son fils. Cette réponse montre que l'individu est médiatisé à l'État dans un processus pédagogique où il devient un citoyen, c'est-à-dire que le membre développe l'habitude ou la vertu du patriotisme. Or, Hegel "ne parle de citoyens"<sup>62</sup>, sans autre précision, au sens supracatégoriel acquis par ce terme

---

<sup>60</sup> *PhD*, § 153.

<sup>61</sup> *PhD*, § 153 Rem.

<sup>62</sup> Le mot allemand *Bürger* signifie en même temps citoyen et bourgeois. J.-F. Kervégan démontre que l'emploi de la catégorie *Bürger* correspond à des attitudes complémentaires qui, sont, l'une et l'autre, des modes d'être éthiques. Les deux déterminations - le bourgeois et le citoyen - sont le même individu réconcilié comme bourgeois et citoyen. "La *Philosophie de l'Esprit* de 1805-1806 précise ce qui s'esquissait dans les textes précédents en soulignant que les dénominations de bourgeois et de citoyen correspondent à des attitudes complémentaires qui sont, l'une et l'autre, des modes d'être éthiques : Le même [individu singulier] prend soin de soi et de sa famille, travaille, conclut des contrats, etc., et de même il travaille aussi pour l'universel, à celui-ci pour but : selon le premier aspect il s'appelle BOURGEOIS ; selon le second, CITOYEN'. Le même individu : précision capitale par rapports aux textes antérieurs. Ainsi, le principe véritable de l'éthique ne réside ni dans l'opposition de l'homme naturel et du citoyen politique, comme le pensait Rousseau, sur ce point encore tributaire des représentations jusnaturalistes, ni même dans celle d'un bourgeois cantonné dans la quête égoïste du bonheur privé et d'un citoyen voué à l'affirmation héroïque du bien commun, comme l'article sur le droit naturel semblait l'indiquer. L'universel, but de l'éthique et de son effectuation politique, se constitue au sein des médiations, en elles-mêmes abstraites et toujours susceptibles de mettre en péril ce but qui les surpasse, de la

depuis le droit naturel moderne, qu'en référence au patriotisme"<sup>63</sup>. Qu'entend-t-il par patriotisme? Le patriotisme est le nom que Hegel donne à l'unité qui existe entre la disposition de l'esprit politique et son objet. Le patriotisme est l'état d'esprit politique résultant des institutions elles-mêmes en vigueur dans l'État. L'institution et le patriotisme s'appellent et se conditionnent donc l'un l'autre. Le patriotisme est la disposition d'esprit, qui dans la vie quotidienne devient une habitude de considérer la vie en commun comme but et comme fondement substantiel. Le patriotisme c'est la vertu éthique, manière d'être propre au citoyen, une disposition permanente de participation à la vie de l'État. En faisant de l'individu le citoyen d'un État, Hegel n'affirme pas la dissolution de l'individu dans une totalité éthique, mais il affirme qu'il est effectivement membre d'une universalité qu'il reconnaît comme sienne et dont il reconnaît les lois comme bonnes. C'est cela le développement de la citoyenneté qui amène à devenir membre de l'État à travers la vertu du patriotisme. La disposition permanente d'appartenir à un État - le patriotisme - ne concerne pas n'importe quel État, mais un État qui est soumis au processus d'autodétermination du Bien, qui peut être vérifié en sa vérité par tout citoyen. C'est ici que Hegel défend le droit des individus à leur particularité, on pourrait dire le droit des individus à dire leur opinion, "Le droit des individus à leur particularité est pareillement contenu dans la substantialité éthique, puisque la particularité est la manière extérieure phénoménale dans laquelle l'éthique existe"<sup>64</sup>. L'individu a le droit de s'exprimer et de dire son opinion publiquement en tant que citoyen sur le bien-fondé des lois d'un État. En outre, c'est cela qui constitue un moyen d'empêcher que la vie éthique devienne figée, et qui fonde éventuellement le droit à la révolte. Le droit des individus à affirmer leur particularité est le fondement du droit du citoyen à faire usage public de sa raison ou la garantie de la liberté publique d'opiner.

L'identité entre la volonté universelle - l'État - et la volonté singulière - l'individu - demeure dans l'indivisibilité éthique entre les droits et les devoirs, car la vie éthique se conserve à travers cette identité fondamentale. La réciprocité

---

société civile, de la vie 'bourgeoise". J.-F. Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992, 184-185.

<sup>63</sup> Franz Rosenweig. *Hegel et l'État*. Paris, PUF, 1991, p. 331.

<sup>64</sup> *PhD*, § 154. Cité d'après D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 168.

entre les droits et les devoirs permet le développement de l'idée de la liberté. L'imbrication entre l'universel et le particulier évite toute atomisation et garantit l'unité substantielle. La vie éthique est une totalité individualisée qui se manifeste comme la totalité d'un peuple. Elle est enracinée dans les mœurs, dans les lois, dans les habitudes, bref, dans l'esprit d'un peuple. Dans son individualité en tant qu'esprit d'un peuple, la vie éthique s'effectue à travers les figures de la famille, de la société civile-bourgeoise et de l'État<sup>65</sup>. L'effectuation de ces figures est l'individualité vivante d'un peuple, autrement dit, l'esprit d'un peuple, où chaque figure, chaque forme communautaire se détermine selon ce qui constitue la particularité propre au développement temporel du concept<sup>66</sup>.

### 3.3.1 L'esprit du peuple ou comment l'opinion devient publique

Dans le *Cours d'Esthétique*, Hegel analyse la fonction du chœur dans la tragédie grecque. Le chœur antique est le condensé d'un ensemble de mœurs non écrites qui étaient encore immédiatement vivantes dans la communauté. Dans la tragédie moderne le chœur est détaché de ce fond qui est l'esprit du peuple. L'individu prend ses décisions et agit à partir de la pure subjectivité de son bien propre et de son caractère, et selon l'ambition ou les inclinations particulières de sa personnalité. Cette place du chœur dans la tragédie grecque est fortement soulignée par Hegel. De même que le théâtre possède son sol extérieur, sa scène et son environnement, ainsi le chœur, l'esprit du peuple, est en quelque sorte la scène spirituelle, comparable au temple que construisent les architectes pour circonscrire l'image du dieu, ici devenu le héros en action. Dans les temps modernes, c'est le contraire: les statues se dressent en plein air, sans cet arrière - fond dont, aussi bien, la tragédie moderne n'a pas besoin, car les actions qu'elle représente reposent non sur ce fond substantiel mais sur le vouloir et le caractère subjectifs non moins que sur le hasard, apparemment extérieur, des événements et des circonstances<sup>67</sup>. Le chœur exprime l'opinion publique en représentant les

<sup>65</sup> *PhD*, § 157.

<sup>66</sup> D. Rosenfiel. *op.cit.*, p. 166-170.

<sup>67</sup> Ernest Bloch. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*. Paris, Éd. Gallimard, 1977, p. 287-289.

mœurs de la communauté. Le héros, l'individu n'est jamais séparé de l'esprit de son peuple et son action et son opinion sont organiquement attachés aux déterminations éthiques. L'esprit du peuple est en ce sens le commencement de la détermination de l'opinion publique.

Le peuple est l'unité organique véritable et l'universel concret. L'individu restant en lui-même est une abstraction. Dans la première *Philosophie de l'Esprit*, Hegel décrit l'organisation sociale en partant des besoins concrets des hommes jusqu'à l'État et la religion du peuple. La moralité propose seulement un devoir-être, un idéal inaccessible. C'est dans un peuple que la moralité se réalise.

"L'esprit d'un peuple est donc ce qui réconcilie le devoir-être - *sollen* - et l'être. C'est une réalité historique qui dépasse infiniment l'individu, mais qui lui permet de se trouver lui-même sous une forme objective"<sup>68</sup>. Chez Kant et Fichte la moralité - *Moralität* - exprime l'individu agissant. Hegel découvre au-delà de la moralité, la réalité vivante des mœurs et des institutions - *Sittlichkeit*. L'individu trouve le contenu de son action, de sa vertu substantielle dans la vie même du peuple. Dès ses premiers travaux de jeunesse, à Tübingen, Hegel pense la vie spirituelle comme la vie d'un peuple, à preuve les termes qu'il utilise : l'esprit du peuple - *Volksgeist* -, l'âme d'un peuple - *Seele des Volks* -, le génie d'un peuple - *Genius des Volks*<sup>69</sup>.

Hegel veut montrer que l'esprit concret c'est l'esprit d'un peuple. Entre l'individualisme et le cosmopolitisme, Hegel, choisit l'esprit du peuple comme l'incarnation de l'esprit dans une réalité en même temps individuelle et universelle. L'esprit est présent dans l'histoire du monde sous la forme de l'esprit d'un peuple, car l'humanité se réalise dans les peuples divers qui expriment à leur façon son caractère universel.

La religion retient l'attention du jeune Hegel, car elle est un des moments essentiels du génie et de l'esprit d'un peuple. Hegel n'accepte pas la conception de la religion naturelle du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui est abstraite et anti-historique, tout

<sup>68</sup> J. Hyppolite. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, Éd. du Seuil, 1983, p.20.

<sup>69</sup> Cf. *Le fragment de Tübingen*, in R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, 1980 ; *Hegels theologische Jugendschriften (1784-1806)*, Ed. Nohl, Tübingen, 1907.



comme la conception du pur moralisme kantien qui postule une religion à partir du pur idéal moral. Face à cela, il va élaborer davantage sa propre pensée, à partir de l'histoire, autour du concept de l'esprit du peuple.

Son séjour au séminaire de Tiibingen se déroule à l'époque des grands mouvements de libération historique - Révolution Française - et philosophique - les Lumières en France et en Allemagne l'*Aufklärung*. Mais Hegel et ses compagnons, Schelling et Hölderlin, sont aussi sensibles à la beauté de l'antiquité classique. Ils aiment la cité grecque, parce que l'individu y vit en parfaite harmonie avec le tout. Là, s'est réalisé un idéal concret d'humanité, où il était possible de trouver l'intégration heureuse de l'individu et du tout. Aujourd'hui dit Hegel, cet idéal a été perdu, car le christianisme est devenu au XVIII<sup>e</sup> siècle une religion extérieure et elle ne pénètre plus la profondeur des âmes. Alors, il se demande comment une religion peut-elle être vraiment vivante?

Il commence par distinguer la religion subjective et la religion objective. La religion subjective est celle du cœur, des sentiments. L'autre est la religion qui se structure dans un système, dans un livre. Hegel étudie la religion pour trouver l'homme concret. Or l'homme concret n'est pas celui qui est isolé, l'individu abstrait sans rapport avec ses semblables, et privé d'une ambiance spirituelle. C'est en ce sens que Hegel opposera la religion privée à la religion d'un peuple. Pour lui le christianisme est surtout une religion privée, au contraire de la religion antique des grecs qui est une religion de la cité. Ici, le citoyen vit la religion comme l'intégration organique de soi et de l'absolu. Le privé s'identifie au public. Hegel est opposé à la religion privée, car elle renforce l'individualisme qui triomphe à son époque, tout comme il est opposé au moralisme abstrait de Kant. Celui-ci fait suivre la voie de la morale à la religion, comme il le développe dans la *Critique de la Raison Pratique* ou dans la *Religion, dans les limites de la simple Raison*. Hegel, lui veut étudier la religion comme réalité concrète de la vie humaine.

L'*Aufklärung* dissout toutes les formes de la vie religieuse. Dans son rationalisme abstrait, elle aboutit à l'athéisme et préconise une religion naturelle sans vie ni contenu concret. Quand Hegel étudie le phénomène de la religion subjective et objective, de la religion privée et publique, il veut proposer une

religion différente de celle de *l'Aufklärung*. La religion, pour lui, est une des manifestations primordiales d'un peuple particulier. La formation de l'esprit du peuple est liée à la pratique de la religion: les cérémonies, les mythes et les rites. Bref, la religion est un phénomène qui dépasse l'individu et qui appartient à cette totalité unique et singulière qu'est l'esprit du peuple. Mais, qu'est ce que l'esprit du peuple?

Dans ses premiers travaux, le concept d'esprit du peuple est plus une intuition qu'un concept bien déterminé ainsi conçu: "L'esprit absolu d'un peuple est l'élément absolument universel, l'éther qui a absorbé en lui toutes les consciences singulières. Il est la substance absolue, simple, vivante, unique. Cette substance doit être, de même, la substance agissante et elle doit s'opposer à elle-même en tant que conscience, et être le moyen-terme qui se manifeste phénoménalement des [consciences] opposées; [elle doit être l'élément] en lequel les consciences singulières sont, de même, une en tant qu'elles s'opposent en lui et qu'elles sont agissantes par rapport à lui. C'est le un anéantissant [ou le peuple], dont l'activité de ces consciences, tout comme l'activité de ces consciences singulières par rapport à ce un [qu'est le peuple] est immédiatement l'activité de l'esprit. L'esprit du peuple doit immédiatement se changer dans l'Œuvre<sup>70</sup> c'est-à-dire qu'il n'existe qu'en tant qu'il est un éternel devenir-esprit"<sup>71</sup>.

Ce qu'il est important de remarquer, c'est l'acte de devenir autre de l'esprit du peuple en ceci que l'esprit en tant qu'être passif se rapporte à lui-même en tant qu'être actif. L'esprit en tant que peuple agissant et en tant qu'il est conscient de lui-même exprime une opinion publique, comme conscience de son être actif capable d'intervenir sur la scène publique. "La vie d'un peuple est expiration et aspiration; elle est un acte de se séparer; elle s'oppose à elle-même en tant qu'être-actif face à elle-même en tant qu'être passif. L'esprit d'un peuple devient un;

---

<sup>70</sup> "Comme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'Œuvre est le résultat de l'agir de tous et de chacun. Mais Hegel n'emploie pas encore le terme technique de *Sache selbst* qui est unité de l'être et de l'action. Ainsi, l'esprit n'est pas Idée platonicienne, mais Histoire qui éternellement se réalise. Donc, point de fin de l'histoire", id. Guy Planty-Bonjour. in Hegel. *La première philosophie de l'Esprit*, Paris, PUF, 1969, note de bas page n° 2, p. 118.

<sup>71</sup> Hegel. *La première philosophie de l'Esprit*. (trad. Guy Planty-Bonjour) Paris, PUF, 1969, p. 118.

il devient une unité d'être-actif et d'être-passif : il devient une Œuvre. Mais, dans cette Œuvre, l'être-passif et l'être-actif sont eux-mêmes supprimés. L'esprit d'un peuple est l'absolument universel <sup>72</sup> La *Philosophie de l'Esprit* montre l'individu qui devient un véritable sujet qui agit, un être-actif lié organiquement avec son peuple. L'individu passe de l'attitude de contemplation - l'être-passif - à l'activité consciente et le sujet se connaît comme faisant l'histoire. Le sujet veut exprimer son opinion publiquement dans ce processus de production de l'histoire. C'est cette thèse que Hegel affirme dans la *Philosophie de l'Esprit* de 1803. L'esprit du peuple n'est pas une conscience abstraite ou statique, le peuple critique, opine, revendique et agit publiquement en produisant l'Œuvre, c'est-à-dire, existe en tant que devenir-esprit. Cette idée sera développée plus tard dans sa future philosophie de l'histoire. L'Œuvre est la médiation des individus, car elle transcende ceux-ci et en même temps les individus savent qu'elle est produite par eux<sup>73</sup>.

La *Philosophie de l'Histoire* analyse le développement de l'esprit du monde à travers ces moments particuliers que sont les esprits des peuples individuels. Un peuple n'est pas constitué par des individus-atomes, mais il est une organisation qui préexiste à ses membres. Pour Hegel, comme pour Aristote le tout est antérieur aux parties. Dans une communauté l'unité des individus est première, elle est le "Τέλος" immanent. L'esprit du peuple exprime une communauté spirituelle, une réalité spirituelle et non point le résultat d'un contrat comme c'est le cas pour un contrat civil. L'esprit du peuple établit un rapport intime avec les esprits des individus. Il existe une harmonie entre ces deux termes. L'individu est libre et se réalise dans la mesure où il participe à ce qui le dépasse et l'exprime à la fois, c'est-à-dire, en participant à une famille, à une culture et enfin à un peuple.

Si nous recherchons les influences que Hegel a subies dans l'élaboration du concept d'esprit du peuple nous pouvons relever d'abord celle de Montesquieu. Celui-ci cherche, dans *l'Esprit des Lois*, à découvrir les rapports que les lois ont avec le milieu géographique et avec l'esprit général d'une nation. L'esprit d'un

---

<sup>72</sup> *Id.*, p. 120.

<sup>73</sup> *Id.*, p. 46-47.

peuple résulte de forces diverses. L'école historique dira au contraire que l'esprit du peuple découle d'un germe originel, d'un donné premier. Dépassant cette opposition, Hegel avance que l'esprit du peuple est la conjugaison de facteurs spirituels. Il ne sous-estime pas l'importance des forces naturelles et le lien entre la nature et l'esprit du peuple. Mais ces influences jouent un rôle subordonné, elles n'aboutissent qu'à la manifestation d'un esprit particulier. L'esprit du peuple hégélien est différent de l'esprit général d'une nation que décrit Montesquieu. Hegel plutôt que des composantes mécaniques, recherche l'originalité irréductible d'un esprit individuel. Par exemple, il cherche à caractériser des individus en tant qu'ils incarnent un certain esprit comme Socrate, le Christ, Abraham, Antigone, etc.

Une autre influence vient de Herder. Celui-ci cherche dans le génie primitif des peuples la "conscience historique". Herder veut trouver dans l'histoire l'énergie vivante, non dans sa forme invariable, mais dans son devenir. Mais pour Hegel cette conception est encore trop naturaliste. Lui décrit la vie de l'esprit des peuples dans l'histoire comme une dialectique. Enfin, Rousseau a certainement influencé Hegel avec la notion de *volonté générale*. Dans la *volonté générale* nous trouvons une certaine transcendance sur les volontés particulières. Hegel considère que la grande originalité de Rousseau a été de considérer l'État comme volonté. Rousseau insiste sur la différence entre la *volonté générale* et la *volonté de tous*. Dans le *Contrat Social*, il dit que la *volonté générale* ne regarde que l'intérêt commun, tandis que la *volonté de tous* vise l'intérêt privé dans une somme de volontés particulières. Mais Hegel se sépare de Rousseau dans le concept de contrat. Celui-ci, à ses yeux, est marqué par l'individualisme, car il part encore d'un préjugé atomistique du droit abstrait. Hegel insistera sur l'idée essentielle de la *volonté générale*, différente des volontés particulières<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> "Rousseau lui-même, auquel Hegel reconnaît pourtant le mérite d'avoir posé la volonté libre, c'est-à-dire le concept, au principe de l'État, n'en est pas moins resté prisonnier du naturalisme des théories du droit naturel en concevant la volonté sous sa forme individuelle : malgré la différence qu'il établit entre volonté générale et volonté de tous, il constitue pourtant la volonté générale sur la base d'un contrat, c'est-à-dire à partir de la composition des volontés singulières. A ce vice de fond est liée la confusion que commettent ces théoriciens entre État et société civile. L'immixtion d'une catégorie de droit privé (le contrat) dans les principes du droit public a pour conséquence qu'en dernière analyse l'État paraît n'avoir pour fin et justification que d'assurer la protection des intérêts privés de l'individu : sa sécurité et sa propriété. Une conséquence qui, aux yeux de Hegel, détruit l'autorité et la majesté

Hegel a donc subi l'influence de Montesquieu, Herder et Rousseau dans son élaboration du premier concept d'esprit du peuple. Essayons de montrer en quoi sa conception d'esprit du peuple demeure originale<sup>75</sup>.

Selon Rosenzweig<sup>76</sup>, le concept hégélien d'esprit du peuple ne peut pas être isolé de la religion et du degré de la liberté politique. Ce sont la religion populaire et les rapports politiques qui forment ensemble l'esprit du peuple. "L'esprit du peuple est 'constitué', 'produit', 'éduqué' et il agit en retour sur l'individu puis, à nouveau, et par l'individu, il agit sur les pouvoirs qui l'ont produit, éduqué, formé, voire par-dessus l'individu, au moins dans le passage où il est exigé des rituels religieux qu'ils soient engendrés par l'esprit du peuple"<sup>77</sup> Ce qui ressort de cette conception c'est que l'esprit du peuple est incarné et constitué, mais en même temps il est engendré et produit comme l'ensemble visible et vivant d'une culture nationale. Hegel désigne la raison universelle comme la source unique, la racine profonde de la vie nationale totale que l'on trouve dans l'esprit du peuple. Enfin, la culture nationale, l'esprit du peuple, se détermine par rapport au niveau atteint par la raison universelle.

Dans ses œuvres de jeunesse, Hegel contemple dans la cité grecque la belle harmonie qui existe entre le tout et l'individu et où la religion est liée au tout de la cité. Pour lui la religion est la manifestation primordiale d'un peuple. Il s'agit bien entendu de la religion du peuple - différente de la religion privée, subjective et de la religion objective et naturelle. Pour lui, la religion forme l'esprit du peuple et la pratique de la religion est l'expression de l'esprit du peuple. Au delà des influences subies, le concept d'esprit du peuple chez Hegel garde son originalité logique et historique. Au niveau logique l'esprit du peuple est composé de deux éléments, le tout et l'individu - le "devoir-être" et l'être -, qui se meuvent comme le tout présupposé, qui s'incarne dans un peuple comme un "τέλος" immanent et se détermine dans l'unité des individus. Historiquement, l'esprit du peuple, c'est

---

absolue de l'État". Catherine Colliot-Thélène. *Le désenchantement de l'État*. Paris, Éd. De Minuit, 1992, p. 18.

<sup>75</sup> Cf. J. Hyppolite. *op.cit.*, p. 22-30.

<sup>76</sup> F. Rosenzweig. *Hegel et l'État*. trad. Gérard Bensussan. Paris, Vrin, 1991, p. 29-40. Rosenzweig décrit la période que Hegel a vécue à Tübingen et comment est né le concept d'esprit du peuple à cette époque.

l'évolution d'un processus d'incarnation de l'esprit lui-même dans l'histoire universelle et dans l'histoire de chaque peuple comme une volonté libre des peuples - différente de la *volonté de tous* et aussi de la *volonté générale*. L'esprit du peuple s'intériorise et se noue dans la foi et dans la liberté de l'individu et il s'extériorise et se noue dans la religion et dans les rapports politiques d'un peuple en tant qu'ils sont l'effectuation de la raison universelle.

Jusqu'ici nous avons montré comment se forme le concept d'esprit du peuple chez le jeune Hegel. Maintenant voyons comment il se présente chez le Hegel de la maturité et quel est son rapport avec l'opinion publique.

L'*Encyclopédie* nous dit: "La substance qui se sait libre, dans laquelle le devoir-être absolu est tout autant de l'être, a comme esprit d'un peuple [une] effectivité. La division abstraite de cet esprit est la singularisation en des personnes, de la subsistance-par-soi desquelles il est la puissance et nécessité intérieure. Mais la personne, en tant qu'intelligence pensante, sait la substance comme son essence propre, elle cesse, dans cette disposition intérieure, d'être un accident de celle-là; elle l'intuitionne, en tant que son but final absolu dans l'effectivité, comme [un] en-deçà atteint, aussi bien qu'elle produit un tel but par son activité, mais comme quelque chose qui, bien plutôt, est absolument; ainsi elle accomplit, sans la réflexion qui choisit, son devoir en tant que ce qui est sien et en tant que quelque chose qui est, et, dans cette nécessité, elle a elle-même et sa liberté effective"<sup>78</sup>. Les individus effectuent l'esprit du peuple et ils sont ancrés dans cette tradition d'esprit populaire où ils puisent leur puissance et leur fermeté intérieure. L'individu ne participe pas à la communauté accidentellement, mais il reconnaît librement selon son opinion son appartenance à la communauté, son appartenance au peuple. Le peuple est l'objectif ultime - le but final - des aspirations de l'individu. Le peuple est la fin déjà réalisée par ses ancêtres, mais en même temps il est la réalité dans laquelle l'individu doit s'engager par sa propre action historique. Le sujet se constitue dans l'esprit d'un peuple : cela est un fait incontestable. En ce sens, l'homme de la cité grecque fait son devoir sans se poser de problèmes, parce que son devoir est la manifestation de la volonté déjà réalisée

---

<sup>78</sup> *Encycl*, Ht, § 514.

de sa communauté<sup>79</sup>. On peut dire qu'il recevait la substance éthique par la tradition, dans son état irréfléchi et inconscient. Mais, dans la société moderne cette substance exige l'approbation de la conscience individuelle et de l'opinion publique. Si l'effectivité du devoir exige l'adhésion aux lois, la liberté de l'opinion exige la participation en tant que volonté créatrice.

Le sujet s'identifie immédiatement à l'esprit d'un peuple. L'individu intuitionne comme son but final l'esprit d'un peuple. Mais c'est dans l'État que le sujet se reconnaît conscient et libre et effectue son esprit public comme une vertu patriotique. "L'État est la réalité effective de l'idée éthique - l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et dans l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui [l'État] qui est son essence, son but et le produit de son activité"<sup>80</sup>. L'État exprime l'esprit du peuple au sein duquel l'individu a été formé et il donne la reconnaissance à chacun des citoyens. D'autre part les individus reconnaissent l'État comme garant suprême de l'intérêt public. Cette reconnaissance réciproque - la tension intérieure entre les individus et l'ensemble - constitue la force de l'État.

"Les Pénates sont les dieux intérieurs, les dieux inférieurs ; par contre, l'esprit du peuple (Athéna) est le divin qui se sait et qui se veut ; si la piété est le sentiment et la vie éthique au sein du sentiment, la vertu politique consiste à vouloir le but pensé, existant en soi et pour soi"<sup>81</sup>. La mythologie grecque connaissait donc déjà les vertus qui animent l'État. Les pénates sont les dieux de la famille et ils symbolisent la vertu subjective. Athéna est l'esprit du peuple, la déesse qui sait et veut, et qui en est consciente. La piété est la vertu des rapports au niveau immédiat. La vertu politique consiste à savoir et à vouloir le but suprême de la vie en commun, la liberté publique<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Dans la Grèce ancienne, personne ne demande : "que dois-je faire" - c'est la question kantienne. - car chacun sait qu'un citoyen pour être heureux et libre doit participer à la collectivité.

<sup>80</sup> *PhD*, § 257.

<sup>81</sup> *PhD*, § 257, Rem.

<sup>82</sup> E Fleischmann, *op.cit.*, p. 257.

Hegel parle du patriotisme en tant que vertu subjective éthique au paragraphe 268: "En tant que certitude s'appuyant sur la vérité (la certitude purement subjective n'a pas sa source dans la vérité et n'est qu'opinion) et en tant que vouloir devenu habitude, l'état d'esprit politique ou le patriotisme en général ne peut être que le résultat des institutions en vigueur dans l'État. Car la rationalité est réellement présente dans l'État et elle y est confirmée par une façon d'agir conforme à ces institutions. Cette disposition d'esprit consiste dans la confiance (qui peut devenir une compréhension plus ou moins développée par la culture), dans la conscience que mon intérêt substantiel et particulier est conservé et contenu dans l'intérêt et dans les buts d'un autre (cet autre étant ici l'État), en raison du rapport où il se trouve avec moi comme individu singulier. Il en résulte immédiatement qu'il n'est pas un autre pour moi et qu'en ayant conscience de cela, je suis libre"<sup>83</sup>. Par patriotisme, on entend d'habitude le fait d'être prêt à faire des sacrifices et des actions extraordinaires en faveur de la patrie. Or, le patriotisme consiste essentiellement en une disposition d'esprit dans les circonstances ordinaires et le cours de la vie quotidienne. C'est le fait de considérer habituellement la vie en commun comme but et comme fondement substantiel. C'est la conscience que l'on garde durant la vie courante, face à toutes les situations. En ce sens, le patriotisme est le fondement et la source de la capacité d'accomplir des efforts extraordinaires. Cette disposition d'esprit patriotique a son fondement véritable dans la réalité objective<sup>84</sup>.

Le patriotisme est une vertu subjective, mais non pas dans le sens d'un phénomène passager comme un état de colère, une impulsion ou une sensation momentanée. Le patriotisme est un "habitus" et selon Aristote l'habitus naît de l'exercice conscient et répété, c'est-à-dire, que l'habitude fait naître la vertu. Le patriotisme est le résultat subjectif de la pratique de la liberté dans les institutions

---

<sup>83</sup> *PhD*, § 268.

<sup>84</sup>"Pour Hegel, la constitution de mœurs véritables, c'est à dire de normes objectives et durables de comportement, suppose que l'identité collective ait le support rationnel de l'État. La définition d'une communauté humaine est avant tout politique, et non pas culturelle ou sociale. C'est sans doute pour cette raison que Hegel paraît ignorer ou sous-estimer la conscience nationale, qui va devenir peu après sa mort un élément politique de grande importance. Le patriotisme, et non le nationalisme, est la véritable disposition (*éthos*) politique". J.-F Kervégan. *De la démocratie à la représentation*, in *Philosophie*, n° 13, Paris, 1986, p. 55.



éthiques, qui sont effectivement libres. Dans un État dépourvu d'institutions libres et d'un espace public d'opiner, il n'y a pas de véritable patriotisme. Dans un régime de contrainte, le peuple peut être exhorté à des actions patriotiques, mais celles-ci ne seront pas des actions vertueuses. Le patriotisme répond au sentiment de confiance de l'âme humaine. La confiance est rationnelle quand elle se fonde sur les actes déjà accomplis de l'État. Le vrai patriotisme c'est la confiance et l'identification du citoyen en l'État, de telle façon qu'il peut dire: "L'État c'est moi"! La vertu du patriotisme soutient l'ordre public et fait que les institutions publiques sont les "siennes".

La vertu politique est la conscience patriotique qui sait et qui veut la liberté publique d'opiner, de critiquer, de juger et le "droit de dire non" réalisé dans les institutions. Cette vertu politique du patriotisme se trouve dans l'esprit du peuple, que la mythologie grecque identifiait à Athéna, comme la déesse qui se sait et en même temps se veut. Le patriotisme en tant que certitude est une vertu subjective, mais en tant que vertu éthique elle est le résultat de la pratique de la liberté publique. C'est la vertu patriotique qui anime l'État, et son expression dans la Constitution correspond à l'État historique et culturel auquel on est parvenu<sup>85</sup>. "Comme l'Esprit n'est réel que par le savoir qu'il a de lui-même et que l'État, en tant qu'Esprit d'un peuple, est en même temps la loi qui pénètre toutes les situations de la vie de ce peuple, les mœurs et la conscience de ses membres, la Constitution d'un peuple déterminé dépend absolument de la nature et du degré de culture de la conscience de soi de ce peuple. C'est dans cette conscience que réside la liberté subjective de ce peuple et donc la réalité de la Constitution"<sup>86</sup>. La Constitution que se donne un peuple correspond à l'état historique de sa culture et au degré de lucidité de sa raison et à la conscience que les citoyens ont de leur degré de liberté publique. La Constitution ne peut pas être un donné a priori. Elle est l'expression du niveau de conscience publique ou la manifestation de l'esprit d'un peuple. Rousseau pensait que l'on peut forcer un peuple à être libre. Cela n'est pas possible. Chaque peuple se donne la Constitution qui lui convient et qui

---

<sup>85</sup> Vérité des sphères dont l'insuffisance manifeste qu'elles ne peuvent subsister que parce qu'il en est le fondement, l'État a sa vérité - relative - en lui-même, dans le patriotisme et la constitution". Bernard Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*. Paris, PUF, 1992, p. 125.

<sup>86</sup> *PhD*, § 274.

lui est adaptée.

Les peuples primitifs ne sont pas condamnés à rester inconscients, mais c'est à travers l'éducation de leur conscience qu'ils seront libérés, plutôt que par l'imposition de lois qui n'ont pas de sens pour eux. Napoléon, comme Rousseau voulait forcer les peuples à être libres - Napoléon voulut donner a priori une Constitution à l'Espagne Pour Hegel c'est le peuple qui doit pouvoir retrouver le sentiment de ses droits et de sa situation dans la Constitution, sinon celle-ci n'aura ni signification ni valeur. C'est pour cette raison qu'aucune Constitution ne peut être uniquement élaborée par un individu tout seul. L'évolution de la liberté subjective se fait sous forme de prise de conscience des individus unie à l'évolution de la liberté publique d'opiner. L'opinion publique de l'esprit d'un peuple devient effective dans la Constitution. "La garantie d'une Constitution, c'est-à-dire la nécessité que les lois soient rationnelles et que leur réalisation effective soit assurée, réside dans l'esprit de l'ensemble du peuple, c'est-à-dire dans la détermination selon laquelle celui-ci a la conscience de soi de sa raison (la religion est cette conscience en sa substantialité absolue), - et, ensuite, en même temps dans l'organisation effective, conforme à cette conscience de soi, en tant que développement d'un tel principe. La Constitution présuppose une telle conscience de l'esprit, et, inversement, l'esprit présuppose la Constitution, car l'esprit effectif n'a lui-même la conscience déterminée de ses principes que dans la mesure où ceux-ci sont présents pour lui comme existants"<sup>87</sup>. La garantie d'une Constitution réside donc, dans l'esprit du peuple tout entier, dans la conscience que le peuple a de sa tradition et de sa liberté et dans les institutions déjà existantes qui manifestent la réalité et l'effectivité des principes qui les animent. Il y a un rapport réciproque entre esprit du peuple et Constitution: la Constitution présuppose l'existence de l'esprit du peuple et inversement cette conscience culturelle demande une Constitution. L'État sera conscient de sa vocation dans la mesure où existera une Constitution comme expression de l'esprit du peuple et de l'opinion publique des citoyens <sup>88</sup>. La matière qui donne à une Constitution politique son contenu propre et son principe unificateur, c'est la forme que prend

---

<sup>87</sup> *Encycl*, III, § 540.

<sup>88</sup> E. Feischmann. *op.cit.*, p.298-299.

l'idée de l'État à un moment déterminé de son développement, en rapport avec l'opinion publique, la culture nationale et l'esprit d'un peuple. L'État historiquement constitué, c'est l'État en tant qu'esprit d'un peuple.

Une vraie Constitution est toujours l'expression de l'esprit du peuple, c'est-à-dire, que la Constitution présuppose une conscience publique et l'esprit présuppose la Constitution. Personne ne peut la donner a priori. La garantie d'une Constitution et donc de l'État lui-même réside dans l'esprit du peuple, en ce sens que le peuple a conscience de sa tradition, de sa culture, de sa liberté et de son histoire. Or, tout cela constitue le contenu vrai de l'opinion publique elle-même et ce sera l'objet de la suite de notre exposé.

L'esprit du peuple est la manifestation de l'esprit du monde<sup>89</sup> dans l'histoire d'un peuple déterminé. "L'esprit du peuple déterminé, puisqu'il est effectif et que sa liberté est en tant que nature, a [en lui], suivant ce côté naturel, le moment d'une détermination géographique et climatique ; il est dans le temps, et, suivant le contenu, il a essentiellement un principe particulier, de même qu'il lui faut parcourir un développement, par là déterminé, de sa conscience et de son effectivité ; - il a une histoire, à l'intérieur de lui-même. En tant qu'il est [un] esprit borné, sa subsistance-par-soi est quelque chose de subordonné ; il passe dans l'histoire mondiale universelle, dont les événements sont représentés par la dialectique des esprits des peuples particuliers, par le tribunal du monde"<sup>90</sup>. Le principe qui détermine l'esprit d'un peuple est donc naturel et spirituel à la fois. La nature est un moyen, un instrument qui permet d'exprimer ce qui n'est plus naturel

---

<sup>89</sup> "L'esprit populaire est essentiellement un esprit particulier, mais en même temps il n'est autre que l'esprit universel absolu - car celui-ci est unique. L'esprit du monde - *Weltgeist* - est l'esprit de l'Univers tel qu'il s'explicite dans la conscience humaine. Entre lui et les hommes, il y a le même rapport qu'entre les individus et le Tout qui est leur substance. Cet esprit du monde est conforme à l'Esprit divin, lequel est l'Esprit absolu. Dans la mesure où Dieu est omniprésent, il existe dans chaque homme et apparaît dans chaque conscience : c'est cela l'esprit du monde. L'esprit particulier d'un peuple peut décliner, disparaître, mais il forme une étape dans la marche générale de l'esprit du monde et celui-ci ne peut pas disparaître. L'esprit d'un peuple est donc l'esprit universel dans une figure particulière qui lui est subordonnée, mais qu'il doit revêtir dans la mesure où il existe, car avec l'existence apparaît également la particularité. La particularité de l'esprit populaire se manifeste dans la conscience spécifique qu'il a de l'esprit. Dans la vie ordinaire nous disons : ce peuple a eu telle idée de Dieu, telle religion, telle organisation juridique; de l'éthique collective il s'est fait telle idée". Hegel. *La Raison dans l'histoire*. Paris. Ed. 10/18, 1993, p. 81-82.

<sup>90</sup> *Encycl*, III, § 548.

mais spirituel, autrement dit, la nature est ici mise au service de l'esprit afin de produire cet individu concret qui manifeste l'universel: un peuple, un esprit populaire.

Les peuples forment la réalité naturelle immédiate de l'évolution de l'esprit. Chaque peuple a son caractère anthropologique et géographique propre de telle façon que chacun forme une diversité empirique, l'esprit d'un peuple déterminé. Des conditions naturelles favorables permettent aux peuples de dégager et de développer le contenu rationnel de l'histoire. Un peuple heureux est celui qui unit inséparablement ce qui le conditionne extérieurement, son esprit et l'évolution de sa conscience publique. La disparité entre conditions et esprit annonce la fin d'une époque. Un peuple qui commence à se désintégrer ne peut plus constituer une époque. Un autre peuple plus heureux le remplacera et incarnera le nouveau principe selon de nouvelles conditions. Ce peuple représente le nouveau principe mondial, car il est plus puissant et il a plus de droit que les autres. L'humanité dans sa conscience évoluée ne supporte pas la restauration d'un principe dépassé. Le nouveau principe se retourne contre l'ancien et donne naissance à un nouveau peuple hostile à l'ancien. Un peuple qui emprunte ou imite le nouveau principe, ne peut pas le réaliser effectivement, car il y manquera l'élan et la fraîcheur spirituels propres c'est-à-dire qu'il lui manquera l'esprit du peuple<sup>91</sup>.

Le concept d'esprit du peuple occupe une place importante dans la philosophie hégélienne de l'histoire. L'esprit prend figure historiquement à travers l'existence historique des peuples. "La forme concrète que revêt l'esprit - que nous concevons essentiellement comme conscience de soi - n'est pas celle d'un individu humain singulier. L'esprit est essentiellement individu, mais dans l'élément de

---

<sup>91</sup> Cf. *PhD*, § 347. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel synthétise ce rapport entre l'esprit du peuple et l'esprit du monde dans l'histoire : "Ce mouvement est le chemin de la libération de la substance spirituelle, l'acte par lequel le but final absolu du monde s'accomplit en celui-ci, par lequel l'esprit qui n'est d'abord qu'en soi s'élève à la conscience et à la conscience de soi, et, par là, à la révélation et l'effectivité de son essence étant en et pour soi, et par lequel il devient à lui-même aussi esprit extérieurement universel, esprit du monde. En tant que ce développement est dans le temps et dans l'être-là, et, par là, en tant qu'histoire, ses moments et degrés singuliers sont les esprits des peuples; chacun [de ceux-ci], en tant qu'esprit singulier et naturel dans une détermination qualitative, est déterminé à n'occuper qu'un seul degré et à n'accomplir qu'une seule tâche de l'acte total". *Encycl*, III, § 549.

l'histoire universelle nous n'avons pas affaire à des personnes singulières réduites à leur individualité particulière. Dans l'histoire, l'esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple; et l'esprit auquel nous avons affaire est l'esprit du peuple"<sup>92</sup>. L'esprit universel s'incarne dans la figure d'un peuple. Un peuple est une réalité spirituelle, en tant qu'il constitue une figure particulière de l'esprit universel. L'esprit du peuple est déterminé comme une forme de conscience spécifique, historiquement délimitée, à travers la forme de culture qui lui est propre. Il est vrai que ce sont les individus qui forment et mettent en œuvre par leurs actions une culture donnée, mais il existe aussi un esprit qui imprègne celle-ci, unissant les individus au sein d'une communauté. L'individu est l'agent de l'esprit en tant que membre d'une communauté et il vit dans une culture en se conformant à certaines mœurs, participant à une certaine religion, goûtant certaines formes d'art, vivant dans une certaine organisation politique. L'individu est poussé à participer à la culture dans laquelle il est né et à manifester la liberté publique d'opiner en tant que conscience de l'esprit de son peuple. "La conscience d'un peuple n'est pas transmise à l'individu comme une leçon toute faite, mais se forme par lui: l'individu existe dans cette substance"<sup>93</sup>. La conscience d'un individu se développe à travers la liberté d'opiner au sein des institutions de l'esprit du peuple et c'est à travers cet acte que l'opinion devient publique.

L'opinion publique est en tant que liberté subjective et publique liée à l'esprit du peuple. Or, l'esprit du peuple est une réalité historique qui dépasse l'individu, mais qui lui permet de se trouver lui-même sous une forme objective.

L'individu trouve le contenu de son opinion, de son action, des ses mœurs et de sa vertu dans la vie même du peuple. Mais, le concept d'esprit du peuple évolue dans la pensée de Hegel. Dans ses œuvres de jeunesse, l'esprit du peuple est vu comme une manifestation originale d'un peuple au niveau de la religion et aussi de la politique, par exemple dans la Grèce antique où l'esprit du peuple est lié au tout de la cité. C'est dans les temps modernes que le concept d'esprit du peuple permettra la libre manifestation de l'individu et les bases spirituelles de l'État

---

<sup>92</sup>Hegel. *La Raison dans l'histoire*. Paris. Ed. 10/18, 1993, p. 80.

<sup>93</sup> *Id.* p. 81.

constitutionnel. L'esprit du peuple s'effectue dans l'État - le patriotisme comme un état d'esprit civique - et l'État réalise l'esprit du peuple selon le degré de culture de la conscience de l'opinion publique de ce peuple, en le déterminant dans la Constitution politique. Bref, l'esprit du peuple exprimé dans la Constitution d'un État incarne l'esprit du monde dans l'histoire particulière d'un peuple et c'est ici que l'opinion apparaît "publiquement".

Le concept d'esprit du peuple se situe dans l'esprit objectif, qui se détermine comme philosophie politique et philosophie de l'histoire. La philosophie de l'esprit montre la manifestation de l'esprit dans l'histoire et en ce sens l'esprit du peuple est la manifestation de l'esprit lui-même dans l'histoire d'un peuple. Mais, cette manifestation de l'esprit dans l'esprit d'un peuple suit une dialectique et une structure comme concept qui se développe en esprit subjectif, objectif et absolu. L'esprit d'un peuple en tant qu'esprit objectif surgit quand l'opinion devient publique. Ainsi nous en arrivons à la liberté publique d'opiner.

### **3.3.2 La sphère privée et publique de l'opinion**

La famille est l'arrière-plan de la subjectivité, ou la sphère de l'intimité, et dans ce sens elle est aussi l'origine historique du domaine privé au sens moderne d'une intériorité libre, tandis que la sphère publique est la sphère des personnes privées rassemblées en un public.

#### **a) La pédagogie de l'opinion dans la famille**

Dans la figure de la famille, Hegel montre que l'éducation des enfants est régie par le principe de la subordination et de la liberté. "Le droit que les parents ont sur le libre arbitre de leurs enfants a pour destination et pour but de les maintenir dans la discipline et de les éduquer. Le but des punitions n'est pas la justice comme telle, mais il est de nature subjective ou morale: il consiste à intimider une liberté qui reste encore prisonnière de la nature et à éveiller chez les

enfants l'universalité qui sommeille dans leur conscience et dans leur volonté"<sup>94</sup>. L'éducation des enfants est une question fondamentale, car en eux s'engendrent les membres d'une communauté. Le but de l'éducation est de nier la liberté naturelle ou immédiate - le pur libre arbitre - pour la faire accéder à la liberté d'abord subjective et puis à la liberté éthique ou universelle. Évidemment le moyen pédagogique - la punition - est contesté par la pédagogie moderne. Hegel véhicule parfois les préjugés moraux ou pédagogiques de son époque, mais sans les conjuguer avec l'essentiel, il reconnaît, le droit des enfants à être traités comme des personnes de plein droit, des êtres libres et non des choses qui peuvent être façonnées par la punition. En effet, il envisage dans l'éducation des enfants deux moments : la détermination positive qui consiste à introduire la vie éthique immédiate sous la forme de l'amour, de la confiance et de l'obéissance ; et la détermination négative qui est l'éducation à l'autonomie des enfants, car ils seront les sujets d'une nouvelle famille. L'autonomie est ce processus d'autodétermination - principe propre à la moralité - des enfants en tant que volonté subjective. L'enfant apprend, ici, à s'affirmer comme sujet, autrement dit, il développe sa volonté subjective et, dans ce sens, il acquiert le droit d'opiner. L'éducation en famille, c'est le premier espace pédagogique pour apprendre à dire son opinion subjective et à juger sur la réalité donnée ou le Bien. Cette éducation est une condition de participation future de l'individu à la sphère publique et par conséquent à la vie de l'État. Mieux encore, la liberté subjective est éveillée afin que la participation à la communauté éthique naturelle soit déjà un apprentissage à la pratique de la liberté objective ou de la liberté de l'opinion publique au sein de la communauté éthique politique. Alors, l'éducation des enfants accomplit sa tâche qui est d'éduquer à la liberté subjective et à la liberté universelle ou éthique, car si la famille est, dans la logique de l'exposition de la *Philosophie du Droit*, antérieure à l'État, cela ne doit pas nous faire oublier que l'un et l'autre s'engendrent réciproquement dans une même réalité communautaire <sup>95</sup> . L'expérience éducative de l'enfant à l'intérieur de la sphère intime familiale façonne la capacité d'auto-opinion du sujet et lui ouvre la possibilité de participer

---

<sup>94</sup> *PhD*, § 174.

<sup>95</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 178-179.

à la sphère publique bourgeoise.

### **b) La force de l'opinion dans l'engendrement des besoins sociaux**

La société civile bourgeoise concrétise une nouvelle figure de l'histoire. Le concept de société civile bourgeoise est le produit d'une pensée élaborée à partir d'une réalité nouvelle. Celle-ci est constituée par les rapports de droit que les individus en tant qu'agents économiques libres maintiennent entre eux au sein d'une communauté ou bourg<sup>96</sup>. "Du concept même de la vie éthique en tant que totalité objective-subjective procède la nécessité de médiations entre l'État et la société civile. L'État hégélien est la présupposition historique concrète et, par là, le "fondement véritable" de la société civile, mais celle-ci, à raison même de la scission qu'elle représente de la totalité éthique et de la prédominance en elle de la particularité, est la médiation logique qui lui permet de déployer la rationalité éthique. L'État et la société sont tout à la fois distincts et indissociables,' singulièrement depuis que la Révolution française et son institutionnalisation napoléonienne ont en quelque sorte inscrit dans l'histoire la nécessité de leur désimplication"<sup>97</sup>.

Le citoyen est un individu libre qui développe des activités économiques en observant des règles juridiques produites par lui-même. Le sens de la société civile est à la fois économique, social et politique ; chaque détermination y est posée par l'autre et toutes constituent une unité médiatisée en elle. Or, cela

---

<sup>96</sup> D. Rosenfield en citant le *Dictionnaire de E. Oertel - Grammatishes Wörterbuch der Deutschen Sprache*. 2 bde. München, E.A. Heischamann, 1829, p. 218. - nous donne une importante précision sur le mot *Bürger*: "Ainsi, E. Oertel définit le *Bürger* comme "citadin, habitant d'une ville" - *Stadtbewohner* - comme "tel citoyen qui a ce qu'on appelle le droit civil, c'est à dire qui jouit des libertés et des droits de la ville et à qui incombe en échange la participation aux charges de celle-ci, en opposition à paysan" - "solcher Stadtbewohner, welcher das sogenannte Bürgerrecht hat, d.h. die Freiheiten und Gerechtsame der Stadt genießt und dafür ihre Lasten mit tragen muss, ent. Bauer" - comme "tout membre d'une société civile-bourgeoise ou d'une société étatique, citoyen" - "jedes Mitglied einer bürgerlichen oder staatlichen Gesellschaft, Staatsbürger" - il va de soi que "société civile-bourgeoise" et "société étatique" sont ici des termes synonymes ; ou encore, "sens civique" - "Bürgersinn" - qui signifie "conviction (attitude) d'un citoyen ou d'un citoyen, civisme - Gesinnung eines Stadt = u. Staatsbürgers, Civismus D. Rosendfield. *op. cit.*, p. 185.

<sup>97</sup> J.-F. Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992, p. 231.



signifie une nouvelle position sociale du concept, une détermination du concept qui fait de la société civile une figure de l'idée éthique, désormais un des fondements de toute forme de communauté humaine libre.

Cette figure de l'idée est la réunion de deux déterminations qui correspondent à deux courants de la pensée politique de l'Occident. La première est la philosophie politique moderne - Hobbes, Montesquieu, Locke, Ferguson, etc. - et la seconde est l'économie politique classique - Stuart, Smith, Say et Ricardo -. Pour la philosophie politique moderne, "société" et "société civile" sont des termes synonymes, cependant l'accent est mis plutôt sur civile que sur économique. Il s'agit là d'un état de communauté socio-politique, formé à partir des insécurités et des dangers de l'état de nature, constitué des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire neutres, impartiaux, situés au-dessus des volontés et des intérêts égoïstes. Sa fonction essentielle réside dans la protection de la vie, de la propriété, des biens et de la liberté individuelle à travers des lois qui sont" communes à tous. Tandis que pour l'économie politique classique l'accent de la notion de société civile porte sur l'économique. Ce terme signifie les lois et règles qui commandent la vie économique et qui sont, selon Hegel, des "déterminations-de-réflexion" éthiques. Le résultat pourtant de l'idée de société civile est ainsi une synthèse des déterminations civiles - juridique, politique - et économiques - les déterminations-de-réflexion qui régissent la vie économique des hommes libres -. Hegel a conçu une *politique de la raison* qui est la sursomption des différentes *politiques de l'entendement* au sein même de la société civile bourgeoise ; celle-ci est d'une part le lieu de réunion et d'effectuation d'une *politique civile de l'entendement* incluant la philosophie politique moderne ; et de l'autre, la société civile est une *politique économique de l'entendement* englobant l'économie politique classique. Bref, la société civile ouvre de cette manière le chemin vers une *politique de la raison* dont l'État sera l'accomplissement réalisé<sup>98</sup>.

La société civile en tant que sphère de l'autonomie privée se fonde à partir

---

<sup>98</sup> D. Roscnfield. *op. cit.*, p. 185-187. J.-F. Kervégan démontre la dynamique privé et publique de la société civile en affirmant qu'il existe une médiation réciproque du social et du politique à travers les institutions. La médiation politique dans la société civile est réalisée par la justice et la police. La médiation sociale du politique incombe aux états. Enfin la corporation effectue l'accomplissement institutionnel du social. J.-F. Kervégan. *op. cit.*, p. 231-253.

du droit privé et de la libéralisation du commerce. La société civile en sa dimension politique - "la sphère publique politiquement orientée" - se médiatise avec le pouvoir d'État afin de répondre à ses besoins propres. La société civile bourgeoise présuppose, sur le plan social, un marché qui tend à se libéraliser et qui fait de l'échange dans le domaine de la production, autant qu'il est possible une affaire des personnes privées. Sous l'absolutisme les fonctions politiques, juridiques et administratives ont été concentrées entre les mains du pouvoir. Le domaine qui était séparé de cette sphère publique du pouvoir ne pouvait être dit privé au sens d'une indépendance vis-à-vis d'un contrôle exercé par l'autorité. Mais le domaine privé commence à apparaître en tant que mercantilisme et se développe selon les lois propres du marché. Les relations sociales sont alors médiatisées par des rapports d'échange. L'extension et la libéralisation de cette sphère du marché donnent au propriétaire capitaliste une autonomie de caractère privé. Le sens positif de privé se forme à travers la notion de libre jouissance de la propriété de type capitaliste.

Pour Hegel, l'activité économique de la société civile bourgeoise forme l'homme et le différencie de l'animal. Elle crée continuellement de nouvelles modalités pour satisfaire les besoins de l'homme. Un besoin se subdivise en plusieurs besoins et il se différencie sans cesse ; autrement dit, il se multiplie quantitativement et qualitativement. Les individus exigent des produits nouveaux pour satisfaire un même besoin. Le libre mouvement de la particularité avec d'autres particularités, se détermine comme un *système des besoins*<sup>99</sup>. Cela veut dire, que la vie économique est un ensemble où aucun individu n'est capable de satisfaire seul tous ses besoins. "Les besoins et les moyens deviennent, en tant qu'existence réelle, un être pour autrui: par les besoins et le travail des autres, la satisfaction est soumise à la condition de la réciprocité. Cette universalité qui prend la forme d'une reconnaissance par autrui, est le moment qui transforme ces besoins et ces moyens, qui deviennent concrets et ils ont un caractère social"<sup>100</sup>. Hegel analyse le besoin en fonction du travail qu'il implique, car le processus de travail a acquis une autonomie par rapport aux besoins, c'est-à-dire qu'il ne s'agit

---

<sup>99</sup> *PhD*, § 189-208.

<sup>100</sup> *PhD*, § 192.

pas seulement de satisfaire le besoin immédiat de survie, mais d'établir un nouveau rapport entre le moyen et la fin. Le moyen - le processus de travail - a été rendu autonome par rapport aux besoins en général et le processus de travail parvient même à créer de nouveaux besoins. Bref, le besoin a perdu son caractère simplement naturel.

S'il existe d'une part le rôle du travail pour satisfaire les besoins, de l'autre, la reconnaissance des besoins est liée à l'influence qu'exerce le contexte social sur le comportement des individus. L'individu doit conformer son comportement à celui des autres. Comme j'obtiens des autres les moyens de satisfaire mes besoins, je me vois obligé d'accepter leur opinion. Dans la satisfaction des mes besoins intervient l'opinion des autres, de même que j'apporte à autrui mon opinion pour la satisfaction de leurs besoins<sup>101</sup>. Déjà à cette époque là, les besoins sont conditionnés par une opinion qui suscite à travers la publicité de nouveaux besoins chez les consommateurs. Par exemple la manière de s'habiller, dit Hegel, est une règle de convenance qu'il faut accepter. "Ce besoin d'égalité, le désir de se rendre semblable aux autres, l'imitation d'une part et d'autre part, le besoin de se singulariser, de se faire remarquer par son originalité constituent la source réelle de la multiplication des besoins et de leur extension"<sup>102</sup> Pour ce qui est de se rendre semblable aux autres, c'est l'opinion publicitaire qui dicte la façon de satisfaire ou de créer de nouveaux besoins. Et inversement c'est le besoin de se démarquer de l'opinion publique et de faire en sorte d'influencer l'opinion elle-même dans le processus de création d'autres besoins publics. L'homme se trouve pris dans un besoin engendré par l'opinion publique, comprise dans sa détermination socio-économique, qui conduit tous à se conformer à des habitudes sociales. Les besoins se multiplient et se diversifient par ce processus d'identification-différenciation selon l'orientation et le jugement de l'opinion. Les besoins sont devenus des déterminations éthiques ou des déterminations de l'opinion, car le besoin social est l'union entre le besoin naturel ou immédiat et le besoin spirituel, qui est créé par la représentation de l'opinion. C'est entre les deux que se détermine le système de rapports économiques.

---

<sup>101</sup> *PhD*, § 192 add.

<sup>102</sup> *PhD*, § 193.

Le besoin a été créé et socialisé par l'homme et cela vient de ce qu'une époque et l'opinion se représentent comme appartenant à leurs fonctions vitales. Les besoins dus à la nature, non travaillés par le long cheminement de la culture, sont encore non-libres, tandis que les besoins sociaux, engendrés par l'activité humaine et l'opinion, ont été libérés de leur dépendance à l'égard de l'état brut de nature. "Dans le besoin social, en tant qu'il implique une union entre le besoin immédiat ou naturel et le besoin spirituel issu de la représentation, c'est ce dernier qui l'emporte en tant qu'universel. Il en résulte que ce moment social contient en lui le côté de la libération. La stricte nécessité naturelle du besoin passe, en effet, au second plan et, dans son comportement, l'homme se trouve aux prises avec son opinion, qui est aussi une opinion universelle, avec une nécessité qu'il a créée lui-même, avec une contingence qui n'est plus seulement une contingence extérieure, mais une contingence intérieure à lui, son libre arbitre"<sup>103</sup>. Hegel critique les doctrines qui préconisent un retour à un état de nature libre et originel ou à un état de liberté conditionné par un cercle limité de besoins et de modalités visant à les satisfaire pour fonder une sociabilité libre. Au contraire, c'est le besoin de nature qui est un état de non-liberté, de dépendance à l'égard de la contingence extérieure, de non-conscience de soi comme être capable de réfléchir. La liberté, c'est le travail, la transformation de l'extériorité naturelle en intériorité humaine. S'accommoder d'un état de nature prétendument libre, c'est le refus de vivre et de saisir les contradictions d'un monde nouveau, que l'opinion de chaque homme et l'opinion de tous ont contribué à mettre en place. Les comportements des hommes obéissent aux besoins sociaux et, dans ce sens, ils se trouvent aux prises avec leur opinion, qui est en même temps l'opinion universelle ou l'opinion publique qu'ils ont eux mêmes créée au niveau de leur libre arbitre.

Le processus de création de ce monde de besoins sociaux soulève deux problèmes. D'abord le déploiement au niveau de l'existence empirique des besoins ne connaît pas de bornes et déjà Hegel, à cette époque là, comme aujourd'hui la conscience écologique, face à cet excès, dénonce et critique une exploitation' effrénée des ressources naturelles et exige une réglementation des besoins

---

<sup>103</sup> *PhD*, § 194.

conforme au *développement soutenable*: "La direction que prend l'état de la société vers la multiplication et la spécification indéterminée des besoins, moyens et jouissances, n'a pas de limite, pas plus qu'il n'y a de limite entre les besoins naturels et les besoins issus de la culture"<sup>104</sup>. En outre les besoins sociaux conduisent la société à la fois vers le luxe et une augmentation également infinie de la dépendance et du dénuement - *Not*. C'est l'opinion elle-même qui va dénoncer cette opposition entre le luxe et la misère<sup>105</sup>. Ainsi dans la société athénienne, l'attitude cynique de Diogène est une protestation publique qui montre que le luxe a atteint son comble et qu'il provoque donc le dénuement. L'opinion publique montrera progressivement les contradictions du système social du travail<sup>106</sup> qui sont d'une certaine façon légitimées dans le droit privé de la société bourgeoise.

### **c) Le Droit privé et la publicité des lois et des débats judiciaires**

L'histoire moderne du droit privé montre le processus du développement du mercantilisme capitaliste. La conception des relations juridiques sous forme de contrat repose sur une libre déclaration de volonté liant deux propriétaires au sein de la libre concurrence. Le système juridique est essentiellement formé des contrats de caractère privé. Il exige comme critère des relations d'échange les lois de la libre concurrence. La notion de capacité juridique universelle, la garantie du statut juridique de la personne sont aussi comprises parmi les libertés fondamentales du droit privé. Cette capacité juridique ne se détermine plus selon la condition et la naissance. "Le *status libertatis*, le *status civitatis* et le *status*

---

<sup>104</sup> *PhD*, § 195.

<sup>105</sup> *PhD*, § 195etadd.

<sup>106</sup>. Hegel en abordant la division du travail et la différence d'états sociaux à l'intérieur de la société civile se demande à quoi tient qu'un individu appartienne à un état déterminé - état substantiel, industriel et universel - et il répond que cela peut être dû à une détermination naturelle, la naissance ou à d'autres circonstances, mais "la détermination ultime et essentielle réside dans l'opinion subjective et dans le libre arbitre particulier" - *PhD*, § 206 -, car le libre arbitre se donne son droit, son mérite et son honneur de telle sorte que ce qui s'y produit par une nécessité naturelle peut être médiatisé par la volonté et ainsi devenir un acte de la conscience subjective en tant que capacité d'opiner sur son destin et sa place à l'intérieur des états. Il conclut en disant que c'est le principe de la particularité et du libre arbitre subjectif, enfin le droit de l'opinion subjective de l'individu qui caractérise la différence qui sépare la vie politique de l'Orient et celle de l'Occident, le monde antique et le monde moderne - *PhD*, § 206 Rem.

*familiae* cèdent la place au seul *status naturalis* qui est désormais appliqué universellement à tous ceux qui bénéficient d'un statut juridique - ce qui correspond au principe d'égalité auquel obéissent les propriétaires sur le marché et les gens cultivés au sein de la sphère publique"<sup>107</sup>.

Avec la codification du droit bourgeois est mis en place un système de normes qui garantissent une sphère privée au sens d'un échange entre personnes privées. Ce système de normes rend celles-ci plus indépendantes vis-à-vis des prérogatives du pouvoir central et des différents états et corporations. Le code garantit la propriété privée et ses libertés fondamentales: le droit de se lier par contrat, le droit de libre entreprise et l'héritage. C'est en Angleterre surtout plus que dans les pays de tradition juridique du Droit romain - sur le continent européen - qu'ont été instaurées les institutions et les formes juridiques qui correspondent à une société reposant sur le libre-échange. Le code juridique de Prusse fut publié en 1794, le code de l'empire autrichien en 1811 et Napoléon fit paraître en 1804 le Code Civil, le classique droit bourgeois. Ces codes juridiques ont en commun les intérêts propres de la société bourgeoise et surtout leur origine ou le milieu qui a provoqué leur apparition: ils émanent de l'usage de la raison que les personnes privées font alors qu'elles sont réunies en public, autrement dit, c'est le résultat de l'influence de l'opinion publique. L'opinion publique a contribué à l'élaboration de ces codes civils à travers des concours et des enquêtes, même dans les pays où les corps législatifs étaient faibles ou quasi inexistants, comme dans la France napoléonienne. A Berlin, à Vienne et à Paris le projet de code juridique a été, tout d'abord soumis à l'examen de l'opinion publique et non pas simplement au cercle des experts. Par exemple les ébauches du projet du code étaient élaborées par des hommes cultivés qui avaient la confiance du gouvernement et qui exprimaient d'une certaine façon l'avis de l'opinion publique. C'est ainsi qu'à Berlin les principes fondamentaux du code civil ont été discutés d'abord dans les clubs. Cela a rompu avec une tradition qui confiait toujours cette tâche aux représentants traditionnels de la jurisprudence.

---

<sup>107</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 85.

Le Droit romain est l'héritier de la tradition et il est considéré tout d'abord comme droit privé, et celui-là est devenu le droit de la société bourgeoise au moment où celle-ci s'est libérée des formes juridiques traditionnelles et a pu s'émanciper des différents états et des corporations urbaines. Sous l'absolutisme, le Droit romain est utilisé plus comme une technique juridique que comme Droit pur et simple et il est l'instrument des princes pour se défendre contre le centralisme ou le particularisme des États. La société bourgeoise se dégage des obligations qui la lient aux corporations pour devenir subordonnée au prince. Le Droit romain ne garantit pas encore un régime juridique privé au sens strict, puisqu'il maintient le bourgeois uni à l'autorité administrative du prince. La vérité c'est que, face à un régime juridique abstrait, en apparence libre et orienté vers l'individualisme en matière d'économie, la réalité offre une masse presque écrasante de contraintes administratives, professionnelles et corporatistes qui émanent du droit contractuel, du droit du travail, du droit de résidence et du droit immobilier.

A partir de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le Droit privé moderne fait table rase de toutes ces contraintes et obligations. Cependant, il faut attendre encore un siècle pour que cette évolution s'accomplisse vraiment au niveau de la mise en place du capital industriel, de l'établissement définitif du mode de production capitaliste et de tous les droits privés: la libéralisation de la propriété dans les rapports de libre-échange pour tous ceux qui participent au marché et l'abandon de la transmission par héritage et libre décision du propriétaire en tant que personne autonome; le pouvoir de l'entrepreneur de décider dans le fonctionnement de son entreprise et la formation de ses cadres, aussi bien que la valeur du salaire fixé dans un libre contrat entre employeur et employé. C'est ainsi que la liberté d'entreprise a commencé à progresser en Angleterre, en France depuis la Révolution et en Autriche dès le règne de Joseph II. Avant que le commerce entre les nations soit libéralisé par la levée des barrières douanières, le capital industriel se donne libre cours à l'intérieur du pays par les lois de la libre concurrence au niveau du marché des marchandises, des terrains, du travail et de l'argent lui-même.

Le libre-échange qui est la conséquence de la libre concurrence sur le marché extérieur comme au sein du commerce intérieur a déterminé cette phase du capitalisme que l'on a appelée libérale. Cette forme libérale du capitalisme est le produit d'une conjoncture historique unique, propre à l'Angleterre au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'apogée de cette ère libérale a eu lieu vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, mais aucun autre pays n'a appliqué sans réserves les principes du *laisser faire*<sup>108</sup> au commerce international. C'est bien au cours de cette période-là que la société bourgeoise se libère, en tant que sphère privée, des directives du pouvoir d'État, à tel point que l'opinion publique atteint son plein épanouissement dans le cadre des États constitutionnels bourgeois<sup>109</sup>. "L'opinion publique était d'avis qu'il fallait laisser l'entrepreneur libre d'investir son argent dans quelque affaire de son choix, et qu'il fallait considérer le profit ainsi acquis comme la meilleure preuve que cette entreprise était bénéfique pour l'État"<sup>110</sup>.

Quand Hegel traite de la juridiction - la positivité de la loi, le droit et la loi, la connaissance et la reconnaissance de la loi et le tribunal - en tant qu'administration de la justice, son regard se fixe sur le problème de la publicité de la loi, autrement dit, sur le fait que la loi soit connue non seulement de l'opinion privée d'un groupe restreint d'experts, mais de l'ensemble de l'opinion publique qui est soumise à cette même loi. "Du point de vue du droit de la conscience de soi - cf. § 132 et Rem. - l'obligation envers la loi implique la nécessité que les lois soient universellement connues"<sup>111</sup>. Ici, Hegel nous renvoie au paragraphe de la partie de la moralité où il est dit que l'individu a le droit de volonté subjective qui consiste à reconnaître comme ayant de la valeur ce qui est jugé comme bon. En outre, dans l'addition, sont cités les trois niveaux du développement du Bien qui sont: la connaissance du Bien par le sujet, la connaissance de déterminations particulières du Bien et enfin la détermination du Bien à l'intérieur de la conscience comme subjectivité infinie. Cela veut dire, que

---

<sup>108</sup> Il faut remarquer qu'à l'époque, l'Angleterre était à la fois reine des mers et du marché et donc elle se trouvait dans une situation privilégiée de domination mondiale où elle avait tout à gagner et rien à perdre en appliquant la politique du *laisser faire*.

<sup>109</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 83-89.

<sup>110</sup> W. Cunningham. *The Progress of Capitalism in England*. Cambridge, 1925, p. 107. Cité d'après J. Habermas. *op. cit.*, p. 274.

<sup>111</sup> *PhD*, § 215.



le sujet a le droit de connaître les lois selon son opinion et son jugement et pour cela il faut que le sujet bénéficie des conditions objectives pour les connaître. Les lois doivent être accessibles à l'opinion publique et à son niveau: un langage clair, facile, populaire et dans la langue maternelle. "Accrocher les lois à une telle hauteur qu'aucun citoyen ne puisse les lire, comme le fit Denys le Tyran, ou bien les ensevelir sous un appareil imposant de livres savants, de recueils de décisions résultant d'opinions ou de jugements divergents, de coutumes, etc., écrits par surcroît dans une langue étrangère, de sorte que la connaissance du droit en vigueur ne soit accessible qu'à ceux qui s'appliquent à l'étudier, c'est en réalité une seule et même injustice"<sup>112</sup>. La critique est très forte, car dénier à l'opinion publique les moyens de s'approprier le droit en vigueur et de s'informer sur lui est qualifié d'acte d'injustice.

L'homme se conforme seulement à ce qu'il connaît et qui n'est pas extérieur à sa conscience, mais qui devient une détermination de celle-ci parce que c'est reconnu. La stabilité et la sécurité des lois présupposent que le droit privé, individuel, soit effectivement reconnu par toute l'opinion publique. Bien évidemment, cela ne veut pas dire que le libre arbitre de la volonté subjective peut porter atteinte à ce qui est légalement stipulé, car "ce qui est conforme au droit doit être légalement formulé"<sup>113</sup>, mais l'opinion a le droit de le connaître et selon sa façon propre de le reconnaître.

Le tribunal a pour fonction d'établir un rapport juridique avec la particularité de chaque individu. L'individu sait que le tribunal est une détermination de son droit en tant que citoyen, d'où l'affirmation que l'administration de la justice est un devoir du pouvoir public et vice-versa : le tribunal répond à un droit du pouvoir public de résoudre selon la loi la multiplicité des conflits privés de la société et le citoyen a le devoir de se soumettre au pouvoir public pour la résolution de toutes sortes de conflits juridiques.

"Le tribunal est au carrefour de tous les litiges qui concernent les affaires privées de la société civile-bourgeoise"<sup>114</sup>. Il a comme fonction de trancher

---

<sup>112</sup> *PhD*, § 215 Rem.

<sup>113</sup> *PhD*, § 217 add.

<sup>114</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 226 et p. 224-227.

universellement tous les différends de cette même société. Personne ne peut se soustraire à son pouvoir, même le prince, car tous les individus sont égaux devant les tribunaux. Cependant, la procédure juridique présuppose qu'elle soit établie publiquement. "La publicité des lois fait partie des droits de la conscience subjective - § 215 - . Il en est de même pour la possibilité de savoir comment la loi s'applique dans un cas particulier, comment s'effectue le déroulement de certaines actions de justice extérieures, d'arguments juridiques, etc. Ce déroulement est en soi une histoire universellement valable, car si, dans son contenu particulier, le cas envisagé ne concerne que l'intérêt des parties en présence, par son contenu universel, il concerne le droit lui-même et la décision prise en fonction de lui dans l'intérêt de tous - de là, la publicité des débats judiciaires" Le jugement en tant que parole de la justice est quelque chose de démontrable. Les parties en litige présentent leurs preuves et leurs arguments respectifs en public afin que se manifeste à tous la démarche qui concrétise le droit. Le droit privé se détermine dans le déroulement même des débats judiciaires, d'où la nécessité de la publicité des débats judiciaires. L'opinion publique est vigilante par rapport au tribunal afin que soit réduite la possibilité d'un jugement injuste. Or, on sait que les conflits privés sont chargés d'émotion, de contingence, de crédulité, qu'ils sont donc un terrain propice à l'incidence du libre arbitre de la subjectivité. La contingence peut être présente dans la qualification d'un crime, dans le serment des témoins, dans l'aveu du criminel lui-même. Il incombe au juge de veiller à l'efficacité du tribunal, à l'impartialité de l'enquête, à l'équité des jugements. C'est ainsi que le tribunal gagne la confiance de l'opinion publique et c'est là que les citoyens renforcent leurs liens avec les institutions publiques. "Le bon sens humain considère la publicité des tribunaux comme l'expression de ce qui est juste. Ce qui a empêché cette publicité a toujours été le sentiment qu'avaient les juges de leur dignité: ils ne voulaient pas se montrer aux yeux du public et se considéraient comme le sanctuaire du droit où les profanes ne devaient pas pénétrer. Mais la confiance que les citoyens ont en lui fait partie intégrante du droit et c'est cela qui fait que les débats des tribunaux doivent être publics. Si cette publicité est elle-même un droit, cela repose sur le fait que le but du tribunal est le droit, lequel, en tant qu'universalité, doit être aussi

débatu devant l'universalité des citoyens. Cette publicité permet aux citoyens de se convaincre que le jugement a été rendu conformément au droit"<sup>115</sup>. La publicité des débats judiciaires est déjà la preuve d'une société qui est capable de reconnaître le rôle de l'opinion publique dans la constitution de la sphère politique en tant que telle.

### 3.3.3 La sphère politique de l'opinion

C'est en Angleterre, au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'apparaît tout d'abord la sphère publique dans le fait d'assumer des fonctions politiques. Certaines forces de la société veulent influencer les décisions du pouvoir public, pour cela elles font appel à l'opinion publique afin de légitimer leurs revendications. Or, cette pratique présuppose la formation du parlement moderne à partir des assemblées des états où certains conflits sont réglés grâce à la participation du public. Sur le continent européen c'est la conscience publique littéraire qui est l'espace où l'on fait appel. Elle ne devient réellement active sur le plan politique qu'à partir du développement du mercantilisme.

En Angleterre au cours de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle se sont créées un grand nombre de compagnies de manufactures de textile et d'industries métallurgiques et une forte croissance de la fabrication du papier. Alors se constitue une opposition d'intérêts entre le capital financier et commercial et les intérêts expansionnistes du capital industriel et manufacturier. Cette nouvelle lutte d'intérêt au début du XVIII<sup>e</sup> siècle réactive un antagonisme déjà caractéristique des phases antérieures de l'histoire du capitalisme où s'opposent les intérêts d'une génération plus âgée déjà établie sur le marché et une génération plus jeune qui doit découvrir les branches nouvelles du commerce et de l'industrie.

Durant les années 1694 et 1695, quelques événements marquent une significative évolution dans l'histoire du capitalisme. D'abord la fondation de la Banque d'Angleterre et la création de la Bourse à Lyon et à Amsterdam. Ces organismes assurent la consolidation d'un système qui jusqu'à ce moment-là était

---

<sup>115</sup> *PhD*, § 224add.

seulement basé sur la structure des échanges commerciaux. "La forme spécifique du capitalisme moderne ne s'impose d'abord, comme on le sait, que dans la mesure où le capital commercial et financier prend le contrôle des anciens modes de production, à la ville - petite production artisanale -, et à la campagne - production agricole féodale - avant de les transformer en une production dont la base est le travail salarié. La forme capitaliste des échanges - capital financier et commercial - ne semble pouvoir s'ancrer durablement que là où l'on échange aussi la marchandise qu'est la force de travail, donc là où une marchandise est produite selon ce mode capitaliste"<sup>116</sup>.

Or c'est dans ce scénario économique que la sphère publique franchit une nouvelle étape après la suppression de l'institution de la censure préalable. Ainsi la presse devient un organe qui fait connaître au public les décisions prises par le pouvoir. La constitution du premier ministère ou cabinet par le roi Guillaume III - de 1695 à 1698 - entraîne un autre progrès par la formation du parlement qui aboutira à la participation en tant qu'organe d'État.

Les discussions dans les cafés ou autres lieux et lors de réunions, tant publiques que privées, accroissent la liberté de critiquer et d'analyser les actions de l'État. Les journalistes et d'autres auteurs réalisent un rapprochement entre littérature et politique. Les analyses et les critiques constantes de l'opinion publique par rapport aux décisions de la couronne et aux résolutions prises par le parlement transforment la nature du pouvoir. Le pouvoir devient public grâce à la discussion entre la presse et l'État. Les éditoriaux politiques dénoncent publiquement les intrigues politiques et mettent à jour certaines connivences de caractère politique tenues secrètes. Le parlement, pour se protéger de l'opinion, dispose du privilège de conduire ses débats à huis-clos, mais interdire la publicité des débats parlementaires n'était plus possible à une époque où un "Memory" Woodfall fit du *Morning Chronicle* le premier journal londonien pour la raison qu'il était capable de reproduire mot à mot seize colonnes de discours, sans pouvoir prendre de notes à la Galerie de la Chambre des Communes. Après l'incendie de 1834 le parlement fut reconstruit et alors ont été aménagées des

---

<sup>116</sup> J. Habennas. *op. cit.*, note n° 3, p. 271.

tribunes pour les journalistes, soit deux ans après que le premier *Reform Bill* eut fait du parlement l'organe de l'opinion publique.

A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre est le seul État où la guerre de religion a coïncidé avec l'établissement d'une Constitution qui rendait d'une certaine manière la révolution inutile sur le sol anglais grâce à l'application de certains principes constitutionnels tels que l'*Habeas Corpus* ou la *Declaration of Rights*. Cette transformation s'étend sur près d'un siècle et demi et montre l'ascension croissante d'un public faisant usage de sa raison dans la fonction de contrôle politique qu'il va assumer. C'est en 1792 que le public doué de raison politique se vit confirmé, encore qu'indirectement, dans son rôle à l'occasion d'un discours de Fox à la Chambre des Communes. Il reconnaît le droit de l'opinion d'exercer ouvertement sa fonction critique et que l'on peut donc parler de l'opinion publique au sens strict : "Il est assurément juste et avisé de consulter l'opinion publique [...] Si l'opinion publique ne se trouvait pas en accord avec la mienne propre, si, après que je leur ai montré le danger, il ne leur apparaissait pas sous le même jour, ou s'ils pensaient qu'un autre remède fût préférable au mien, je considérerais comme de mon devoir envers mon Roi, envers mon pays et envers mon honneur de me retirer afin qu'ils puissent poursuivre le projet qui leur semblerait meilleur, et avec le moyen qu'il y faut, c'est-à-dire avec un homme qui penserait comme eux [...] mais une chose est claire, c'est que je dois donner au public le moyen de se faire une opinion"<sup>117</sup>.

La période qui va jusqu'au seuil de XIX<sup>e</sup> siècle va abolir les prérogatives exclusives du parlement et le public devient lors des grands débats politiques, le partenaire officiellement désigné des députés. Les sujets porteurs de l'opinion publique ne peuvent plus être considérés comme des étrangers que l'on pouvait exclure des débats à la Chambre. L'absolutisme parlementaire s'est vu contraint de limiter graduellement l'étendue de sa souveraineté. Désormais, il n'est plus question du *sense of people*, ni d'opinion vulgaire ou de *common opinion*, mais on parle d'opinion publique, car elle se forme au sein de discussions ouvertes. Le public éduqué et informé peut exprimer des idées fondées, une fois que lui est

---

<sup>117</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 75.

donné le moyen de se forger une opinion.

La discussion sur l'extension du droit électoral va durer quarante ans et c'est deux ans après la Révolution de juillet qu'on vota le *Reform Bill* qui transformait le découpage électoral, et les classes moyennes obtinrent le droit à la participation politique. Sur les vingt-quatre millions d'habitants que l'Angleterre comptait à l'époque, presque un million d'habitants acquirent le droit de vote. En 1834 s'ouvre une ère temporaire de "gouvernement par l'opinion publique", car pour la première fois, un parti publia son programme électoral. L'opinion publique se forme alors à travers un combat d'idées, non sans qu'elle prenne une distance critique par rapport à l'adhésion du *common sense* à l'égard de certaines personnalités, ou par rapport à leur élection en évitant que cette adhésion ou élection ne soit spontanée ou faite par acclamations, donc manipulée.

Sur le continent, un public qui fait usage politique de sa raison n'apparaît en France qu'aux alentours de 1750. Avant la Révolution, presque pas une ligne ne pouvait être imprimée sans l'accord de la censure. Le journalisme politique ne pouvait pas se développer et la presse périodique restait fort médiocre. Par exemple l'hebdomadaire officiel, le *Mercure de France*, en 1763 comptait pas plus de 1600 abonnés, bien qu'il fût le journal le plus diffusé. Il n'existait pas de presse politique expérimentée. Faisait également défaut une assemblée des états. Les états généraux n'avaient plus été convoqués depuis 1614. L'unique force politique était celle des Cours supérieures de justice, mais elles n'étaient pas totalement indépendantes par rapport au pouvoir royal. Enfin, il n'existait pas une infrastructure sociale qui eût permis la formation des pouvoirs intermédiaires face au centralisme du gouvernement absolutiste. En tout et pour tout existait une bourgeoisie constituée de négociants et d'industriels, les gens de Bourse, les banquiers, les manufacturiers mais qui n'avaient pas d'influence sur le plan politique.

La critique des "Philosophes" se porte durant la première moitié du siècle sur les questions religieuses, littéraires et artistiques. C'est avec la parution de *l'Encyclopédie* que de la problématique morale on passe indirectement à la

politique. L'*Encyclopédie* veut être une publication de grand style<sup>118</sup> à tel point que Robespierre l'a caractérisée comme la "préface de la Révolution". Promoteurs de la critique publique, les "Philosophes" se firent économistes en abandonnant la critique littéraire et c'est ainsi que se qualifiaient les Physiocrates réunis d'abord autour de Quesnay, plus tard autour de Turgot et de Mirabeau. Les porte-parole de leur doctrine furent la *Gazette du Commerce* et le *Journal de l'Agriculture, du Commerce et des Finances*. En 1774 Turgot et Malesherbes, deux de leurs principaux représentants, furent appelés au gouvernement, devenant ainsi en quelque sorte les premiers députés de l'opinion publique.

Mais c'est Necker qui a ouvert une brèche dans le système absolutiste afin d'y introduire la sphère publique politiquement orientée, en publiant le bilan de la gestion nationale, ce qui amena trois mois plus tard son renvoi par le roi de sa charge de ministre<sup>119</sup>. Après la publication par Necker de son *Compte Rendu*, la sphère publique ne tolérera plus d'être réprimée dans son rôle politique. Les Cahiers de Doléances ont officiellement ouvert la raison critique aux affaires générales et a conduit à la convocation des états généraux, ces assemblées qui joueront un rôle comparable à celui d'un parlement moderne.

Ce qui, en Angleterre, avait exigé une évolution progressive sur un siècle, la Révolution française l'a créé en un jour en donnant au public politiquement conscient, bien que cela ne dût pas être si durable, les institutions qui, jusque-là, lui faisaient défaut. Apparaissent des Clubs qui sont comme des partis où se recrutent les diverses fractions du parlement. Une presse se crée ouvertement

---

<sup>118</sup> "En 1750 parut le prospectus de Diderot, une annonce qui allait immédiatement trouver un écho dans l'Europe entière ; un an plus tard, paraissait le *Discours préliminaire* de d'Alembert, brillante esquisse de l'ensemble de l'œuvre. Son texte est explicitement adressé au public éclairé. Et, en 1758, Diderot rappelle dans une lettre à Voltaire quels sont les devoirs qu'on a envers le public: entre-temps, 4 000 souscripteurs s'étaient manifestés; soit deux à trois fois le nombre des abonnés des journaux les plus lus à l'époque". J. Habermas. *op. cit.*, note n° 26, p. 272.

<sup>119</sup> A la veille de la Révolution, c'est Necker qui remarque le niveau de maturité atteint par l'opinion publique bourgeoise: "L'esprit qui anime la vie sociale, la prédilection pour la considération et la louange, ont en France institué un tribunal devant lequel tous les hommes qui ont attiré sur eux l'attention se voient tenus de comparaître: et c'est l'opinion publique". Et il poursuit : "La majorité des étrangers a peine à se faire une idée juste de l'autorité qu'exerce en France cette opinion publique. Ils comprennent difficilement qu'il y ait une puissance invisible qui, sans argent, sans gardes du corps et sans armée promulgue des lois auxquelles on obéit même au palais royal ; et pourtant il n'est rien qui fût plus véridique". "A partir de là, le discours traite de "l'opinion publique de M. Necker" et parle ouvertement des rapports présentés au roi". J. Habermas. *op. cit.*, note n° 28, p. 272.

politique et les états généraux adoptent le principe de la publicité des débats. Dès le mois d'août 1789 le *Journal des Débats et des Décrets* paraît quotidiennement afin de rendre compte des activités parlementaires. Le processus révolutionnaire s'est doté aussitôt d'une Constitution qui lui donnait un sens sur le plan juridique. C'est peut-être l'une des raisons qui expliquent que, sur le continent européen, l'opinion publique ait été de façon si aiguë consciente de son rôle politique. La Constitution révolutionnaire française codifie les tâches politiques qui incombent à la sphère publique. Elle se répandit ensuite dans toute l'Europe.

La Constitution de 1791 adopte la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* et dans le paragraphe II elle apporte un complément à l'ensemble des articles concernant la publicité: "La libre diffusion des idées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme. En conséquence, chacun peut parler, écrire et imprimer librement, sous réserve de la responsabilité encourue par celui qui abuse de cette liberté dans les cas prévus par la loi". La Constitution de 1793 place explicitement le droit de libre réunion dans le cadre de la libre expression des opinions: "Le droit de faire connaître ses idées et ses opinions, que ce soit par voie de presse ou par tout autre moyen, le droit de se rassembler pacifiquement [...] ne peuvent pas être interdits". Mais, entre les déclarations et les faits, la distance à parcourir est encore grande. Par exemple un édit de la *Commune de Paris* dénonce les adversaires de la Révolution comme des "empoisonneurs de l'opinion publique" et ordonne que leurs journaux soient saisis. Après le coup d'État de Brumaire, Bonaparte supprima toute liberté de presse. Ce n'est qu'à partir de 1811, que le journal officiel - *Le Moniteur* - plus trois journaux sont autorisés à circuler, avec toujours la censure préalable.

En Allemagne la vie parlementaire commence à s'éveiller après 1830. L'absolutisme a maintenu en Allemagne bien plus longtemps qu'en Angleterre les barrières entre les divers états et en particulier entre la bourgeoisie et l'aristocratie. Les bourgeois quant à eux, se tiennent distants du peuple, qui est composé des travailleurs agricoles, des petits propriétaires, des boutiquiers, des artisans et des ouvriers. Les bourgeois d'autrefois, qui habitaient une ville et étaient des artisans, ne sont plus considérés par les "nouveaux" bourgeois comme faisant partie de leurs états. Les "nouveaux" bourgeois sont des gens cultivés et des hommes



d'affaires, des universitaires, bref des savants, des ecclésiastiques, des fonctionnaires, des médecins, des juristes ou des professeurs etc. Les réunions privées de la bourgeoisie sont l'espace où se forme un public doté d'une conscience politique. Durant les dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle, les revues et les journaux politiques se multiplient. Mais ce sont surtout, après leur création, dès les années 1770, les "sociétés de lecture", privées ou à but commercial, qui se sont répandues dans toutes les villes. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle on a recensé plus de 270 sociétés de lecture en Allemagne. Ces sociétés ou associations disposaient de leurs propres locaux. Elles offraient la possibilité de lire les journaux et les revues et de s'entretenir sur ce qu'on avait lu. Ces associations élisaient leurs représentants conformément à des statuts et réglait les différends en suivant une procédure parlementaire. Elles avaient comme fin de répondre aux désirs des personnes privées de condition bourgeoise, à leur volonté de former une sphère publique, c'est-à-dire lire et commenter la presse, échanger des opinions personnelles, parvenir en commun à mieux formuler ces opinions. Finalement dans les années 1790, cela fut désigné comme opinion publique. Les journaux politiques sont les préférés des lecteurs tels : le *Staatsanzeigen* de Schlözer, le *Deutscher Merkur* de Wieland, le *Minerva* de Archenholz, le *Hamburger politische Journal* et le *Journal von und für Deutschland*<sup>120</sup>.

Ces aperçus historiques sur la genèse en Angleterre et en Europe de la sphère publique politiquement orientée montre le contexte institutionnel des rapports entre le public, la presse, les états et le parlement et aussi l'opposition du pouvoir à la publicité dans la mesure où celle-ci est critique vis-à-vis du gouvernement. L'histoire de cette genèse démontre qu'au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle les fonctions de la sphère publique sont de nature politique. Mais il faut comprendre l'ensemble de cette phase spécifique de la société bourgeoise et surtout tenir compte du fait que l'échange des marchandises et le travail social ont conquis une large indépendance par rapport aux directives étatiques au cours de cette évolution historique.

---

<sup>120</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 67-83.

La société bourgeoise implique que le système de la libre concurrence assure sa propre régulation par la détermination des lois du libre-échange. La société devient de plus en plus autonome par rapport à tout pouvoir. A l'exception du pouvoir du marché auquel elle reste soumise. L'État lui donne des garanties juridiques dans la mesure où le marché respecte les normes générales - le régime du libre-échange - établies dans le Code Civil des libertés bourgeoises. Faire que les décisions tiennent compte des compétences, et respecter une justice formelle sont donc devenus les critères qui caractérisent l'État constitutionnel bourgeois au niveau de son organisation, de son administration et de l'exercice indépendant de la justice. Les lois de l'État correspondent à celles du marché, car les unes comme les autres ne font aucune exception parmi les citoyens et les personnes privées. Elles sont objectives et doivent avoir pour tous et pour chacun le même pouvoir contraignant.

L'État constitutionnel véritablement bourgeois institue la sphère publique politique dans son rôle d'organe étatique, afin de garantir le lien institutionnel d'une continuité entre la loi et l'opinion publique. Le fait que l'État soit constitutionnel n'implique pas encore une intégration de la sphère publique au sein de la Constitution, dans le cadre d'un régime parlementaire, car dans le conflit qui oppose les intérêts de classe, le caractère constitutionnel de l'État tout seul ne garantit pas une législation qui correspondrait aux besoins de la bourgeoisie dans le domaine des échanges. C'est seulement avec la législation acquise que seront assurés les intérêts des personnes privées. La loi exprime en elle-même la formation de son concept: dans les luttes politiques contre un gouvernement monarchique puissant, dans le cas de l'élaboration de la loi, l'accent a été tout d'abord mis sur la participation d'une représentation du peuple. La décision de l'autorité ne venait qu'après. La loi est un produit de la participation et de la représentation du peuple. Le concept de loi en tant qu'expression d'une volonté, comprend une phase où une volonté s'impose par la force et une autre où la loi est l'expression de la participation populaire, autrement dit, elle naît de la relation qui s'établit entre l'opinion publique et le parlement. Le règne de la loi a pour but d'éliminer toute forme de domination. L'idée bourgeoise est celle de l'État légal où l'activité de l'État est liée à un système de normes légitimées par

l'opinion publique.

On ne peut pas dire d'un pouvoir législatif reposant sur l'opinion publique qu'il serait directement une forme de domination, La compétence législative a été obtenue au terme d'une longue lutte de l'opinion publique contre les pouvoirs traditionnels. Le pouvoir législatif est un vrai pouvoir et c'est ainsi que l'entend Locke en le dénommant *legislative power* ou Montesquieu qui l'appelle tout simplement *pouvoir*. Pour ces deux auteurs, seule la Justice, dont la fonction est d'appliquer les lois déjà promulguées, semble être une instance dépourvue de pouvoir. La distinction entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif procède de l'opposition entre la règle et l'action, entre l'entendement classificateur et la volonté agissante. La législation en tant que structurée comme un *pouvoir* émane, non d'une volonté politique, mais d'un accord fondé en raison.

Là où le régime constitutionnel a été sanctionné par une loi fondamentale ou par une Constitution - c'est le cas sur le continent européen - les fonctions de la sphère publique se trouvent clairement définies et institutionnalisées. Elles comprennent : 1) La série de droits fondamentaux qui concerne la sphère du public qui fait usage de sa raison: la liberté d'opinion, de parole, la liberté de presse, la liberté d'association et de réunion, etc. ; les fonctions politiques que les personnes privées assument au sein de cette sphère publique : droit de pétition, droit de vote et droit d'éligibilité, etc. ; 2) La série de droits qui se réfère au libre statut de l'individu, fondée sur la sphère d'intimité de la famille restreinte et patriarcale : liberté de la personne, inviolabilité du domicile, etc. ; 3) La série de droits fondamentaux qui concerne les échanges entre propriétaires dans la société civile : égalité devant la loi, protection de la propriété privée, etc. "Ces droits fondamentaux garantissent la sphère publique et la sphère privée - ainsi que son noyau : la sphère de l'intimité ; les institutions et les organes - la presse, les partis - du public d'une part, et les fondements de l'autonomie privée - la famille et la propriété - d'autre part; enfin les fonctions assumées par les personnes privées, leurs fonctions politiques de citoyen, comme leurs fonctions économiques de propriétaires - ainsi que leur rôle, en tant qu'êtres humains, au sein de la

communication entre individus, grâce, par exemple, au secret postal"<sup>121</sup>.

La publicité des débats parlementaires permet à l'opinion publique de vérifier l'influence qu'elle y exerce, et assure en même temps le lien entre députés et électeurs, membres, les uns comme les autres, d'un seul et même public. A la même époque, la publicité s'impose aussi dans les débats judiciaires et même la justice indépendante doit se soumettre au contrôle exercé par l'opinion publique. C'est l'administration qui s'oppose au principe de la publicité, sous le prétexte que certaines affaires devraient rester secrètes. En effet, l'unique force dont dispose le prince face aux intérêts de la société civile ce sont l'armée et la bureaucratie qui s'est formée sous l'absolutisme.

A l'origine de la sphère publique bourgeoise est garanti à tous l'accès à la participation de l'État constitutionnel. L'individu privé est un pur et simple être humain ou une personne morale. Le lieu historique et social où s'est développée une telle conscience est la sphère intime de la famille restreinte et patriarcale. Corrélatrice à la sphère de l'intimité, la sphère publique a acquis sa forme définitive au XVIII<sup>e</sup> siècle. La forme spécifique de cette sphère est littéraire et elle reste telle, lorsqu'elle assume des fonctions politiques. La culture reste la première condition à qui veut appartenir à cette sphère publique et la seconde est la propriété. En fait les deux critères d'appartenance concernent la même catégorie de personnes, car la formation scolaire présuppose un statut social déterminé en premier lieu par la propriété. Les couches cultivées sont en même temps les classes possédantes.

L'accès de tous à la sphère publique, qui est institutionnalisée par l'État constitutionnel, doit commencer immédiatement à travers l'insertion dans la structure même de la société civile, et non par le biais de la Constitution politique que cette société se donne. L'accès à la sphère publique est lié aux conditions économiques et sociales, c'est-à-dire à la possibilité que l'individu a d'acquérir les attributs de l'autonomie privée qui caractérisent la personne comme un propriétaire et un homme cultivé. Seuls les propriétaires étaient un public qui pouvait garantir sur le plan législatif les bases de la propriété. Entre la personne et

---

<sup>121</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 93.

le citoyen il n'y a aucune rupture, car l'homme est en même temps le propriétaire et le citoyen qui contribue à maintenir la stabilité d'un régime de propriété privée. L'intérêt d'état - classe - est à la base de l'opinion publique. Durant cette période, l'opinion coïncide donc avec l'intérêt général, au moins en ce sens que cette opinion ait pu être considérée comme l'opinion publique, et qu'elle ait pu apparaître comme résultant de l'usage public de la raison<sup>122</sup>.

### **a) Le rôle de l'opinion dans les "Écrits Politiques"** <sup>123</sup>

Ce développement de la genèse historique de la sphère politique de l'opinion, nous invite à en présenter la vision hégélienne à partir des *Écrits Politiques: La Constitution de l'Allemagne* [1800-1802, publication posthume], *Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg 1815 et 1816* et l'article *A propos du "Reformbill" anglais de 1830*. Ces trois écrits ont été rédigés à des dates cruciales de l'histoire de l'Europe et ils nous donnent une vision de l'ensemble de la pensée politique de Hegel sur une période de 30 ans. Ils nous permettent de comprendre comment Hegel a vécu l'actualité politique, formulant et réinterprétant sa pensée dans l'immédiateté des événements et sous la pression de l'opinion publique.

Dans la *Constitution de l'Allemagne* - "Die Verfassung Deutschlands" - Hegel fait cette dure constatation: "L'Allemagne n'est plus un État". Et, c'est à partir de ce regard qu'il va développer toute son analyse: les institutions politiques allemandes héritées du Moyen Age étaient dépassées, le fonctionnement de la justice impériale était lourd et inefficace, il n'existait plus ni armée et ni police pour assurer la défense extérieure et le maintien de l'ordre intérieur. Bref, le droit constitutionnel s'est converti en droit privé et il n'y a pas de pouvoir suprême en Allemagne<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> J. Habermas. *op. cit.*, p. 89-98.

<sup>123</sup> Hegel. *Écrits Politiques: La Constitution de l'Allemagne. Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. A propos du "Reformbill" anglais*. Traduit de l'allemand respectivement par Michel Jacob, Pierre Quillet et Michel Jacob. Paris, Éd. Champ Libre, 1977.

<sup>124</sup> "L'Allemagne n'est plus un État parce que l'attachement obstiné des Allemands à l'ancienne liberté germanique a entraîné la dissolution du droit public dans le droit privé. L'Allemagne a perdu le droit de se nommer un État, car une multitude n'est un État que lorsqu'elle s'est unie pour

En son premier projet d'introduction de la *Constitution*, Hegel dit que le pouvoir de l'universel, en tant que source de tout droit, a disparu, car il s'est fragmenté et il est passé au stade du particulier. Donc, l'universel n'existe plus en tant que réalité, mais seulement en tant que pensée. L'opinion publique a perdu la confiance dans l'État et a décidé de s'occuper de ses affaires particulières. "Il n'est guère besoin de répandre davantage une conscience plus claire de ce que l'opinion publique, perdant confiance, a décidé plus ou moins obscurément. Pourtant, tous les droits existants n'ont de fondement que dans cette relation à la totalité; mais ce fondement, ayant depuis longtemps disparu, les a tous laissés se particulariser"<sup>125</sup>. C'est pour cela qu'il est difficile pour les hommes, d'une manière générale, d'essayer de connaître et de penser la nécessité. "Car entre les événements et la libre opinion qu'il faut en avoir, ils introduisent une foule de notions et d'intentions et voudraient que ce qui arrive leur soit conforme"<sup>126</sup>. La liberté d'opinion entraîne l'obligation de penser la nécessité ou ce qui est de l'intérêt de tous et non de rester enfermé dans ses idées en faisant d'elles le règne de la nécessité. L'opinion est libre quand elle est capable de concevoir un système régi par un esprit et qui dépasse les limites des événements particuliers. "Sur la base de cette activité opiniâtre, qui seule recevait le nom de liberté, se sont formés des systèmes hiérarchiques, selon le hasard et le caractère des hommes, sans référence à un intérêt général et sans être vraiment limités par ce qu'on appelle pouvoir d'État; car ce dernier était presque inexistant dans son opposition aux individus"<sup>127</sup>. Au lieu d'être une opinion libre, ce qui s'est constitué en Allemagne était une activité opiniâtre orientée uniquement vers les intérêts particuliers et l'État n'a eu rien d'autre à faire que de constater que le pouvoir lui a été soustrait.

Après avoir affirmé que l'Allemagne ne peut vraiment plus recevoir le nom d'État, Hegel passe en revue les différents pouvoirs essentiels qui doivent se rencontrer au sein d'un État. En traitant des États il constate qu'ils jouissent

---

la défense en commun de ses biens, défense qui s'incarne dans une force nationale suffisante contre les ennemis de l'intérieur et de l'extérieur". B. Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*. Paris, PUF, 1992, p. 64.

<sup>125</sup> Hegel.. *Écrits Politiques* . *La Constitution de l'Allemagne*. p. 23.

<sup>126</sup> *Id.*, p. 33.

<sup>127</sup> *Id.*, p. 109.

quasiment de l'indépendance les uns par rapport aux autres. Ainsi à l'occasion d'un différend entre deux États, les déclarations et les notes officielles des deux camps contiennent leur propre justification et les accusations contre la conduite de l'adversaire. Chaque camp établit juridiquement sa thèse et accuse l'autre camp d'avoir violé tel ou tel de ses droits. C'est selon ce scénario que le public - "Publikum" - prend parti, chaque camp affirmant avoir le bon droit de son côté. En effet, ce sont les droits des États eux-mêmes qui entrent en contradiction. Ici, le public, sous-entendu l'opinion publique, prend position par rapport au conflit juridique et politique entre deux parties, dans le cas entre deux États. L'exemple de la *Ligue des princes* - "Fürstenbund, 1785 - dirigée contre l'action de Joseph II illustre l'écho de l'opinion du peuple "Volksmeinung" - qui a été exprimée par un grand nombre d'écrivains des deux côtés. La voix publique - "öffentliche Stimme" - semble avoir eu une certaine importance au moment où Frédéric II apparaissait auréolé par l'éclat de ses actions: dans le domaine de l'administration, des lois civiles et religieuses dans les provinces prussiennes, tandis que le reste de l'Allemagne n'avait plus rien à attendre de ce côté, puisque rien ne s'y passait qui l'intéressât. En dehors de ce rôle joué par l'opinion publique - "öffentlichen Meinung" - et des nombreux espoirs et inquiétudes qu'elle suscita, cette ligue des princes allemands, selon Hegel, n'eut rien de remarquable<sup>128</sup>. Il est important de constater la progression dans le vocabulaire hégélien pour désigner le rôle de l'opinion publique dans les conflits entre les États: le public, l'opinion du peuple, la voix publique et enfin l'opinion publique qu'il a qualifiée comme l'unique réalité provoquant inquiétude et espoir, autrement dit, comme l'unique chose de nouveau au milieu de ces événements.

La religion et l'autonomie politique: tels étaient autrefois les centres d'intérêt qui rassemblaient les provinces allemandes. Ces deux centres d'attraction constituaient la base de leur système politique. Aujourd'hui, dit Hegel, ces influences ont disparu, encore que la religion se maintienne, et que la mentalité de l'époque l'a considérée comme la plus menaçante. Le sort des États allemands se joue irrémédiablement entre les politiques des deux grandes puissances : la Prusse

---

<sup>128</sup> *Id.*, p. 109.

et l'Autriche. Mais, avec le temps, l'opposition entre les intérêts de l'Autriche et ceux d'une grande partie de l'Allemagne s'est effacée; et d'un autre côté, les intérêts de la Prusse se sont éloignés de ceux des États allemands. La religion est l'un de ces intérêts essentiels dans la défense de laquelle la Prusse prend la tête. Les États allemands, principalement la Saxe et la Hesse dans le passé, ainsi que des puissances étrangères, comme la Suède et la France, avaient autrefois soutenu cet intérêt contre l'empereur, tandis que la Prusse, à l'époque, n'y avait joué sinon aucun rôle, du moins qu'un rôle secondaire par l'intermédiaire du Brandebourg. Au cours de la guerre de Sept Ans, cette question revint au premier plan et ce fut moins du fait des puissances en lutte que de celui de l'opinion populaire - "Volksmeinung" -, qu'elle eut son importance<sup>129</sup>.

Ainsi, deux causes empêché l'Allemagne de devenir un État exerçant une grande influence: les dangers venant de la religion protestante et la crainte de la monarchie universelle. Mais ces deux causes ont disparu et les années de lutte et de misère où a été plongée une grande partie de l'Allemagne ont contribué à susciter la liberté des citoyens et la liberté des États. Et il en a résulté que certaines idées et certains modes de pensée se sont gravés dans l'opinion populaire, par exemple l'exigence d'une participation du peuple aux lois et aux affaires les plus importantes de l'État, et le fait que la garantie de la légalité des actes du gouvernement et la participation de la volonté générale aux affaires les plus importantes touchant l'intérêt commun résident dans l'organisation d'un corps représentatif. "Sans un tel corps représentatif, aucune liberté n'est concevable; cette institution définie a fait disparaître tous les éléments indéterminés, toute l'agitation stérile autour de la liberté. Cela n'est pas la découverte d'individus qui l'auraient acquise comme une conception scientifique, comme le résultat d'une étude délibérée, mais cette institution est un principe de l'opinion publique - "öffentliche Meinung" -, elle fait aujourd'hui partie de la saine raison humaine. La plupart des États allemands disposent d'une telle représentation"<sup>130</sup>. Or, cette liberté allemande cherche un appui plutôt auprès des États qui défendent ce type de liberté fondée sur la représentation, car les centres d'intérêt d'autrefois ont

---

<sup>129</sup> *Id.*, p. 130.

<sup>130</sup> *Id.*, p. 134-135.



disparu. Par conséquent, la Prusse ne peut plus s'y attacher et aucune guerre prussienne, selon Hegel, ne peut plus passer aujourd'hui aux yeux de l'opinion publique pour une nouvelle guerre en faveur de la liberté allemande. Même en comptant avec le développement d'une conscience de l'opinion populaire vers la liberté constituée en représentation, il conclut que les Allemands n'ont pas su trouver le moyen terme entre l'oppression et le despotisme - ce qu'ils appelaient monarchie universelle - et la désagrégation complète. Il présente, donc l'esquisse d'une réforme de la Constitution en plaidant pour la réorganisation de l'État en Allemagne : que l'on constitue un pouvoir politique dirigé par le chef suprême; autrement dit, que l'on rétablisse à la tête de l'empire allemand l'empereur, un nouveau Thésée, pour faire participer aux affaires communes le peuple qu'il aura lui-même créé à partir d'éléments épars. Il lui faudra assez de caractère pour supporter la haine que s'attirèrent Richelieu et d'autres grands hommes en brisant les particularismes et les individualismes.

*Les Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816* – "[Beurteilung der im Druck erschienenen] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. XXXIII Abteilungen." - exposent le conflit qui oppose le roi Frédéric II de Wurtemberg à l'assemblée des états de son royaume autour d'un projet de Constitution<sup>131</sup> qui devient une affaire politique. Hegel en a fait l'analyse en suivant les trente-trois cahiers des Actes publiés par l'assemblée elle-même après sa deuxième session. L'auteur démontre un vif intérêt pour cette affaire provinciale. Ici il est chez lui, puisqu'il a passé son enfance et fait ses études secondaires à Stuttgart - où son père était fonctionnaire des finances de l'ancien duché de Wurtemberg - et ses études universitaires à Tübingen.

On a convoqué l'assemblée pour qu'elle accepte, ou rejette, ou modifie la charte constitutionnelle proposée par le roi. L'assemblée a bénéficié du soutien d'une large partie de l'opinion publique, soit à travers la presse écrite: parmi d'autres gazettes, par exemple l'*Allgemeine Zeitung* consacra des articles à ses

---

<sup>131</sup> "Elle [Constitution projetée du roi] comporte 66 paragraphes et se divise en deux parties, la première, de 46 §§, portant le titre de Constitution de la représentation des états, la deuxième, de 20 §§, le titre de Dispositions générales en fonction de la constitution du royaume et des droits et obligations des sujets du roi". Hegel. *Actes de l'assemblée des états de Wurtemberg*. p. 215.

débats ; soit de la part du peuple même, qui lui offrit une "musique de nuit" pour l'une de ses dernières séances. Mais, le roi n'était pas populaire et sa charte fut acceptée tardivement, après sa mort - le 25 septembre 1818 - à la suite d'ultimatum. Hegel ne se prive pas de critiquer les parlementaires et il les accuse d'inefficacité, d'incapacité, d'aveuglement, de vénalité. Il leur reproche d'aliéner le peuple, d'être des "classes" - "Klassen" - des parasites qui bloquent la situation politique au profit des intérêts de l'aristocratie bourgeoise et des privilèges de caste - "Mon peuple, tes chefs te trompent!"<sup>132</sup>. Cette assemblée des états, accusée d'impuissance et de corruption, correspond, par ses modes de désignation et d'élection, à l'instance organique médiatrice de la *Philosophie du Droit* - le pouvoir législatif. Le problème c'est que le parlement élu au suffrage universel est contesté par Hegel, car, selon lui, cela n'exprime que "les mouvements élémentaires, déraisonnables, de la foule atomisée, la multiplicité des individus qu'on veut faire passer pour le peuple [...] mais qui n'est qu'une masse informe"<sup>133</sup>. Et voilà le paradoxe: le parlement qui veut défendre ses privilèges et le droit privé; et le roi qui propose une Constitution qui défend le droit public, et donc une Constitution impliquant de sévères restrictions de ses propres pouvoirs au bénéfice du peuple ou de ses représentants. "L'assemblée wurtembergeoise n'a pas cherché à s'engager dans le contenu du projet de Constitution, elle n'a pas demandé ni cherché à prouver ce que pouvait bien être quelque chose comme un droit rationnel, elle s'est purement et simplement accrochée à cette attitude formaliste d'exiger un vieux droit positif pour la simple raison qu'il avait été positif et contractuel. Il faudrait considérer le commencement de la Révolution française comme le combat que le droit public rationnel a engagé avec la masse du droit positif et des privilèges par laquelle il était opprimé; dans le débats de l'assemblée de Wurtemberg, nous voyons bien le même combat des mêmes principes si ce n'est que les positions ont été interverties. Alors que la majorité des états généraux français - *französische Reichsstände* - et le parti du peuple soutenaient et revendiquaient les droits de la raison et que le gouvernement était

---

<sup>132</sup> *Id.*, *Actes de l'assemblée des états de Wurtemberg*, p. 320. Hegel cite, ici, le verset du livre du prophète Isaïe, 3,12.

<sup>133</sup> *PhD*, § 303 Rem.

du côté des privilèges, en Wurtemberg au contraire c'est le roi qui place sa Constitution au plan du droit rationnel et les états qui se lancent dans la défense du droit positif et des privilèges; en vérité, ils jouent la pièce à l'envers, faisant cela au nom du peuple contre les intérêts duquel ces privilèges sont dirigés bien plus que contre le prince"<sup>134</sup>.

Ce scénario de principes et d'intérêts contradictoires de l'assemblée est "pourtant d'une importance infime pour *l'éducation politique* dont un peuple et ses chefs ont besoin, un peuple qui avait vécu jusqu'alors dans la nullité politique et dont l'éducation n'était pas à commencer de rien comme pour un peuple encore naïf mais qui était encore pris dans les chaînes sévères d'une aristocratie oppressive, d'une Constitution interne bâtie pour les maintenir, dans une carence et un embrouillement conceptuels complets au sujet des droits politiques et des libertés, ou plutôt dans les chaînes des mots"<sup>135</sup>. Contre cela Hegel propose d'engager un combat direct et indirect, une action sur le public, puisque l'éducation politique se fait par le débat et la publicité donnée aux débats de l'assemblée et en particulier par la presse. On sait la série d'articles que Hegel a fait publier dans les *Annales littéraires de Heidelberg* pour agir sur l'opinion publique<sup>136</sup>.

Hegel commence par remarquer dans ses analyses que l'un des aspects importants pour l'assemblée est la publication des Actes et la répercussion qu'elle a connue dans le public: "Ces Actes n'exposent à vrai dire principalement que l'un des aspects de cette expérience: les travaux qui se sont poursuivis publiquement, ceux qui ont eu lieu à l'assemblée même. En vérité, le public, spontanément, a surtout prêté intérêt à cette partie officielle des actes de l'assemblée, celle qui, en tout cas, a premièrement pour caractère de fournir à

<sup>134</sup> Hegel. *Actes de l'Assemblée des états de Wurtemberg*. p. 255-256.

<sup>135</sup> *Id.*, p.329.

<sup>136</sup> *Id.*, Notice du traducteur p. 185-203. "La publication imprimée des Actes de l'assemblée - journal des débats, avec de nombreuses pièces jointes : rapports des comités, projets d'adresses au roi, pétitions reçues et envoyées, etc. - a été décidée par l'assemblée elle-même, conformément à un usage bien établi, à l'issue de sa deuxième session - 15 octobre 1816 à 15 janvier 1817 -. C'est ce texte imprimé des Actes, présenté sous la forme de trente-trois cahiers, qu'analyse Hegel avec patience et pertinence. Cette analyse a paru fractionnée en neuf articles à suivre dans les *Annales littéraires de Heidelberg* durant le second semestre de 1817 jusqu'à janvier 1818. La querelle de la constitution est cependant loin d'être terminée en Wurtemberg : la constitution ne sera finalement votée que le 25 septembre 1818". *Id.*, note n° 1, p. 205-206.

l'histoire des matériaux dignes d'elle" <sup>137</sup>. Et il ajoute que l'assemblée doit faire connaître sans détour son opinion véritable, car "c'est à cette fin qu'il existe une assemblée des états, non seulement pour ne pas agir sans débat, mais encore pour exposer au peuple et au monde ses débats sur les intérêts de l'État" <sup>138</sup>. Les délibérations doivent se dérouler de la manière selon laquelle le peuple s'exprime, car les assemblées ont leur public essentiel dans le peuple. "Ils traitent les affaires du peuple en excluant le peuple et rien ne serait changé si les séances étaient publiques. L'assemblée n'est pas très différente des débats d'une compagnie d'adolescents dont les activités consistent à se réunir pour rédiger des dissertations, à titre d'exercice, et pour le progrès de leur culture, et se rendent le service d'écouter réciproquement leur lecture" <sup>139</sup>. Sa préoccupation est le niveau du langage qui doit être accessible au public et la communication avec l'opinion qui permettra d'éviter ainsi des débats stériles.

Lors de la cinquième séance, le comte de Waldek estime nécessaire de rassurer l'opinion publique, car selon des informations sûres, le peuple était inquiet de la publication de la charte constitutionnelle royale. Mais, l'assemblée n'a prêté aucune attention, objectivement, aux pétitions du peuple si ce n'est dans la seule mesure où elles servaient ses intentions. L'assemblée est attachée à l'ancienne Constitution et elle trouve un soutien dans l'opinion publique grâce à cette formule magique : "le bon vieux droit" dont elle exige la reconnaissance comme principe juridique formel. Or, le contenu de cette formule magique c'est l'esprit de formalisme et de particularisme qui "a constitué le caractère propre et le malheur de l'Allemagne dans son histoire ; cet esprit se montre ici dans toute sa force. Si l'on veut l'appeler esprit germanique, rien ne pourra certes être plus germanique que la mentalité des députés de l'ancien Wurtemberg, y compris la noblesse. Mais si l'on comprend par esprit germanique, selon son concept, quelque chose d'universel et de raisonnable [...] il sera difficile de trouver quelque chose de plus anti-allemand que cette mentalité" <sup>140</sup>. Le comte Waldek exprime l'opinion du peuple qui veut la publication de la Constitution proposée

---

<sup>137</sup> *Id.*, p. 207.

<sup>138</sup> *Id.*, p. 262.

<sup>139</sup> *Id.*, p. 266.

<sup>140</sup> *Id.*, p. 282-283.

par le roi et Hegel de son côté montre que l'opinion publique a été formée au long de l'histoire allemande à partir de la lutte pour le "bon vieux droit" - "das alte, gute Recht" - qui veut garantir les intérêts particuliers des députés et de la noblesse.

Arrivant au terme de ses analyses Hegel dit la manière dont l'assemblée procédait pour présenter les projets. Ils étaient lus périodiquement au cours de l'année, soit par chapitres séparés, sur proposition du comité, soit accompagnés d'autres discours. Enfin les travaux de l'assemblée devenaient publics à travers la presse: journaux, gazettes, brochures, livres etc. L'important en tout cela, c'est que la société a conquis le droit du libre jugement; autrement dit c'est l'opinion publique qui devient critique par rapport au pouvoir et qui participe activement aux discussions publiques. "On put voir l'*Allgemeine Zeitung* et autres écrivains - "Schriftsteller" - inconnus prendre part aux affaires et aux entretiens de l'assemblée. Cette apparition du droit de libre jugement et d'autres voix que les louanges des gazettes et des journaux qu'on lisait jusqu'alors leur parut quelque chose de si étrange qu'on vit l'assemblée instaurer des délibérations contre des articles de gazette ou des brochures aussi bien que contre des rescrits royaux, nommer des comités et entendre de vastes travaux et discours qui devinrent des livres, aux fins de se justifier et, comme on disait aussi, de réfuter les injures et les diffamations machinées contre elle, d'une manière bouffonne"<sup>141</sup>. L'assemblée, en permettant la publication des Actes pour le public, les a soumis ainsi à son jugement et cela a provoqué l'ouverture d'un débat entre la sphère publique littéraire et l'assemblée elle-même.

Le rôle joué par l'opinion publique politique dans l'assemblée de Wurtemberg a sans aucun doute été fortement souligné par Hegel. La publication des Actes et l'assemblée en tant que telle, répète souvent Hegel, ont été un vrai moment d'éducation politique. Le public a réagi face à la publication des Actes, tout d'abord Hegel lui-même en publiant son long commentaire dans les *Annales Littéraires de Heidelberg*, mais aussi d'une façon générale toute la presse. Cela dénote un éveil de l'opinion du peuple qui devient politique, car elle veut

---

<sup>141</sup> *Id.*, p. 341.

influencer les débats de l'assemblée en proposant et en critiquant ses projets. En outre, le public prend position et cela déclenche des débats au niveau de l'assemblée elle-même et au sein de la société wurtembourgeoise. L'insistance sur tout ce processus de discussion publique prouve combien Hegel valorise le rôle d'une opinion qui devient critique et éduque la conscience politique.

Le dernier texte politique publié par Hegel est l'article *A propos du Reformbill anglais* - "Über die englische Reformbill" - qui commença à paraître le 26 avril 1831 dans l'*Allgemeine preussische Staatszeitung*. On sait que le roi de Prusse a censuré la fin de l'article, puisqu'il le jugeait très critique à l'égard de l'Angleterre, en évitant de cette manière des problèmes de politique étrangère. Hegel a été toujours intéressé par l'économie, la politique et la vie sociale anglaise. Par exemple, dès 1799, il commentait les *Principes d'économie politique* de J. Stewart et, dans ses cours d'Iéna de 1804-1805, il choisit encore l'Angleterre pour étudier les structures de la société bourgeoise. En 1831 la motivation de Hegel c'est la vague révolutionnaire qui, à l'époque, secoue l'Europe depuis 1830 - Italie, Pologne, France, Belgique -. Dans les deux premiers pays, la révolte a échoué ; en revanche dans les deux derniers elle a été victorieuse, et en Angleterre l'opposition a remporté les élections et en mars 1831, le nouveau cabinet a présenté un projet de réforme électorale. L'Angleterre était agitée depuis des années par la question du changement du système électoral désuet et injuste. Tel est l'objet du *Reformbill*. En 1830, la vie publique anglaise est encore dominée par des traditions très anciennes: en principe, le roi, héréditaire et inviolable, commande le royaume; le gouvernement central comprend deux chambres - la chambre des Lords ou chambre haute composée de lords héréditaires et la chambre des Communes ou chambre basse, composée des députés élus pour une durée de sept ans - et les pouvoirs du roi et du parlement sont réglés par l'usage et par trois lois constitutionnelles isolées : l'*Habeas Corpus* - 1679 -, le *Bill of Rights* - 1689 - et l'*Establishment Act* - 1700. Le système électoral anglais est coutumier et quasi médiéval. On calcule à l'époque que sur 658 députés, 424 sont désignés d'avance par le ministère ou par 252 patrons. Même si les députés sont élus par les assemblées, les corporations et les universités, ce ne sont pas là de véritables circonscriptions électorales, mais des corps privilégiés, très

inégalement répartis, sans rapport ni avec la population ni avec le territoire. Bref, dans l'ensemble, on peut dire qu'il existe un trafic des sièges parlementaires. C'est pour cela que le pays sent le besoin d'une réforme électorale, qui va être adoptée définitivement en mai 1832.

L'article de Hegel prend position par rapport à ce projet de réforme électorale, mais son analyse porte sur le problème de fond: "Le projet de réforme actuellement soumis au parlement anglais se propose d'abord d'apporter justice et équité dans la participation des différentes classes et fractions du peuple à l'élection des membres du parlement, en substituant une symétrie plus grande au désordre et à l'inégalité qui y règnent à présent. Il y a certes des chiffres, des localités, des intérêts privés à modifier; mais en réalité, du même coup, cette transformation pénètre jusqu'au cœur vénérable, jusqu'aux principes vitaux de la Constitution et de l'État britanniques"<sup>142</sup>. En vérité, la corruption, la vénalité des sièges parlementaires ne sont qu'à peine les symptômes de la dégradation de la vie publique et de l'État. Le problème principal, pour Hegel, réside dans le droit positif<sup>143</sup> qui commande les institutions anglaises, alors que le droit rationnel était déjà répandu au XVIII<sup>e</sup> siècle sur le continent. En effet, ce problème juridique et politique révèle aussi le malaise de la société au niveau économique, la croissance de l'industrialisation provoque le chômage et on se trouve dans un mélange de modernisme - régi par les thèses libre-échangistes - et d'archaïsme qui peut

---

<sup>142</sup> Hegel. *Écrits Politiques. A propos du Reformbill anglais*, p. 355. "Hegel critique cette conception [le suffrage censitaire] en se fondant sur de tout autres prémisses que les démocrates. Le défaut du suffrage restreint n'est pas tant d'exclure du corps politique une part considérable des membres de la société - cette exclusion se produit, en fait ou en droit, quel que soit le système électoral, et même s'il est intégralement démocratique - que de ne pas permettre "une liaison vivante [...] au sein d'un tout articulé". L'article de 1830 précise, à l'occasion d'une critique de la modification prévue par le Reformbill des conditions pour être électeur, que l'opposition véritable n'est pas entre suffrage censitaire et suffrage universel, mais entre "le principe moderne selon lequel c'est seulement la volonté abstraite de l'individu qui doit être représentée" et celui, plus ancien mais disposant d'une actualité renouvelée, de la "représentation des intérêts". J.-F. Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, p. 291.

<sup>143</sup> "Le projet de réforme s'est attaqué aussi à un principe juridique tout à fait propre à l'Angleterre, à savoir au caractère positif qui imprègne de façon prépondérante le droit anglais, public et privé. Tout droit ainsi que la loi qui en découle est formellement quelque chose de positif, établi et ordonné par le pouvoir politique suprême et auquel l'obéissance est due, parce que c'est la loi. Seulement, aujourd'hui plus qu'à toute autre époque, l'entendement universel a été conduit à se demander si ces droits sont positifs également selon leur contenu matériel ou si, ils sont justes et raisonnables en soi et pour soi". *Id.*, p. 360.

aboutir à une situation explosive<sup>144</sup>.

Selon Hegel, l'opinion publique avait déjà pris parti en faveur de la réforme, même s'il trouve légitime d'examiner ce que l'opinion soutenait, car elle se révélait souvent contradictoire : "Cependant, même si l'opinion publique, en Grande-Bretagne, était presque universellement favorable à la réforme prévue par le Bill, quelles qu'en soient l'étendue ou les limites, il devrait être encore permis d'examiner ce que cette opinion exige; et ceci d'autant plus que l'histoire récente nous a appris que ses exigences se montraient souvent irréalisables ou funestes dans leur exécution même et que l'opinion générale se tournait bientôt avec autant de force contre ce qu'elle semblait trouver bon et réclamer peu de temps auparavant"<sup>145</sup>.

Il manque au projet un fondement solide et des arguments véritables. "Et le dernier projet ne contient précisément aucun élément particulier qui donnerait la prépondérance à la sagacité profonde et à la connaissance véritable, au lieu de l'ignorance grossière de chasseurs de renards et de hobereaux ou des connaissances simplement acquises dans des cercles, par les journaux et les débats parlementaires, ou enfin de la compétence des juristes le plus souvent uniquement due à la pratique routinière"<sup>146</sup>. Les idées de changement proposées par le projet, qui constituent les bases d'une liberté réelle et concernent la situation des biens de l'Église, l'organisation cléricale, les droits seigneuriaux et autres droits et limitations étranges de la propriété issus de la féodalité ainsi que tout l'ensemble chaotique de bien d'autres lois anglaises, ces idées, affirme Hegel, qui en France se sont confondues avec toutes sortes d'abstractions et ont été liées aux violences bien connues, "sont devenues sous une forme plus pure et depuis longtemps, en Allemagne, les fermes principes de la conviction intime et de l'opinion publique et ont opéré la transformation effective, tranquille, progressive et légale de ces rapports juridiques, si bien qu'on est déjà fort avancé en ce qui concerne les institutions de la liberté réelle"<sup>147</sup>. Au contraire de l'Allemagne où l'opinion publique a été formée selon un processus de changement progressif, en

---

<sup>144</sup> *Id.*, Notice du traducteur Michel Jacob, p. 347-354.

<sup>145</sup> *Id.*, *A propos du Reformbill anglais*, p. 356.

<sup>146</sup> *Id.*, p. 373.

<sup>147</sup> *Id.*, p. 389.



Angleterre l'opinion a pris position d'un coup en faveur du projet de réforme d'une façon immédiate. Or, c'est ce que Hegel reproche à l'opinion anglaise : de se tourner contre ce qu'elle avait soutenu auparavant. De toute façon, cela correspond au concept même de l'opinion publique, que d'être toujours l'expression de la contradiction des opinions de la société.

Ainsi les analyses des *Écrits Politiques* nous démontrent que Hegel est conscient du rôle de l'opinion publique et de son pouvoir d'influencer les affaires politiques. Lui même participe à ce processus de formation de l'opinion par ses publications et ses articles dans la presse écrite. On y constate, que, pour lui, l'opinion a surtout un rôle politique, que ce soit dans le débat parlementaire ou dans la formation des idées au sein de la société. Les instruments privilégiés d'expression de l'opinion sont les débats parlementaires et la presse: les journaux, les brochures, les livres etc., et qui ont droit d'être reconnus par la sphère politique en tant que telle.

### **b) La reconnaissance de l'opinion publique**

Affirmer l'identité entre le concept d'État et son être-là historique est quelque chose de seulement provisoire, car il existe une opposition entre les citoyens et leur État qui s'exprime par le droit de dire non ou le droit subjectif d'opiner ou de s'opposer à toute réalité déjà donnée. Il faut rappeler aussi, qu'opposé au principe de la volonté individuelle, existe le principe fondamental de la volonté objective qui est rationnelle en soi dans le concept. C'est pourquoi le vouloir et le savoir individuels ou l'opinion subjective, la subjectivité de la liberté, ne constituent qu'un moment incomplet de l'idée de la volonté rationnelle<sup>148</sup>. Le droit que l'individu a d'opiner sur l'État découle du fait que celui-ci n'est pas, du point de vue historique, un concept accompli de l'idée éthique en tant que telle. "L'État n'est pas une œuvre d'art ; il est dans le monde, par suite dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur; des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés"<sup>149</sup>. Le concept hégélien de "vie éthique" ne se réduit

---

<sup>148</sup> *PhD*, § 258 Rem.

<sup>149</sup> *PhD*, § 258 add.

pas à aligner des déterminations logiques sur l'être-là historique, mais il est la sursomption des événements historiques par la détermination conceptuelle. Tous les objets ou l'être-là ne correspondent pas à l'idée, même s'ils ont en eux-mêmes le pouvoir. "La réalité qui ne répond pas au concept est simple *phénomène*, le subjectif, contingent, arbitraire, qui n'est pas la vérité"<sup>150</sup>. Il faut saisir la vérité et non s'accommoder à la contingence, à l'arbitraire de ce qui est encore phénomène dans l'être-là historique de la vie de l'État. L'individu a le droit de dire non à ce qui est simple phénomène, autrement dit, l'individu a le droit d'opiner et de s'opposer à l'être-là simplement phénoménal de l'État afin que la vérité vienne au jour. Saisir la vérité de ce qui nous est donné immédiatement est l'œuvre d'une pensée qui se produit par le travail de la communauté humaine et qui à travers l'opinion de tous organise des institutions libres. Il faut dire que les phénomènes arbitraires sont déjà porteurs d'un mouvement de rationalité et c'est à partir de là que la vérité d'un événement historique se construit par sa négation même et la négation de tout ce qui empêche l'émergence de sa vérité.

Le rapport entre les citoyens et l'État passe par la conscience et l'opinion des individus en tant que membres des institutions de la vie éthique. "L'État le plus mauvais, dont la réalité répond le moins au concept, dans la mesure où il existe encore, est encore l'idée, les individus obéissent encore à un concept qui a puissance"<sup>151</sup>. La distance du concept par rapport à son être-là historique ne signifie pas que les liens substantiels qui forment les rapports entre les individus et l'État soient complètement coupés; le danger extrême serait la destruction des rapports communautaires. L'État est animé par un fondement logique qui est en même temps un fondement figuratif. Le fondement logique doit mettre toujours en marche le processus figuratif, car vivre dans un État ne veut pas dire qu'on se soumet passivement ou qu'on supporte une réalité donnée. C'est la tâche du citoyen d'exercer son droit de critiquer, son droit d'opiner, et en outre, de chercher les moyens de résister et de nier l'être-là historique d'une institution afin de la transformer et de faire en sorte qu'elle devienne conforme au concept de la liberté. Quand les individus s'accommodent de la conjoncture et qu'ils perdent la capacité

---

<sup>150</sup> SL, III, p. 275-276.

<sup>151</sup> SL, III, p. 277.

critique d'opiner, l'État peut devenir une substance inerte et figée et alors survient une période de dégradation de la libre organisation sociale. L'exercice du droit, autrement dit, l'action de penser et d'opiner de tout citoyen, achève et déploie le concept d'État. Le mouvement logique est toujours une action qui s'actualise par le penser théorique et pratique des citoyens. L'individu a le droit d'opiner et de traduire dans l'immédiateté des institutions éthiques sa conscience patriotique.' Bref, l'acte de dire son opinion et pour cela être capable de nier l'être-là historique de l'État signifie que les citoyens veulent l'effectuation du concept de ce même État<sup>152</sup>.

Le droit politique interne traite des articulations éthico-logiques qui constituent l'État. L'État est la réalité de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ce que la personne individuelle trouve son développement complet et celui de ses intérêts particuliers et obtienne la reconnaissance dans la famille et dans la société civile, mais en même temps en ce que ces intérêts particuliers passent à l'intérêt de l'universel. Autrement dit, la personne avec son savoir et son vouloir reconnaît l'universel comme son propre esprit substantiel et agit en vue de cet universel comme but final. Cela veut dire que l'universel ne vaut et ne peut s'accomplir sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particuliers, mais aussi que les individus ne vivent pas uniquement pour leur propre intérêt comme de simples personnes privées, mais veulent aussi l'intérêt universel d'une manière consciente. "Le principe des États modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonomie 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>153</sup>. La volonté particulière devient partie prenante de l'État à travers un acte de reconnaissance où l'individu se dissocie de l'universel et par là revient à l'unité avec l'État. L'unité étatique passe par le mouvement de différenciation de la volonté particulière, ou encore, la liberté éthique est la liberté individuelle d'exprimer subjectivement sa propre opinion. Le droit politique interne, c'est la reconnaissance de l'opinion en même temps particulière et publique.

<sup>152</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 257-260.

<sup>153</sup> *PhD*, § 260.

La reconnaissance de l'opinion d'autrui est inscrite dans le mouvement historique de figuration du concept où l'opinion de l'autre n'est pas immédiatement exclue, mais où, au contraire, elle devient un moment inclus dans le rapport éthique lui-même. Il faut remarquer que le concept de reconnaissance de l'opinion publique a atteint sa pleine signification seulement dans les temps modernes, car il est le résultat d'un parcours historique qui consiste à faire vivre la différence comme un moment de la subjectivité individuelle, et donc comme un droit d'opiner. L'unité est toujours un résultat médiatisé par la différenciation: ainsi le droit à la différence constitue la logique interne de l'État pour être vraiment une unité libre. Autrement dit, l'État est libre dans le mouvement d'engendrement de ses différentes figures. Le droit à la différence doit être pensé à l'intérieur d'une unité qui est plurielle dans l'expression des opinions. La force de l'État réside précisément dans le fait qu'il est, d'un côté, l'aboutissement du libre déploiement de la particularité, car il est postérieur à la société civile bourgeoise dans l'ordre d'exposition des figures de la *Philosophie du droit* ; et de l'autre côté, il est animé par le principe de la libre subjectivité qui se développe en lui. Cela dit, on ne peut pas affirmer que l'État hégélien anéantit l'individu, ou encore qu'il privilégierait une universalité étatique qui s'imposerait aux individus, car ceux-ci sont l'âme de celle-là. Seul l'État qui respecte les droits de la volonté particulière peut accomplir l'idée de la liberté. Or, l'universalité étatique hégélienne garantit l'espace du droit d'opiner aux sujets comme une liberté particulière qui se médiatise dans les débats publics qu'ils soient parlementaires ou qu'ils soient publiés dans la presse, et qui trouvent leur vérité dans la volonté organique de "la subjectivité identique au vouloir substantiel" ou dans l'État<sup>154</sup>.

### 3.3.4 Les espaces publics de l'opinion

L'opinion crée et occupe des espaces spécifiques comme moyens de se manifester en public. L'espace public de l'opinion est le lieu et aussi la façon pour l'opinion de se déterminer et d'organiser des institutions où le citoyen fait paraître

---

<sup>154</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 260-262.

publiquement ses droits. En obéissant à la logique de la contradiction, l'opinion occupe d'abord l'espace de communication publique, soit par la presse parlée soit par la presse écrite. L'immédiateté de la communication transmet aussi la contradiction du phénomène public. Les débats des assemblées des états sont l'espace où le phénomène de l'opinion trouve la contradiction posée des besoins et des intérêts des citoyens. Mais en même temps, c'est là où l'opinion trouve un espace d'éducation politique privilégiée, puisque le pouvoir législatif médiatise les contradictions des opinions des citoyens et prépare de cette manière la décision finale du pouvoir singulier en rendant l'opinion vraie, à travers la prise en charge des revendications venues au jour dans les espaces publics. Les débats des assemblées et leur publicité forment l'opinion publique. La communication publique à travers la presse fournit des informations et contribue aussi à la formation de l'opinion publique. Quelle est l'attitude de Hegel vis-à-vis de la presse?

#### **a) La communication publique**

Hegel connaît le métier de la communication publique. Il a travaillé comme directeur en chef de la *Gazette de Bamberg* dès 1807-1808. Ayant épuisé sa part de l'héritage paternel, il se trouvait alors démuné. Il accepta de prendre la direction de la *Gazette de Bamberg*, emploi bien rémunéré qui devait lui assurer provisoirement les ressources dont il avait besoin. Le journal de Bamberg avait été fondé en 1787 par un prêtre émigré français et il avait changé six fois de direction. Ce journal était composé de quatre petits feuillets de format in-quarto. Durant la période où Hegel en eut la charge, il paraissait tous les jours de la semaine, imprimé le matin et mis en vente l'après-midi. Il n'était cependant pas le véritable journal local ;c'est le *Correspondant de Bamberg* qui remplissait cet office. La *Gazette* fournissait aux citoyens de Bamberg, et aussi au district du Main, des informations relatives à l'État bavarois mais aussi aux événements européens. Bamberg est un lieu important, car à l'époque y résidaient encore des princes d'Empire. La feuille était lue au-delà des frontières bavaroises, sa diffusion débordait pour le moins le district du Main. Le journal, publia d'abord

des essais, ce qui correspondait à la presse d'alors. Mais quand Hegel en prit la direction, pendant plus d'un an et demi, la *Gazette* s'éleva au rang des plus importants quotidiens allemands. L'activité de Hegel se limitait à juxtaposer des informations dont les sources étaient constituées par la presse étrangère mais aussi par des correspondants que lui-même, mettant à profit ses anciennes relations, s'efforçait résolument de multiplier. En tant que rédacteur, lui-même ajoutait aux informations un bref commentaire, destiné à orienter le lecteur. Au moment où Hegel prit ses fonctions de rédacteur, se jouaient les derniers actes de la guerre franco-prussienne avec les sièges de Dantzig et de Kolberg. Hegel se plaint de la détresse du journaliste en temps de paix, car ce qui remplissait les colonnes du journal normalement était: les transports de troupes ou de prisonniers qui transitaient très fréquemment par Bamberg, les festivités organisées à l'occasion de l'anniversaire de la reine et du roi, l'entrée en grande pompe d'un prince bavarois, une curiosité scientifique, une comète ou un hermaphrodite.

Hegel avait été instruit par un exemple survenu dans la ville voisine d'Erlangen, de ce qui pouvait arriver à un journaliste imprudent par ces temps de guerre. Le gouverneur français y avait suspendu la *Gazette d'Erlangen* et fait" emprisonner pour huit jours le directeur Stutzman et le censeur lui-même, car ils s'étaient permis de diffuser, dans leurs publications, de fausses nouvelles et des commentaires susceptibles de troubler l'ordre public. En Bavière, la censure de la presse était réglementée par un édit promulgué en 1799 à l'initiative de Montgelas. Les questions de censure incombaient à un responsable désigné à cet effet par le commissaire de district en tant que fonctionnaire provincial du plus haut grade. Jusqu'à l'automne de 1808, le journal de Hegel ne s'était pas fait remarquer du ministère des Affaires étrangères de Munich, où parvenaient toutes les demandes de censure des gouvernements étrangers.

Mais en cet automne 1808, le rédacteur de la *Gazette* attira involontairement l'attention du gouvernement. La cause en fut un article publié le 19 août sur les positions bavaoises - car le soulèvement autrichien se préparait. Cet article comprenait un certain nombre d'indications précises sur la disposition des troupes. Ces renseignements provenaient littéralement de l'ordonnance royale, évidemment tenue secrète. Hegel avait repris l'article d'une copie de l'ordonnance

dont un des employés de son imprimerie lui avait remis une page. Ceci ne pouvait échapper à Munich, qui à travers le ministère des Affaires étrangères ordonna une enquête pour découvrir l'origine de l'article. Hegel relata ce qu'il savait. Dans la deuxième moitié de décembre, une nouvelle demande de renseignements eut lieu à propos de cet article. Bamberg répondit à nouveau. Nous ne connaissons pas la suite. Mais, le 1<sup>er</sup> novembre 1808, un décret royal était promulgué à Munich et adressé à tous les commissaires généraux de district, selon lequel seules les informations émanant de sources officielles pouvaient être publiées. Quant aux autres nouvelles, le décret confiait la charge de leur censure à des personnes désignées par les autorités provinciales. Le ministère était désormais vigilant et Hegel ressentait la fragilité de sa position. C'est à la fin de ce mois de novembre qu'il entra en fonction comme professeur de philosophie à Nuremberg. Cela lui évita d'avoir à affronter une situation devenue bien difficile. Le sort du journal se joua très vite. Outre le dernier incident - celui qui avait conduit Munich à intervenir - la déclaration de 27 janvier 1809 du chargé d'affaires français à Munich rappelait qu'il avait eu maintes fois à se plaindre du mauvais esprit de certaines gazettes bavaroises, notamment celles de Nuremberg et de Bamberg. Après le départ de Hegel, deux numéros de la *Gazette de Bamberg*, avaient encore suscité l'ire de Napoléon lui-même. Et la *Gazette de Bamberg* était suspendue le 7 février. Lorsque ces événements se déroulèrent à Bamberg, Hegel était déjà depuis trois mois directeur et professeur au lycée Royal de Nuremberg. Mais, il se fit, non sans raison, le reproche que la suspension qui frappait son successeur était due à sa propre direction<sup>155</sup>.

Hegel a donc connu l'expérience de la censure et de la suspension du journal où il travaillait à Bamberg. Il connaît à la fois ainsi l'importance de la communication publique comme moyen de formation de l'opinion publique et ses problèmes. Quelles sont donc pour lui la finalité de la communication publique, ses garanties et ses ambiguïtés?

"La liberté de la communication publique - des deux moyens par lesquels elle se fait, le premier, la presse, l'emporte par son audience très vaste sur le

---

<sup>155</sup> Franz Rosenzweig. *Hegel et l'État*. Paris, PUF, 1991, p. 219-227.

second, la parole ou les discours, qui, par contre, a sur l'autre l'avantage d'être plus vivant - la satisfaction de ce vif penchant de dire et d'avoir dit son opinion, a sa garantie directe dans les dispositions légales ou ordonnances, qui, tantôt préviennent, tantôt punissent ses excès, mais sa garantie indirecte dans son Franz caractère d'innocuité, qui est fondé principalement sur la sagesse de la Constitution, la stabilité du gouvernement et la publicité des débats des assemblées d'états"<sup>156</sup>. Le présupposé de toute communication publique, c'est la liberté d'expression ; sa finalité est la satisfaction, c'est-à-dire, la reconnaissance du droit de tout citoyen de dire son opinion publiquement ; et toute communication publique, soit la presse, soit la parole, doit être garantie par des moyens directs et indirects <sup>157</sup>. Hegel relève cependant le formalisme et l'ambiguïté de ceux-ci. Analysons ces affirmations.

#### 1 - La liberté de la communication publique

Hegel définit la liberté comme le droit de faire tout ce que les lois permettent. Mais il ne comprend pas la liberté de la presse simplement comme la liberté de dire et d'écrire ce que l'on veut. Soutenir, cela, dit Hegel c'est en rester au stade de la pensée grossière et inculte et de la superficialité de la représentation et ce serait régresser vers l'opinion subjective du droit abstrait. "L'essence de l'Etat moderne consiste dans l'union de l'universalité avec la totale liberté de la particularité" <sup>158</sup>. La liberté, qui unit ces deux éléments, surpasse l'arbitraire

---

<sup>156</sup> *PhD*, § 319.

<sup>157</sup> "Le monde moderne, singulièrement depuis l'Aufklärung, a procédé à une redéfinition de l'espace public. Le symbole de celui-ci n'est plus la réunion des citoyens sur l'agora, l'ecclésiastion, mais plutôt la libre communication des idées, principalement par voie de presse. Autrement dit, le public ne se confond plus avec la politique, au sens où ce terme désigne tout ce qui a rapport à l'État. Bien évidemment, l'opinion publique des sociétés modernes a un contenu politique ; c'est pourquoi son étude trouve place dans la théorie hégélienne de l'État. La situation qu'elle y occupe est d'ailleurs instructive : l'étude de l'opinion publique conclut la section consacrée à la "souveraineté interne", et constitue le prolongement de l'analyse du pouvoir législatif et de la représentation parlementaire des "états" (Stände), c'est à dire des grands intérêts sociaux. Comme cette dernière, l'opinion publique assure la médiation entre l'État et le peuple, entre "l'universel en soi et pour soi" et "ce qu'a de spécifique et de particulier l'opinion des masses". Elle a donc un caractère et un contenu partiellement extra-politique, car elle est moins le sentiment du peuple en tant qu'État, saisi comme individu, que le jugement, souvent critique et par là nécessaire, de la société civile, diverse et mobile, sur l'État. [...] Quoi qu'il en soit, l'opinion publique est un fait socio-politique avec lequel l'État moderne doit compter. Il ne nous suffit plus d'avoir de bonnes lois, il nous faut pouvoir dire si et pourquoi elles le sont, et les mettre à l'épreuve du jugement collectif". J.-F. Kervégan. *De la démocratie à la représentation*, in Philosophie, Revue trimestrielle, Paris, Éd. de Minuit, 1986, n° 13, p. 45-46.

<sup>158</sup> *PhD*, § 260 add.



subjectiviste et l'arbitraire despotique. La liberté est un présupposé essentiel de la communication publique et dans tous les cas. Par exemple, si l'expression d'une opinion est subjective et parfois même arbitraire - c'est son essence même -, la suppression de cette liberté ne doit l'être en aucun cas, car la liberté subjective et sa garantie sont un droit objectif dans l'État, comme nous le verrons dans la suite.

## 2- La finalité de la communication publique

L'exercice de la parole et la presse forment la communication publique. C'est le lieu immédiat où s'exprime l'opinion publique, et en même temps c'est là que se forme l'opinion comme dans les assemblées d'État. En ce sens, la communication publique est le lieu de "la satisfaction de ce vif penchant de dire et d'avoir dit son opinion". La communication publique apporte la satisfaction parce que la reconnaissance est obtenue. "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 dans le système de la famille et de la société civile"<sup>159</sup>, mais aussi dans l'État, car tout citoyen doit pouvoir exprimer son opinion, faire entendre ses exigences, participer aux décisions universelles - par exemple à la législation -, exercer la communication sur les affaires de l'État. L'État moderne donne à ses citoyens la satisfaction de ce vif penchant de l'opinion, c'est-à-dire, que chaque individu se sait reconnu dans sa liberté d'opiner et se sait être membre actif de la communauté. Il sait qu'il est connu et reconnu comme tel par tous les autres et par l'État lui-même dans la communication publique. C'est pourquoi cette liberté et cette satisfaction en tant que reconnaissance sont le but de la communication publique et la raison de sa garantie.

## 3 Les garanties directes et indirectes de la communication publique

En principe, Hegel est partisan de la liberté de la communication publique. Pour que cela se réalise il pose deux garanties. La garantie directe s'exerce à travers des dispositifs légaux ou ordonnances, qui peuvent être utilisés, avant,

---

<sup>159</sup> *PhD*, § 260.

comme prévention, ou après, comme punition. Des auteurs voient dans les dispositions légales ou ordonnances une censure préalable, bien que Hegel n'utilise pas ce mot. Et, nous savons que ce passage est l'un des plus délicats, car il traite de la liberté de la presse. Selon, Eugène Fleischmann, c'est ici que Hegel réclame l'abolition de la censure, à laquelle son livre était encore soumis, pour pouvoir dire librement - et non pas d'une manière technique seulement - ce qu'il a à dire, ce que diraient plus tard probablement ses élèves<sup>160</sup>. Il est vrai que le gouvernement a raison d'intervenir lorsque la liberté d'expression dépasse certaines limites. Mais la suppression pure et simple de la presse conduit toujours à la révolte du citoyen et cela est contraire à la nature même de la liberté d'expression. La garantie directe de la communication publique doit toujours tenir compte du fait que l'expression libre de l'opinion est en soi un droit objectif dans l'État.

Les garanties indirectes sont comme une sorte d'autorégulation de la communication libre fondée sur la sagesse de la Constitution, la stabilité du gouvernement et la publicité des débats des assemblées d'états. Hegel dit encore une fois que la publicité des débats des assemblées quand ils sont menés avec compétence - lorsqu'il s'agit d'un vrai débat sur les intérêts de l'État - laisse peu de choses d'importance à ajouter. Les débats des assemblées éclairent par eux mêmes l'opinion publique, expriment toutes ses potentialités et ses intérêts sur les affaires publiques. Le bon sens lui-même de l'opinion publique - "vox populi, vox Dei" - fait partie des garanties indirectes, car ce bon sens sait discerner sagement la vraie communication publique, de la fausse, de telle façon que celle-ci est reçue avec indifférence et mépris, quand le discours ou le propos est faible ou haïssable.

#### 4 L'ambiguïté dans la communication publique

"Il est d'ailleurs dans la nature même de la chose que nulle part le formalisme ne se maintienne avec plus d'obstination et de façon si déraisonnable

---

<sup>160</sup> E.Fleischmann. *La philosophie politique de Hegel*, p. 334; J. D'Hondt. *Théorie et pratique politique chez Hegel : le problème de la censure*, Hegels Philosophie des Rechts, hrsg. von D. Henrich un R.-P Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 151-184. Selon J.-F. Kervégan, la discussion sur ce point a été ranimée par K. H. Uting, pour qui Hegel aurait dans son ouvrage de 1820 travesti par crainte de la censure l'orientation libérale foncière de sa pensée, qui se manifesterait bien plus librement dans ses cours, in *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992, p. 277.

que dans cette matière. Car l'objet - la presse - est constitué par ce qu'il y a de plus passager, de plus particulier, de plus contingent dans l'opinion, avec l'infinie diversité du contenu et des façons de l'exprimer" <sup>161</sup> . L'ambiguïté de la communication publique réside dans le formalisme et le contenu de l'opinion, car ils sont indéterminés. L'art et la subtilité dans l'expression sont généraux et indéterminés en eux-mêmes. Cette indétermination inclut une forme dissimulée et elle est liée à des conséquences imprévisibles, car on ne sait pas si elles résultent en quelque chose de ce qui a été effectivement exprimé. Or, "ce caractère indéterminé du contenu et de la forme empêche les lois d'atteindre en ce domaine cette précision que l'on exige d'une loi et fait du jugement prononcé une décision entièrement subjective, car le délit, l'injustice, le dommage causé prennent ici une figure particulièrement subjective"<sup>162</sup>. Le dommage atteint la pensée, l'opinion, la volonté d'autrui comme une réalité effective. Comme la liberté des autres est atteinte, c'est à ceux-ci qu'il appartient de décider si l'expression offensante de la pensée est réellement en acte et non une simple opinion.

Une autre ambiguïté vient de ce que l'on tire argument de la simple subjectivité du contenu et de la forme de l'opinion. La loi elle-même est ambiguë, son imprécision permet des tournures et des formulations particulières de la pensée, qui dénaturent la loi ou font passer les décisions de la justice pour des jugements purement subjectifs. Quand l'expression est considérée comme une cause de dommage, on pourra toujours soutenir qu'il ne s'agit pas d'un acte, mais seulement d'une opinion, d'une pensée ou encore d'une manière de dire. L'argumentation qui se fonde sur la subjectivité du contenu et de la forme de l'opinion peut exiger, d'une part, l'impunité pour ces paroles ou ces pensées, car on dit qu'ils sont insignifiants et sans importance puisqu'ils ne sont qu'une simple opinion. D'autre part l'argumentation subjectiviste peut exiger le respect de toute opinion personnelle, car elle est une propriété spirituelle et en tant que telle l'expression et l'usage du droit de propriété.

La communication publique comporte l'élément subjectif, qui, étant donné le caractère indéterminé de ses activités, possède dans son expression un caractère

---

<sup>161</sup> *PhD*, §319 Rcm.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

substantiel, mais qui agit sur le terrain subjectif. "Le caractère indéterminé de ces activités, qui résulte des modalités de leur expression, ne supprime pas leur caractère substantiel et n'a pour conséquence que le terrain subjectif sur lequel elles ont été accomplies [et] détermine également la nature de la réaction"<sup>163</sup> Les offenses faites à l'honneur des individus, la calomnie, la diffamation, le manque de considération à l'égard du gouvernement, de l'autorité de ses fonctionnaires et en particulier à l'égard du prince, le fait de tourner les lois en dérision ou d'inciter à la révolte sont tous des exemples de crimes ou des délits de la communication publique qui montrent son élément substantiel. Comme le caractère substantiel de la communication n'a pour conséquence que le terrain subjectif - c'est ce terrain subjectif sur lequel se place le délit qui entraîne son aspect subjectif, sa contingence - et qu'il détermine également la nature de la réaction, il peut être sanctionné par une simple mesure de police destinée à empêcher le délit ou par une peine proprement dite. De toute façon reste toujours le formalisme, qui fait partie de la communication publique. La frontière entre l'élément subjectif et l'élément substantiel - le délit objectif - est toujours fluide, à cause du caractère subjectif des délits d'opinion. On n'arrive pas à les qualifier objectivement et toute condamnation garde elle-même un caractère d'appréciation subjective.

Dans les sciences authentiques, il n'y a pas d'ambiguïtés, car elles ne se situent pas sur le terrain des opinions subjectives ou dans la catégorie qui constitue l'opinion publique. "Les sciences, par contre, quand elles sont, du moins, des sciences véritables, ne se situent pas sur le terrain des opinions et des vues subjectives. C'est pourquoi elles ne rentrent pas dans la catégorie de ce qui constitue l'opinion publique"<sup>164</sup>. On ne peut limiter la liberté des sciences, contrairement à celle de la presse et de l'opinion publique; elles ne peuvent non plus être soumises au contrôle du gouvernement ou à quelque disposition juridique, car elles ne sont pas sur le même plan que les opinions subjectives, et leur mode d'exposition ne consiste pas dans l'art des tournures, des allusions, des sous-entendus, mais dans une expression sans équivoque, précise et objective de leur contenu. Les sciences tirent leur droit et leur garantie du fait qu'elles traitent

---

<sup>163</sup> *Id.*, § 319 Rem.

<sup>164</sup> *Id.*, § 319 Rem.

de leur matière propre et s'en tiennent à leur contenu.

Mais la science elle-même, dans l'expression de certains savants, peut comporter de l'injustice. Selon Hegel, l'expression injuste peut être permise ou tolérée, en raison du mépris dans lequel elle tombe; et la partie de l'expression injuste qui tombe sous l'action de la loi peut être imputée à cette sorte de Némésis - une des divinités primordiales grecques, personnifiant l'indignation, la vengeance des dieux contre la démesure -, qui peut agir sous deux formes. Une première forme de Némésis comme expression de l'autoconscience et de l'autoaffirmation de talents ou de vertus supérieures que l'on opprime: Hegel compare cette Némésis à celle des soldats romains, qui, par des chants ironiques à l'égard de leurs généraux au moment de leur triomphe, rétablissaient l'équilibre avec eux. La fonction de "catharsis" qui procède de ces manifestations était une compensation et une protestation contre le fait qu'eux n'avaient pas eu part aux honneurs du triomphe. L'autre forme de Némésis est celle qui s'inspire de la haine, comme une pure expression de vengeance personnelle; en ce cas elle est mauvaise et suscite le mépris et la réprobation du public.

Hegel conclut cette analyse de la liberté de la communication publique, soit par la presse, soit par la parole, soit par la science, en disant que leurs effets propres et les dangers qu'elles présentent pour les individus, la société et l'État dépendent de la nature du terrain. Qu'entend-il par cette expression "la nature du terrain" ? Lui-même fait référence au § 218, de *Philosophie du Droit*, pour en donner le sens. Dans ce paragraphe, il traite du problème du crime et de ses effets sur la société civile. Il conclut que dans la mesure où la puissance de la société est devenue sûre d'elle-même, l'importance extérieure de la violation diminue et cela conduit à une plus grande clémence extérieure quant à la peine. Il est impossible à la société de laisser le crime impuni, car cela serait alors posé comme droit, mais comme la société devient de plus en plus sûre d'elle-même, le crime devient de plus en plus, par rapport à elle, quelque chose de singulier, d'isolé et d'instable. Enfin, il dit qu'un Code pénal est relatif essentiellement à son temps et à l'état correspondant de la société civile. De la même façon, les effets propres et les dangers que la communication publique présente pour les individus, la société et l'État dépendent de la "nature du terrain", c'est-à-dire de la puissance de la société,

de l'évolution de la société civile. Tout dépend de "la nature du terrain", tout dépend de la nature de la société civile, de son développement, et de sa capacité de débattre publiquement.

**b) La publicité des débats des assemblées des états<sup>165</sup>**

L'institution des états a pour rôle propre de garantir aux membres de la société civile qui ne participent pas au gouvernement le moment où la liberté formelle acquiert son droit, autrement dit la publicité des assemblées des états fournit le moyen de la connaissance ou l'information sur les délibérations et les décisions qui concernent les affaires universelles. Ce moment de liberté formelle trouve son expression publique, puisque la liberté subjective formelle ou la conscience publique en tant qu'universalité empirique des vues et des pensées du plus grand nombre viennent à l'existence à travers la publicité donnée aux débats des assemblées des états<sup>166</sup>. La publicité des débats parlementaires est un exercice qui forme l'ensemble des citoyens, car ces débats là ne sont pas l'affaire exclusive d'un groupe d'individus isolés du reste du peuple. Contre la pratique du secret des délibérations, Hegel soutient le caractère public des débats, car l'opinion publique a le droit d'être informée<sup>167</sup>.

L'information sur les débats des assemblées au moyen de la publicité qui leur est donnée vise un objectif plus général, qui est d'atteindre l'opinion publique. Or, cette communication avec l'opinion publique vise trois objectifs bien déterminés :

---

<sup>165</sup> Le terme "Stände" est ambigu, car il peut désigner les états au sens socio-économique - états sociaux - ou les états au sens politique. cf. B. Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*. Paris, 1992, p. 132. Robert Derathé affirme que Hegel emploie le mot "Stände" pour désigner à la fois les classes de la société civile et les assemblées des ordres du royaume, qu'on appelait autrefois les "états" ou encore les "états généraux" et il justifie le choix de sa traduction : "C'est pourquoi nous avons traduit dans les deux cas "Stände" par "états". *PhD*, § 303, note 55 ; cf. *PhD*, glossaire et index analytique des matières, p. 355. "J.-P. Lefebvre garde la distinction entre "Stand" - état social - et "Klasse" - classe social -. Kann ne garde pas cette différence et Derathé, tout en la signalant, ne la retient pas non plus". D. Rosenfield. *op. cit.*, note 90, p. 329.

<sup>166</sup> *PhD*, §§ 301 et 314.

<sup>167</sup> "Bien loin, donc, que les assemblées des états soient le pur reflet de l'opinion publique[celle-ci] se forme en étant informée des débats des assemblées, qui doivent être publics et publiés". B. Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*, p. 134.

1) "La publicité de ces débats, ouverts à la connaissance de tous, a ce côté universel qu'alors seulement l'opinion publique parvient à la pensée véritable et à l'intellection de la situation et du concept de l'État et de ses affaires ; et ainsi seulement elle devient capable de juger plus rationnellement là-dessus"<sup>168</sup>. La publicité des débats des assemblées des états a comme première finalité de garantir la qualité substantielle de l'opinion publique, c'est-à-dire, la tendance vraie, qui a pour but de s'occuper des intérêts universels, tels que la situation et le concept de l'État, les affaires publiques. Ainsi le citoyen acquiert la capacité, l'autonomie de penser et de juger de façon plus vraie et raisonnable les grands sujets de l'État.

2) L'opinion publique "apprendra de cette façon à mieux connaître et donc à apprécier les occupations, les talents, les vertus, les qualités des autorités et des fonctionnaires de l'État"<sup>169</sup>. L'opinion publique est un moyen de contrôle des autorités - des députés - et des fonctionnaires qui représentent la société civile et administrent l'État. L'information de l'opinion publique permettra la transparence du pouvoir législatif comme du pouvoir gouvernemental, car ainsi peuvent être connus la compétence - les talents, les qualités - de ses représentants. Connaître la compétence, mais aussi juger les activités, c'est-à-dire, voir comment les députés réalisent leur fonction de représentation et leur pratique législative dans le souci des intérêts de la société civile et de l'État.

3) "Si une telle publicité offre à ces talents une magnifique occasion de se développer et de faire connaître au public leur éminente dignité, elle est en même temps le remède contre la suffisance des individus et de la masse, ainsi qu'un moyen de contribuer à leur formation (politique) et même l'un des plus importants"<sup>170</sup>. La publicité des débats a donc pour finalité la formation politique, tant des autorités et des fonctionnaires que des individus et de la masse. La publicité est un moyen de formation politique pour les premiers, car l'opinion publique observera les personnes en charge d'une fonction publique qui auront ainsi le souci de développer leurs talents et de faire connaître au public leur

---

<sup>168</sup> *PhD*, §315.

<sup>169</sup> *PhD*, §315.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

dignité. De même pour les seconds la publicité est un moyen de formation politique et un remède contre la suffisance des individus et de la masse. Elle est un remède contre la suffisance, parce qu'une des tendances de l'opinion publique est de vouloir reprendre tout le monde et de parler le plus de ce qu'elle entend le moins. Le danger de voir le vulgaire ignorant s'enfermer dans sa suffisance et son ignorance existe. L'information publicitaire des débats des assemblées montre d'une part la relativité des informations pour les individus et la masse et la nécessité de s'ouvrir à d'autres sources d'informations. D'autre part, l'information constitue un des moyens les plus importants de formation politique de l'opinion publique.

En quoi consiste exactement cette formation politique? La grande finalité de la publicité des débats des assemblées c'est la formation de l'opinion publique du citoyen. Or, cette formation se réalise en deux temps:

a) "Le peuple apprend surtout à y découvrir la vérité sur ses propres intérêts"<sup>171</sup>. La formation politique enseigne au citoyen à apprendre la vérité sur ses propres intérêts. Telle que l'on représente l'opinion publique, on a l'impression générale que tous savent déjà quels sont leurs propres intérêts et aussi ce qui est bon pour l'État. Les débats des assemblées des états ne reproduisent-ils pas simplement tout ce qui est déjà connu? Mais Hegel dit "qu'en réalité, c'est tout le contraire qui se produit. Ce n'est qu'à ce moment que se développent les vertus, les talents, les aptitudes, qui devront servir de modèles". Cette affirmation indique que dans la publicité des débats parlementaires le peuple apprend à découvrir la vérité de ses propres intérêts. C'est aussi dans le déroulement des débats parlementaires que le peuple apprend surtout à être un citoyen, c'est-à-dire qu'en voyant les séances de ces assemblées le peuple trouve le modèle de la vie de citoyen.

b) Si le premier moment de la formation politique du citoyen consiste à découvrir la vérité de ses propres intérêts et la formation de la citoyenneté, le deuxième moment sera d'intéresser les citoyens aux intérêts de l'État. "La publicité des débats est le meilleur moyen d'intéresser les citoyens aux intérêts de

---

<sup>171</sup> *PhD*, § 315add.



l'État. La vie politique sera beaucoup plus animée dans un peuple où cette publicité a lieu, que dans un peuple où les assemblées des états n'existent pas ou ne sont pas publiques. C'est en faisant connaître leurs délibérations et leurs décisions que les chambres se trouvent en contact avec le reste de l'opinion publique"<sup>172</sup>. La formation du citoyen implique l'intérêt pour l'État, c'est-à-dire, pour la Constitution, la législation, les affaires publiques. Mais, cela exige que l'opinion publique soit informée, que les chambres fassent connaître leurs délibérations et leurs décisions. C'est ainsi seulement que les chambres se trouvent en contact avec l'opinion publique. La publicité des débats, des délibérations et des décisions des assemblées sont un moyen privilégié de former le citoyen et par conséquent l'opinion publique.

Au terme de sa réflexion, Hegel insiste sur l'importance de participer aux débats des assemblées : C'est un moment par excellence de formation politique car il montre la différence de niveau que l'on trouve dans la discussion d'une grande assemblée. "On s'aperçoit alors que ce n'est pas la même chose de discuter chez soi, avec sa femme ou des amis, et de participer aux débats d'une grande assemblée où des esprits judicieux sont en présence"<sup>173</sup>. La publicité des débats des assemblées est un grand spectacle, éminemment formateur pour les citoyens puisque l'information est l'un des moyens les plus efficaces de formation de l'opinion publique.

Hegel veut que la vie politique parvienne à un espace de citoyenneté où l'individu puisse s'épanouir et qu'il ne soit pas étouffé. En participant à la vie politique en extériorisant son opinion, la subjectivité de l'individu forge la conscience de l'esprit d'un peuple. Un peuple bien informé, c'est un peuple qui ne se laisse pas tromper, car la connaissance publique des affaires de l'État devient un "moyen de culture" qui empêche la manipulation. La publicité des débats offre à tout citoyen la possibilité de se mesurer à ceux qui dirigent la vie de l'État. La satisfaction d'un peuple réside dans le fait que les citoyens reconnaissent en leurs dirigeants des individus capables de réaliser les tâches qui leur sont assignées. Mais, si le processus de reconnaissance ne se produit plus, alors l'opinion

---

<sup>172</sup> *Id.*, § 315 add.

<sup>173</sup> *Id.*, § 315 add.

publique a le "droit de dire non", car elle a le capacité de vérifier et de contrôler de façon critique ses dirigeants constitués en tant que représentants à travers le pouvoir législatif.

**c) Le pouvoir législatif: l'opinion médiatisée des citoyens**

Le pouvoir législatif élabore des lois et, dans cette tâche, il perfectionne la Constitution en créant des nouvelles lois afin de répondre aux besoins nouveaux pour le développement même de la famille, de la société et de l'État. En effet, le pouvoir législatif accomplit constitutionnellement, selon la loi, les transformations qui sont nécessaires afin que l'universalité politique soit garantie sous sa forme universelle. Le pouvoir législatif n'est pas le rassemblement d'une foule d'individus, au contraire, c'est l'effectuation organique de la participation de tous, y compris du prince et du pouvoir gouvernemental. Les rapports entre la Constitution et le pouvoir législatif se nouent dans un mouvement de présupposition mutuelle où la Constitution étant un tout ferme et structuré pose le pouvoir législatif et celui-ci à son tour pose la Constitution en l'adaptant selon les besoins des temps nouveaux. Évidemment, le pouvoir législatif n'est pas le seul interprète des nouvelles aspirations de l'opinion publique. Cependant, c'est chez lui que convergent et le pouvoir du prince et le gouvernement<sup>174</sup>, de telle manière que c'est en lui que s'énonce au mieux la totalité des besoins nouveaux de l'opinion.

Ainsi, la modification du "Régime de Santé" concerne le pouvoir législatif. Mais, le pouvoir législatif ne peut pas apprécier tout seul la gravité des problèmes particuliers, car ceux-ci touchent la vie de tous. La question doit donc être discutée par le pouvoir gouvernemental, qui connaît le mieux les problèmes de l'application de l'universel au particulier; puis par le pouvoir du prince, qui a la charge de veiller à l'effectuation de ce qui est universel; enfin, par les divers organismes de la société qui revendiquent le droit d'exprimer leur opinion sur un tel problème. Bref, la délibération politique d'une telle affaire englobe l'ensemble

---

<sup>174</sup> PhD, §300

de l'opinion publique. Ainsi, cette délibération exprime la participation de l'opinion des citoyens, car la force des délibérations politiques réside dans la reconnaissance par toute l'opinion publique qu'il s'agit de quelque chose de vraiment nécessaire. Par leur participation organique aux assemblées des états, aux corporations, aux communes, les citoyens ont le droit de voir reconnaître leur opinion. "L'élément des états a la détermination selon laquelle l'affaire universelle, non pas seulement en soi, mais aussi pour soi, c'est-à-dire, selon laquelle le moment de la liberté formelle subjective, la conscience publique comme universalité empirique des vues et des pensées du grand nombre, y vient à l'existence"<sup>175</sup>.

La vision hégélienne du bicamérisme est organique et elle correspond à l'articulation politique de la division de la société en deux états sociaux. L'état universel n'est pas compris ici, car il a son expression politique dans le pouvoir gouvernemental. L'état substantiel est représenté dans la "chambre haute" et l'état industriel dans la "chambre basse". Hegel veut que le pouvoir législatif s'articule sur le côté organique de la société civile et non sur son côté privé et inorganique. Les états sont alors un organe de médiation qui se situe entre le gouvernement et le peuple, étant composé de sphères particulières et d'individus particuliers. Dans leur fonction de médiation les états présentent les intérêts particuliers des communes, des corporations et des individus. Et Hegel ajoute "ce qui est plus important encore, les individus singuliers eux-mêmes ne se présentent pas comme une foule ou un amas, ayant une opinion et une volonté inorganique, et ne s'opposent pas comme un simple pouvoir de masse à l'État organique"<sup>176</sup>. L'opinion des individus ne peut pas se présenter d'une façon inorganique et isolée mais elle ne peut le faire qu'à travers la médiation organique du pouvoir législatif. Cette vision organique de l'opinion exige que l'individu participe aux organes de la société civile là où il peut participer en disant son opinion dans la publicité du forum des communes ou des corporations. Cela s'oppose à une vision courante, selon laquelle l'opinion des personnes accéderait d'une manière privée à la chose

---

<sup>175</sup> *PhD*, § 301, d'après la traduction de Labarrière-Jarczyk. *Le syllogisme du pouvoir*. Paris, Aubier, 1989, p. 177.

<sup>176</sup> *PhD*, § 302.

publique ou universelle dans le pouvoir législatif. On pense que la participation à ce pouvoir se ferait par l'individu pris isolément, comme si le représentant élu ou chaque individu allait dire son opinion et faire entendre son avis dans les assemblées législatives. Hegel s'oppose fermement à cette conception atomistique et abstraite de l'opinion, car l'opinion publique organiquement représentée n'est pas la juxtaposition d'opinions d'individus isolés, le plus grand nombre possible ou une simple sondage d'opinion comme on appelle aujourd'hui<sup>177</sup>. C'est ici que Hegel critique l'élection qui privilégie l'expression d'un vote comme une opinion individuelle en dehors des collectivités déjà existantes dans les cercles de la société. La raison de sa critique à la représentation qui est choisie par l'opinion privée, c'est qu'elle isole l'individu de son cercle propre et provoque une séparation de la vie civile et politique au sein même de la société. Le représentant politique dans ce cas aurait pour "base seulement la singularité abstraite de l'opinion et du libre arbitre individuels, par conséquent, le contingent, et non un fondement qui soit en soi et pour soi solide et justifié"<sup>178</sup>.

La critique du suffrage universel se fonde sur la distinction entre ce qui est l'apparence et ce qui est le fondement dans la société. Le suffrage universel repose sur le caractère de l'apparence atomistique de l'opinion publique, qui correspond à une conception abstraite de la vie politique et sociale<sup>179</sup>. Cette conception méconnaît que l'homme est essentiellement l'actualisation de ce qui est individuel

---

<sup>177</sup> "On confond en effet subrepticement deux significations du terme "peuple" que la philosophie politique moderne a constamment distinguées : celle d'unité politique constituée (*populus*) et celle de masse inorganisée d'individus (*vulgus, multitudo, turba*). Cette distinction, qui recoupe l'opposition de l'état civil et de l'état de nature, souligne la spécificité du lien politique, et rappelle qu'une communauté ne se réduit pas à la somme des individus qui la composent. Elle mesure donc la différence de nature qui existe, en termes rousseauistes, entre la volonté générale, qui "ne regarde qu'à l'intérêt commun", et la volonté de tous, qui "regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières", c'est à dire entre l'universalité rationnelle de la volonté politique objective et l' "universalité empirique des vues et des pensées du grand nombre". J.-F. Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992, 287.

<sup>178</sup> *PhD*, § 303 Rem.

<sup>179</sup> "En attendant de l'électeur qu'il se prononce en tant que simple individu, et en construisant la fiction d'un atome politique et juridique sourd à la force formatrice du milieu social, la représentation électorale le convainc de sa quasi-nullité politique. Ce qui a un double effet. D'une part, il est tenté de s'abstenir de prendre sa part de la vie universelle, et de se replier dans les sphères sociales d'existence dans lesquelles il a conscience d'être actif. D'autre part, le vote individuel favorise les minorités agissantes, et peut conduire dans le fait à une prise en main de l'État par un parti organisé. En ce cas, la vocation même du politique à l'universel serait compromise, comme le pressentait Rousseau en condamnant les "brigues". J.-F. Kervégan. *De la Démocratie à la représentation*, in *Philosophie*, n° 13, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 63.

dans ce qui est universel, "l'individu est genre, mais il n'a sa réalité immanente universelle qu'en tant que genre prochain. C'est dans la sphère de la corporation, de la commune, qu'il atteint, par conséquent, sa destination véritable et vivante pour l'universel"<sup>180</sup>. Chaque individu condense en lui l'ensemble des déterminations qui font du citoyen un élément médiateur du tout et l'actualisation de l'individu vient au jour à travers la participation à ses sphères respectives au niveau de la société civile<sup>181</sup>. C'est ici que l'individu va exprimer son opinion publiquement et donc s'universaliser d'une façon organique. Or, le suffrage universel reste dans une égalité quantitative qui relève d'une addition d'opinions individuelles qui coupe l'effectivation de l'individu de son propre cercle social. La difficulté de saisir l'opinion de l'individu - cf. "la liberté formelle d'opiner", ci-dessus 3.1 - réside dans le fait qu'elle suppose tout un mouvement de figuration se concrétisant dans la "liberté subjective d'opiner" - cf. ci-dessus, 3.2 - et "la liberté publique d'opiner" - cf. ci-dessus, 3.3 - qui effectue le concept d'État et qui par là engendre l'idée de liberté publique dans l'immédiateté du monde.

L'État est une universalité concrète qui exprime à la fois l'intérêt universel et particulier. Le problème c'est de posséder le moyen d'intervenir dans les affaires publiques. Tout d'abord tous les individus peuvent intervenir en tant que personnes privées. C'est le droit de la personne à opiner afin d'exprimer son impatience à défendre son intérêt particulier. "On affirme que tous - et donc tout citoyen pris individuellement - doivent contribuer aux délibérations et aux décisions concernant les affaires générales de l'État, parce qu'ils sont tous membres de cet État et que les affaires de l'État sont les affaires de tous, auxquelles ils ont le droit de participer avec leur savoir et leur vouloir"<sup>182</sup>.

Ensuite tous les citoyens sont invités à intervenir et à effectuer la liberté publique d'opiner en tant que membres des structures qui constituent et la société et l'État. La première forme d'intervention correspond à l'opinion formelle ou

---

<sup>180</sup> *PhD*, § 308 Rem.

<sup>181</sup> "Contre tout démocratisme abstrait, il faut affirmer que l'individu n'est membre de l'État qu'en étant d'abord membre d'un état, que la conscience et volonté singulière de l'universel n'est vivante et vraie que lorsqu'elle est remplie de la particularité qui est là dans les sphères concrètes de la société civile, la particularité médiatisant de façon organique, rationnelle, la singularité et l'universalité". B. Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*, p. 133.

<sup>182</sup> *PhD*, § 308 Rem.

abstraite de la démocratie, tandis que la seconde forme est l'opinion médiatisée par le syllogisme constitutionnel. Celui-ci, en effet, assure la représentation organique de toutes les opinions. Les députés qui sont les membres des communes et des corporations défendent les intérêts particuliers de la société en les rendant universels, car la représentation organique exprime la volonté de l'opinion particulière insérée dans l'intérêt général. Hegel n'est pas contre la démocratie, mais il est contre sa forme non encore rationnelle. La démocratie fondée sur la personne privée demeure dans l'immédiateté des intérêts particuliers et ne s'élève pas à l'universel. "L'opinion selon laquelle tous doivent prendre part aux affaires de l'État présuppose, en outre, que tous ont le sens de ces affaires, ce qui est une opinion aussi absurde que répandue. Dans l'opinion publique - cf. § 316 - est ouverte à chacun une voie par laquelle il peut exprimer et faire entendre son avis personnel sur les affaires générales"<sup>183</sup>. Or, la participation de tous aux affaires publiques est garantie par la médiation politique des rapports qui constituent la société civile, où l'universel n'est pas une addition des parties, mais l'autodéploiement du tout dans la structure même de la particularité.

Les députés qui composent la "chambre basse" sont choisis pour leur connaissance des affaires publiques et pour leur intelligence de ce qui constitue l'intérêt particulier, par leur sensibilité à entendre et à représenter "le côté mobile" de l'opinion publique. On objecte souvent que Hegel est contre les élections générales et donc qu'il est contre la démocratie. Il faut voir la chose autrement : sa préoccupation est d'assurer une forme de participation de tous les membres de la société à leurs affaires communes selon l'organisation effective de cette société. "Dans la mesure où, selon la nature de la société civile, la députation émane des diverses corporations - § 308 - et si la simplicité de cette procédure n'est pas troublée par des abstractions et des représentations atomistiques, alors, les élections deviennent quelque chose de superflu ou se réduisent à un simple jeu de l'opinion et de l'arbitraire"<sup>184</sup>. Son plaidoyer contre le suffrage universel vise à garantir la participation médiatisée de toutes les opinions, l'exercice de l'opinion subjective, à la vie politique. Hegel veut une forme de participation politique où

---

<sup>183</sup> *PhD*, § 308 Rem.

<sup>184</sup> *PhD*, §311.

tous peuvent assurer la défense des intérêts particuliers sans tomber sous le contrôle d'une minorité, ou sous les intérêts contingents de la particularité, qui sont souvent légitimés par le jeu des sondages de l'opinion publique.

Le bicamérisme conçu par Hegel vise à assurer la médiation de toute décision vraiment politique. Il revient à l'assemblée des états, à la "chambre basse", de réaliser le travail qui consiste à médiatiser le "côté mobile" de l'opinion publique ou mieux encore la contradiction de l'opinion de la société civile. L'union de la "chambre basse" avec la "chambre haute" vise à garantir que les différentes instances qui conduisent aux délibérations politiques puissent concerner l'opinion de tous les citoyens. Cette démarche politique qui est le résultat pensé d'une pratique de la liberté qui élabore le contenu universel de toute situation particulière, assure les vraies réponses aux nouveaux besoins du monde moderne en évitant ainsi la prise de décisions à la faveur de l'émotion de l'opinion publique ou d'une circonstance passagère de l'actualité politique<sup>185</sup>.

En effet, l'exposition faite, jusqu'ici, montre que la médiation politique de la liberté d'opinion se détermine, d'abord à travers le droit de la personne à dire avec véhémence et impatience son opinion, puis la liberté du sujet d'affirmer selon sa conscience son opinion, et enfin la liberté du citoyen qui articule son acte d'opiner par la médiation de la sphère privée et politique dans l'espace public. Or, la médiation politique présuppose le savoir dialectique de la conscience et le mouvement logique de l'opinion publique, qui constituent, ensemble, le statut théorique et pratique de l'opinion en tant que telle.

### **3.3.5 Le statut théorique et pratique de l'opinion publique**

Une lecture superficielle et hâtive des paragraphes 316 à 319 de *La Philosophie du Droit* où Hegel traite spécifiquement de l'opinion publique pourrait amener à conclure qu'il l'a déconsidérée au point de la définir comme quelque chose d'irrationnel et d'ineffectif et donc condamnée à être méprisée et exclue du processus du concept logico-politique. En revanche, une lecture qui se veut

---

<sup>185</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 295-302.

sérieuse prendra dans ces paragraphes le mouvement de médiation et d'effectuation de l'opinion publique à travers les moments phénoménologique, logique et politique. Le concept d'effectivité -"Wirklichkeit" - mériterait une longue explication à cause de sa complexité, mais dans le cadre de ce travail nous nous contenterons d'en exposer le sens global - cf. ci-dessus 2.2.3 -.

On lit dans la préface de la *Philosophie du droit* : "Ce qui est rationnel est effectif, et ce qui est effectif est rationnel". Cet aphorisme exprime la position par le sujet rationnel du monde comme concept. Autrement dit, le concept consiste en l'exposition de la marche du monde comme processus de totalisation réflexive, à travers le travail de laisser venir au jour le fondement essentiel du monde et non simplement en l'acte de sanctionner le cours du monde ou de n'importe quel ordre empirique donné. Le concept, dans son mouvement de se rendre présent à lui - même, est une critique de ce qui est là comme figé ou mort. Ce mouvement du concept engendre une nouvelle immédiateté par la médiation de l'opinion qui est une énergie de contradiction à travers les hommes et les institutions qui utilisent le droit de s'impatienter et de critiquer ce qui est simplement donné. L'opinion immédiate n'est pas encore l'effectivité développée; cependant ceci ne veut pas dire qu'elle ne peut pas devenir effective et donc rationnelle. "L'effectivité est l'unité de l'essence et de l'existence; en elle l'essence dépourvue de figure et le phénomène inconsistant, ou le subsister dépourvu de détermination et la variété dépourvue de subsistance ont leur vérité",<sup>186</sup> L'effectivité est l'unité posée de la réflexion et de l'immédiateté. Autrement dit, l'essence s'est exposée dans ce qui est immédiat, mais cet immédiat n'a pas encore ébauché le mouvement d'agir sur lui-même en tant que médiation qu'il est. L'effectivité est différente de l'existence, car elle porte en elle son propre pouvoir d'auto-effectuation. "Ce qui est effectif peut agir ; son effectivité fait connaître quelque chose par ce qu'il produit au jour"<sup>187</sup>. L'effectivité n'est pas le simple apparaître de l'essence, mais l'acte au travers duquel la réflexion devient agissante dans l'immédiateté de l'être lui-même. Elle réalise le processus de "sursomption" de l'intériorité dans l'extériorité et vice-versa. L'effectivité a son propre fondement agissant en elle puisque le mouvement

---

<sup>186</sup> SL, II, p. 227.

<sup>187</sup> SL, II, p. 256.



réflexif l'habite. Ainsi, la réflexion est l'acte de poser qui doit toujours être redéployé, c'est-à-dire qu'elle doit devenir agissante, négative, productrice. Saisir conceptuellement la réalité c'est le pouvoir de la transformer autre que ce qu'elle est, par la médiation qui travaille l'immédiateté donnée en l'effectuant conforme à son concept.

Le réel est ouvert à de multiples possibilités et leur accomplissement dépend des hommes et de la conscience que l'opinion publique a de son époque. La volonté libre d'opiner n'est pas enfermée dans un déterminisme immuable, mais elle se pense et elle est capable toujours de dire ou d'opiner différemment la réalité. "Ce qui est effectif est possible" <sup>188</sup> et donc la possibilité est une détermination de l'effectivité. La liberté n'est pas une résignation devant les événements, mais la volonté consciente de l'opinion qui fait apparaître la contradiction au sein de la communauté. L'action humaine libre instaure le mouvement de réflexion. En revanche, l'action qui n'est pas libre demeure prisonnière de la non réflexivité en s'accommodant de la contingence des actions, des mœurs et des institutions qui ne se veulent pas libres ou qui ne sont pas encore libres. La lutte que l'opinion peut instaurer rassemble les contradictions d'une époque où l'inattendu des choses est alors aussi l'inattendu de l'action et de la conscience publique de l'esprit d'un peuple. L'aspect contingent de l'opinion y a toujours sa place. La liberté, en ce sens, est le respect et la reconnaissance de la contingence de l'acte d'opiner qui est le mouvement au travers duquel la nécessité du concept s'engendre dans l'immédiateté de l'opinion. "Le contingent est un effectif qui en même temps [est] déterminé seulement comme possible, dont l'autre ou le contraire est tout aussi bien" <sup>189</sup>. La contingence apparaît entre l'existence et la possibilité pour elle de se réaliser comme effectivité. L'effectivité qui parvient à elle-même porte en son intériorité sa propre contingence. "Le contingent n'a donc aucun fondement pour la raison qu'il est contingent; tout aussi bien il a un fondement pour la raison qu'il est contingent" <sup>190</sup>. Le contingent peut être ce qu'il n'est pas en tant qu'il contient un fondement. Ceci c'est la

---

<sup>188</sup>SL,II, p. 249.

<sup>189</sup> SL, II, p. 252-253.

<sup>190</sup> SL II, p. 253.

contradiction de l'opinion publique, qui cherche à se médiatiser à travers son autre - l'effectivité - et qui inscrit, donc l'opinion dans le mouvement de la réflexion. Ce qui est contingent devient de cette manière une détermination intérieure au mouvement d'exposition de l'effectivité et ainsi l'opinion est médiatisée par le fait que l'effectivité développe un processus de médiation de la liberté formelle, subjective et publique d'opiner. L'opinion n'est pas quelque chose qui doit être exorcisé en tant qu'elle apparaît immédiatement comme un phénomène contingent et en contradiction. C'est grâce à son autre - les débats des assemblées des états, le pouvoir législatif, la Constitution, le prince, etc. - que la contradiction de l'opinion est inscrite dans le mouvement de la réflexion et donc dans le processus de médiation de son phénomène. Bref, la raison est un processus de création par le travail de perfectionnement de l'immédiateté historique. Il ne s'agit pas de légitimer tout de go ce qui est immédiatement donné à travers l'opinion publique, mais de l'élever à sa détermination logico-politique<sup>191</sup> en commençant par la mouvement phénoménologique.

#### **a) La phénoménologie de l'opinion**

L'opinion publique est un phénomène - "Erscheinung" -, dit Hegel qui contient en elle ce qui est substantiel et ce qui ne l'est pas. Cela ne veut pas dire que l'opinion n'est pas importante pour le libre fonctionnement de l'État; au contraire, la substantialité s'exprime là sous une forme inadéquate, car la substance s'engendre par un processus de détermination du phénomène. Il n'existe pas une séparation mécanique entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas, puisque l'essence s'effectue à travers l'inessentialité du phénomène. Or, sans l'expression du phénomène de l'opinion publique, il manquerait à l'État l'une de ses déterminations. Un État ne peut pas imposer simplement aux citoyens ses décisions, sans que celles-ci soient reconnues par l'opinion. L'opinion est critique. Elle exige des preuves et l'exposé d'un ordre des raisons, parce qu'elle concrétise le principe de la liberté subjective d'opiner - cf. 3.2, ci-dessus - qui demande

---

<sup>191</sup> D. Rosenfield. *op. cit.*, p. 18-25.

justification de toute décision concernant l'ensemble du corps social. La liberté d'expression est moins dangereuse que le silence forcé, car elle est un phénomène de l'opinion qui s'enracine dans les mœurs du monde moderne.

Présentons les moments de l'opinion publique dans sa conscience phénoménologique ou en tant que phénomène :

a) La conscience du phénomène de l'opinion en tant que contenu véritable: La conscience de l'opinion publique dans son immédiateté est une liberté formelle en contenant "en soi les principes substantiels et éternels de la justice" et "le contenu véritable en soi". Elle renferme déjà le contenu véritable en tant que résultat concret développé dans la Constitution, dans la législation et en général dans la situation universelle, c'est-à-dire dans la société. La conscience possède l'objet vrai en soi, en tant que principe abstrait, et pour soi, comme résultat substantiel. L'individu comme personne fait l'expérience de la liberté qui s'approprie le contenu de son monde, il s'y intéresse et veut le Bien. Le citoyen dispose de la liberté publique en toutes ses sphères et sa voix est respectée comme porteuse d'un contenu divin, ainsi que la considère et la reconnaît l'adage : "Vox populi, vox Dei"<sup>192</sup>.

b) La conscience du phénomène de l'opinion sous la forme du bon sens : L'opinion saisit le monde ou l'objet public sous la forme de la conscience immédiate ou du bon sens. Cette forme manifeste le contenu vrai de la vie éthique, les besoins véritables et les vraies tendances de l'effectivité à partir de préjugés. Autrement dit, l'opinion publique est ici l'acte de percevoir et d'entendre l'immédiat de l'objet public comme un jeu de forces contradictoires. Le contenu du phénomène de l'opinion publique entre dans la conscience et celle-ci l'exprime au niveau de la représentation. La forme de la représentation<sup>193</sup> est la contingence d'opiner: elle est susceptible de déviations et de jugement faux à propos d'événements, de besoins sentis ou d'ordonnances et de situations de l'État. Le

---

<sup>192</sup> PhD, §317Rem.

<sup>193</sup> "La représentation est, pour l'intelligence, ce qui est sien, encore lié à [une] subjectivité unilatérale, en tant que ce sien est encore conditionné par l'immédiateté, qu'il n'est pas, en lui-même, l'être". *Encycl*, I, § 451, p. 246. "Les diverses formes de l'esprit qui se tient au niveau de la représentation sont habituellement [...] regardées comme des forces ou facultés isolées en leur singularité, indépendantes les unes des autres". *Encycl*, I, add. § 451, p. 553.

caractère propre de la conscience immédiate est le contenu particulier, et c'est en opinant à partir de cela qu'elle établit un mauvais jugement. En revanche le rationnel a comme contenu l'universel en soi et pour soi, il est donc une conscience médiatisée.

Ici Hegel utilise aussi un adage de la pensée subjective pour expliquer la forme contingente et représentative de l'opinion publique. "Le vulgaire ignorant reprend tout le monde et parle le plus de ce qu'il entend le moins"<sup>194</sup>. Le vulgaire ignorant a sa façon de juger le monde. En général il a une tendance à porter des jugements universels et à parler de sujets qui dépassent son domaine propre. La figure que Hegel utilise illustre bien le caractère contingent de l'opinion publique qui est le manque de savoir, c'est-à-dire, l'ignorance des affaires publiques ou de la réalité. Dans cette situation de manque de savoir objectif, la tendance du jugement ne peut être que subjective, particulière et intérieure.

La conscience de l'opinion publique émet des réactions particulières dans des propositions générales : "Le vulgaire ignorant reprend tout le monde". Ces propositions générales peuvent être élaborées en partie par le sujet lui-même. Ou bien elles sont élaborées à partir de l'objectivité: sur des données de la réalité, des besoins sentis, des dispositions et des situations politiques. Ce sont donc des propositions générales qui sont formulées par l'opinion publique et élaborées par le sujet face à l'objectif immédiat. Sous ces propositions générales, on découvre toute la contingence de l'opinion, c'est-à-dire, son manque de savoir. Les jugements erronés, le fait de voir les choses à l'envers sont aussi une conséquence de la contingence et du manque de savoir. Tout le problème est que la conscience, la pensée ou la connaissance ont comme contenu l'opinion particulière et individuelle. "Ce qui est mauvais est ce qui est tout à fait particulier et individuel dans son contenu. Par contre, ce qui est rationnel est l'universel en soi et pour soi et ce qui est individuel est ce dont l'opinion tire vanité"<sup>195</sup>. Les propositions générales de l'opinion publique ont pour contenu le particulier et l'individuel. Les propositions générales de l'opinion publique ne sont donc pas universelles, par suite de son manque de savoir et de sa contingence.

---

<sup>194</sup> *PhD*, § 317, Rem., note 63.

<sup>195</sup> *PhD*, § 317.

La phénoménologie de l'opinion expose l'expérience de liberté de la conscience en tant que contradiction entre le contenu et la forme. L'opinion est constituée par un contenu vrai ou une "base éthique" - "sittliche Grundlage" - qui se fonde sur le sol des mœurs et des habitudes éthiques. Ce fond substantiel, ce contenu vrai est le résultat des déterminations de la liberté formelle, de la liberté subjective et de la liberté publique d'opiner qui contient la sphère sociale, économique et politique dans la vie organique de l'État. Le contenu de l'opinion publique en soi - "les principes substantiels éternels de la justice" - et pour soi - "la base éthique" : les mœurs, les habitudes, la Constitution, la législation - mérite à ce niveau d'être reconnu, conformément à l'adage comme une voix divine - "Vox populi, vox Dei"

Mais au contenu vrai de l'opinion publique s'oppose une forme fautive ou contingente. L'opinion exprime les "véritables besoins" et les "justes tendances", autrement dit les lignes fondamentales de l'évolution économique et historique de la vie politique, le contenu profond et substantiel sous la forme du bon sens ou de la représentation. "C'est n'est donc pas simplement du fait de la maladresse des individus - incapables immédiatement d'une possession rationnelle et entraînés dans des "ratiocinations" - que l'opinion publique est "contingente" dans la forme de sa manifestation, mais parce que la possession ou la présence de son contenu dans le peuple ne peut la faire apparaître, au moins initialement, qu'à l'état de préjugés ou "sous la forme de propositions générales" - *allgemeine Satze* - limitées à la sphère de la représentation - *Vorstellung* -<sup>196</sup>. La manifestation immédiate de l'opinion publique est le phénomène d'apparition de l'opposition "forme-contenu" qui, logiquement, se traduit par la contradiction de l'universel et du particulier.

### **b) La logique de l'opinion**

L'opinion publique est un facteur important de la liberté formelle subjective des citoyens. Les individus ont le droit de formuler leur jugement

---

<sup>196</sup> Bernard Mabille. *Le Pouvoir. Hegel et le pouvoir de l'opinion publique*. Paris, Vrin, 1994, p. 192.

particulier sur l'universel comme expression de leur liberté subjective. L'opinion publique n'est pas la vérité politique absolue, mais elle gardera toujours la force de l'impudence pour déstabiliser toute réification historique donnée, car ce qui meut le monde, c'est la contradiction<sup>197</sup> et l'opinion publique elle-même est une contradiction, qui rend effective la patience du concept. "La liberté subjective, formelle [qui consiste en ce] que les singuliers comme tels ont et expriment leur jugement, opinion et conseil propres à propos des affaires universelles, a son phénomène dans l'Ensemble qui s'appelle opinion publique. L'universel en et pour soi, le substantiel et vrai, y est rattaché à son contraire, l'[élément] caractéristique et particulier de l'opiner du grand nombre; cette existence est par conséquent la contradiction d'elle-même présente-là, le connaître comme phénomène; l'essentialité tout aussi immédiate que l'inessentialité"<sup>198</sup>.

Nous avons dans ce paragraphe deux parties: l'une qui se réfère aux moments de l'opinion et l'autre qui montre son statut logique, c'est-à-dire la contradiction. Le concept hégélien d'opinion publique est clair: elle est la liberté formelle et subjective des individus d'exprimer leur propre jugement, opinion et point de vue sur les affaires publiques. Or, qu'est-ce que la liberté formelle et subjective? Quand il énumère les différentes formes de la volonté, Hegel écrit: "Dans la mesure où la détermination est l'opposition formelle du subjectif et de l'objectif, comme existence extérieure immédiate, c'est la volonté formelle en tant que conscience de soi. Cette volonté formelle trouve devant elle un monde extérieur et, en tant que singularité revenant à l'intérieur de soi dans la détermination, elle est le processus qui, par la médiation de l'activité et d'un moyen, traduit le but subjectif en objectivité"<sup>199</sup>. La liberté formelle est immédiate et extérieure. Ici, elle dépend de l'entendement et n'est pas spéculative. La volonté

<sup>197</sup> Cf. *Encycl*, I, Add. § 119, p. 555.

<sup>198</sup> *PhD*, § 316. Cité d'après la traduction de Labanière-Jarczyk, *op. cit.*, p. 205. Nous citons aussi le texte original de ce paragraphe, à cause de son importance capitale pour le concept de l'opinion publique chez Hegel : "Die formelle, subjektive Freiheit, dass die Einzelnen als solche ihr eignes Urteilen, Meinen und Raten über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äussern, hat in dem Zusammen, welches öffentliche Meinung heisst, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre, ist darin mit seinem Gegenteile, dem für sich Eigentümlichen und Besonderen des Meinens der Vielen, verknüpft ; diese Existenz ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst, das Erkennen als Erscheinung ; die Wesentlichkeit ebenso unmittelbar als die Unwesentlichkeit".

<sup>199</sup> *PhD*, § 8.

formelle est le but et la réalisation de ce but, mais celui-ci est d'abord quelque chose qui nous est intérieur, subjectif, mais il doit devenir objectif, rejeter le manque de la subjectivité. La volonté formelle traduit alors le but subjectif en objectivité. A ce niveau, le rapport de la conscience à quelque chose d'extérieur immédiat ne constitue que le côté phénoménal de la volonté. L'opinion publique comme liberté formelle subjective se manifeste à ce niveau extérieur immédiat et phénoménal, c'est-à-dire, manifeste sa subjectivité en objectivité. Elle s'objective à travers le moyen du jugement et de l'avis immédiat qui donne une opinion subjective sur l'universel. C'est la volonté libre que médiatise l'objectif et le subjectif, et réalise l'unité de la liberté formelle et subjective avec l'objet public. Nous avons amplement développé ces moments de la liberté formelle et subjective d'opiner. Aussi renvoyons nous aux parties 3.1 et 3.2 de notre exposé.

Deuxièmement, la matrice logique de l'opinion publique présentée par le paragraphe 316 est la contradiction. On y découvre quatre indications qui renvoient à la *Doctrine de l'essence*. Les deux premières concernent le phénomène contradictoire de l'opinion. Le contenu de "l'universel en et pour soi, le substantiel et vrai est rattaché à son contraire"; l'opinion est "cette existence par conséquent la contradiction d'elle-même présente là". Les deux dernières indications montrent la relation entre l'essence et son apparition : l'opinion est "le connaître en tant que phénomène" et l'essentialité tout aussi immédiate que l'inessentialité". L'opinion est une manière particulière pour l'essence de se manifester, comme nous l'avons montré dans la phénoménologie de l'opinion - au chapitre 1-.

Les moments logiques de l'opinion en tant que contradiction ont été traités ci-dessus - cf. chapitre 2 -, mais nous voulons rappeler brièvement ce processus logique en rapport avec le paragraphe 316. La contradiction en tant que catégorie est analysée dans la *Doctrine de l'essence* au chapitre qui traite des déterminations de la réflexion : l'identité, la différence et la contradiction<sup>200</sup>. Ces déterminations ne sont pas seulement des catégories formelles, mais le processus même de l'être comme essence. La contradiction est une relation dialectique, mais

---

<sup>200</sup> SL, II, p. 69 sq.

elle est d'abord l'opposition, à savoir l'universel lié à l'opinion particulière du grand nombre. En effet, l'opposé en reste à la situation de dispersion dans l'immédiateté, au manque de réflexion en soi caractéristique de la diversité des opinions de la masse - cf. ci-dessus 2.2.1 Les opinions opposées deviennent une opposition vraie de la diversité et de la différence. Alors, la différence est en mesure de déployer sa virtualité comme contradiction réelle<sup>201</sup>. L'opposition s'établit entre le contenu substantiel de l'opinion et son expression contingente. La détermination de l'opposition vers la contradiction signifie que les deux éléments passent de la tension extérieure à l'intériorisation, autrement dit, chaque terme intériorise son contraire et que tous les deux sont les moments d'une même réflexion. Or, l'opposition entre la forme et le contenu de l'opinion publique est une contradiction entre le contenu substantiel et la forme contingente de son expression. Il faut dire, qu'elle n'est pas une pure irrationalité, puisqu'elle existe comme l'extériorisation sous la forme de la représentation d'un contenu en soi substantiel et vrai.

L'opinion peut être décrite comme la relation entre l'essence et son apparition. Hegel au début de la *Doctrine de l'essence* présente la dialectique de l'essentiel et de l'inessentiel<sup>202</sup> puis celle de l'essence et du phénomène<sup>203</sup>. Le processus dialectique est semblable, compte tenu que, dans la première, la dialectique s'établit à l'intérieur de l'essence et, dans la deuxième, la relation concerne l'essence et son extériorisation. En effet, l'être en son immédiateté présuppose comme sa propre intériorité, l'essence. Ce fond essentiel est à l'intérieur de l'être même. L'être au regard de la profondeur de l'essence est comme un inessentiel, une apparence vide d'essence, mais cette apparence est le paraître de l'essence même<sup>204</sup>. Quand on passe de l'identité de la réflexion essentielle à son extériorisation, ce n'est plus une apparence - "Schein" - que l'on a, mais c'est le phénomène - "Erscheinung" Ici, le phénomène n'est pas une

---

<sup>201</sup> André Doz. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris, Vrin, 1987, p. 97.

<sup>202</sup> SL, II, p. 9.

<sup>203</sup> *Id.*, p. 145.

<sup>204</sup> *Id.*, p. 9-17.



illusion, mais l'apparaître de l'essence<sup>205</sup>.

A partir de là on peut conclure que le contenu essentiel de l'opinion publique apparaît sous une forme inessentielle. L'opinion publique, par exemple, qui prend position par rapport à la réforme de la *Sécurité Sociale* connaît souvent seulement quelques unes des mesures proposées par le gouvernement et elle s'oppose et fait des déclarations dans le moment et le contexte immédiat qui l'entoure. Ces sont les inessentialités de l'opinion en tant que paraître et apparaître d'un fond essentiel. Elles ne sont donc pas un simple non-sens. L'opinion publique en ce cas n'est pas seulement vraie par accident, mais elle est vraie par essence en tant qu'elle constitue le fond des inessentialités de son paraître. On peut, donc, se demander si l'opinion publique au point de vue politique, une fois parfaitement exprimée, manifeste selon la forme vraie l'essence même qui la constitue? Ou bien logiquement l'opinion publique demeure-t-elle toujours une contradiction non résolue?

La détermination logique de l'opinion publique est la contradiction, et selon ce que nous avons déjà présenté ci-dessus - cf. chapitre 2 -, Hegel n'abandonne pas l'opinion à sa finitude et à sa contingence. Au contraire, en suivant avec cohérence sa démarche logique, il reconnaît la rationalité spécifique de l'opinion dans le processus de médiation logico-politique de la *Philosophie du Droit*. La médiation logique de l'opinion s'effectue à travers l'idée de communication dialectique - cf. ci-dessus chapitre 2 -, tandis que la médiation politique se détermine par la Constitution, la publicité des débats parlementaires, le pouvoir législatif - cf. ci-dessus 3.3.4, "les espaces publics de l'opinion" - et en dernière instance à travers "la subjectivité comme identique au vouloir substantiel", autrement dit la volonté du prince, ce que nous allons montrer ci-après. Les deux médiations sont coextensives, l'une renvoie à l'autre, car la médiation logique s'opère par la participation politique des citoyens à des institutions de la "substance éthique", et pour sa part la médiation politique de l'opinion publique obéit à l'effectuation logique des moments du concept.

---

<sup>205</sup> *Id.*, p. 145-147.

La logique de l'opinion publique est, donc, la contradiction, car l'universel en soi et pour soi, le substantiel et le vrai, se trouve lié à son contraire, l'élément propre et particulier de l'opinion de la multitude. L'universel se trouve tout d'abord "lié" à son contraire le particulier. Ce verbe "lier" dénote un rapport extérieur, immédiat et mécanique, dont la raison d'être devient un rapport contradictoire. Cette liaison contradictoire universel-particulier est inorganique. Elle révèle un niveau de connaissance de l'ordre de la représentation ou de l'entendement, donc non encore parvenue à l'effectivité rationnelle. Pour qu'elle devienne une liaison organique - entre l'universel de l'État et le particulier de l'opinion de la multitude - et donc une connaissance vraie, l'action de la Constitution est nécessaire. "L'opinion publique est la façon organique dont un peuple fait savoir ce qu'il veut et ce qu'il pense. Ce qui peut jouer un rôle effectif dans les affaires de l'État doit sans aucun doute agir d'une façon organique et cela est le cas dans la Constitution"<sup>206</sup>. L'influence sur les affaires de l'État est seulement possible par une action organique. Or, c'est la Constitution qui donne la force organique à l'État. "Ces institutions sont les éléments dont l'ensemble forme la Constitution - c'est-à-dire la rationalité développée et réalisée - dans la sphère de la particularité. Elles sont, par suite, la base solide de l'État, celle de la confiance, de la disposition d'esprit des individus à l'égard de l'État, enfin les piliers de la liberté publique, puisqu'en elles la liberté particulière est effective et rationnelle"<sup>207</sup>. Ce qui constitue la réalité effective de l'État, selon Hegel, c'est le sentiment que les individus ont d'eux-mêmes, et sa solidité vient de l'identité des deux buts : l'universel et le particulier. L'inorganicité contradictoire de l'opinion publique peut donc trouver son organicité dans la Constitution, car la Constitution réalise l'identité des deux buts, l'universel et le particulier.

La Constitution réalise la distribution de la puissance étatique entre divers pouvoirs. Elle contient des déterminations telles que, d'une part, elle permet à la volonté rationnelle - qui dans les individus, n'était encore que la volonté générale en soi - de parvenir à la conscience et à la détermination d'elle-même ; d'autre part, grâce à l'action du gouvernement et de ses différentes branches, d'être posée

---

<sup>206</sup> *PhD*, § 316 add.

<sup>207</sup> *PhD*, § 265.

et maintenue, tout en étant protégée à la fois contre la subjectivité contingente de l'action gouvernementale et la subjectivité des individus<sup>208</sup>. Nous pouvons dire que l'opinion publique est comme une volonté générale en soi, qui reste encore divisée entre l'universel et le particulier des multiples opinions inorganiques et de la subjectivité des individus. La Constitution est la justice vivante, la liberté effective qui va permettre le développement de toutes les déterminations rationnelles. Pour ce qui est de l'opinion publique, la Constitution, à travers les institutions lui donnera l'organicité nécessaire pour influencer les affaires de l'État et ainsi devenir une détermination rationnelle.

Avant l'époque moderne surtout, mais même jusqu'à maintenant, il était possible d'influencer les affaires de l'État ou les pouvoirs des institutions: par la force, par la violence, ou encore par la coutume et par les mœurs. Aujourd'hui, dit Hegel, cela n'est plus possible, parce qu'à notre époque le principe de la liberté subjective a une grande importance et une grande signification. Ce qui augmente l'importance de l'opinion publique et lui donne un pouvoir considérable en notre temps, c'est justement la valorisation du principe de la liberté subjective. Or, la liberté subjective est la volonté encore en soi, la volonté immédiate ou naturelle, qui postule un contenu immédiatement présent. Mais ce contenu, avec ses déterminations ultérieures, ne peut provenir que de la rationalité de la volonté. Car la liberté subjective sous cette forme de l'immédiateté, n'atteint pas encore la forme de la rationalité<sup>209</sup>. Ainsi, même si l'opinion publique gagne aujourd'hui de la force par l'importance donnée à la liberté subjective, elle reste encore à un niveau immédiat et inorganique. Si aujourd'hui l'opinion publique se constitue pour déterminer les affaires publiques, selon un critère plus valide que la violence ou la simple tradition de la coutume ou les mœurs, ce qui doit en dernière instance déterminer son action organique c'est l'intelligence et l'existence de solides raisons. Autrement dit, il faut s'en rapporter à la Constitution : celle-ci est la rationalité développée et réalisée.

En soi-même la contradiction de l'opinion publique ne parvient pas toute seule à une claire conscience de soi, car la différence entre forme et contenu de

---

<sup>208</sup> Cf. *PhD*, §267add.

<sup>209</sup> Cf. *PhD*, § 11.

l'opinion en soi, continue à cacher l'essentiel dans le mouvement même où elle se manifeste. Si on reconnaît cette inadéquation entre forme et contenu de l'opinion, cela ne signifie pas son abandon à l'irrationnel, car l'opinion publique est rationnelle en tant que représentation. Et cela correspond au moment de l'entendement du concept même de l'opinion. Le fondement de cette représentation de l'opinion publique est à chercher dans le conflit des opinions de l'entendement avec elles-mêmes. Il est vrai que la réflexion outrepassé l'immédiat concret et se sépare de lui en le déterminant, mais il faut être capable de les mettre en rapport. Or, c'est au cours de cette mise en rapport que vient au jour le conflit des opinions. L'élévation au-dessus de ces opinions, qui aboutit à "l'intellection de leur conflit, est le grand pas négatif vers le véritable concept de la raison". L'entendement des opinions est la raison qui entre en contradiction avec soi. La raison reconnaît que la contradiction est l'acte de s'élever au-dessus des limitations de l'entendement. La connaissance de l'opinion publique découvre ce qui apparaît à l'intérieur de la sphère du phénomène, même si ce n'est pas la raison ou le vrai en soi. Tout cela veut dire que l'opinion connaît le phénomène public en tant qu'entendement rationnel. Le niveau de connaissance atteint par l'opinion est déjà de l'ordre de la détermination du concept de la raison, autrement dit, la raison se trouve là posée comme entendement: c'est la dimension rationnelle de l'entendement du phénomène de l'opinion<sup>210</sup>.

Mais, la contradiction de l'opinion publique - dans son l'élément universel et particulier - va manifester son contenu en formes différenciées, qui sont si on peut dire les deux tendances de l'opinion elle-même. Où est alors la vérité de l'opinion publique?

### **c) Le politique de l'opinion**

Les deux adages : "Vox populi, vox Dei" et "le vulgaire ignorant reprend tout le monde et parle le plus de ce qu'il entend le moins" se trouvent en même temps mêlés dans l'opinion publique, c'est-à-dire que le contenu vrai de la "vox

---

<sup>210</sup> SL, II, p. 14-15.

populi" se trouve lié à la forme contingente et à son manque de savoir, selon les deux citations d'Aristote et de Goethe<sup>211</sup>, qui rappellent l'opinion à l'humilité. L'opinion publique contient en elle-même l'ambiguïté de la vérité et de l'erreur unies étroitement, de telle façon, dit Hegel, "qu'on ne peut pas prendre vraiment au sérieux l'une ou l'autre de ses affirmations". On ne peut prendre au sérieux ni l'affirmation vraie ni celle qui est erronée, si l'on "s'en tient à l'expression immédiate de l'opinion publique". Dans son expression immédiate l'opinion publique n'est pas sérieuse, puisque sa forme est un paraître de l'essence. Mais, elle contient des principes substantiels, le contenu essentiel et vrai de la base éthique. "C'est le substantiel qui constitue son élément interne, c'est lui seul qui est ce qu'il y a de sérieux en elle". Qu'est-ce que le substantiel? Le substantiel c'est la vie éthique qui s'exprime dans la famille, dans la société et dans l'État<sup>212</sup>. Or, ce substantiel "ne peut être connu d'après l'opinion publique, parce que ce qui est substantiel est ce qui ne peut être connu qu'à partir de lui-même et pour lui-même". Ainsi, le substantiel constitue l'élément interne de l'opinion publique, mais il ne peut être connu selon l'opinion publique, car le substantiel ne peut être connu qu'en soi et pour soi-même, autrement dit, le substantiel est connu dans la médiation des déterminations de la vie éthique.

En tout cas, on ne trouve pas dans l'opinion publique à elle seule, le déterminant sérieux ou le critère vrai permettant d'éclairer une mesure à prendre ou une décision. "Quel que soit le caractère passionné d'une opinion, quel que soit le sérieux avec lequel on affirme, attaque ou combat, cela ne constitue pas un critère qui permette de décider de ce à quoi l'on a effectivement affaire"<sup>213</sup>. L'opinion publique a apparemment un caractère de sérieux dans sa manière d'apparaître, "mais cette opinion ne se laisserait jamais convaincre que son sérieux apparent n'est pas le sérieux véritable"<sup>214</sup>, autrement dit le contenu

---

<sup>211</sup> "Quand la masse peut frapper / Elle est alors respectable : / Lorsqu'elle veut juger, c'est pitoyable ! id. Goethe. *Poésis*, "Skprichwörtlich", vers 398-400, cité d'après *PhD*, § 317, Rem. p. Labanière-Jarczyk traduisent: "La masse peut approuver - "Zuschlagen kann die Masse"-/ Là elle est respectable : juger, elle y parvient de façon misérable". *Le syllogisme du pouvoir*. Paris, Aubier, p. 207.

<sup>212</sup> Cf. *Encycl*, III, § 487, p. 285.

<sup>213</sup> *PhD*, §317, Rem.

<sup>214</sup> *PhD*, § 317, Rem.

substantiel.

Ici, nous touchons la question de l'utilisation de l'opinion publique. Nous savons que l'on se base sur l'opinion publique pour prendre des décisions, faire des choix politiques, élaborer des mesures administratives, guider le destin d'un État, déclarer ou arrêter la guerre, bref dans tout le domaine des affaires publiques. Or, comment est-il possible d'utiliser comme un critère véritable cette opinion qui n'a qu'un sérieux apparent sous sa forme contingente et alors que son phénomène n'est qu'une apparence du contenu vrai qu'elle contient?

Oui, compte tenu des affirmations ci-dessus, comment l'opinion publique peut-elle constituer un critère pour gouverner un peuple? Comment est-il possible d'utiliser l'opinion publique comme critère de prise de décision dans la conduite d'un État? Hegel se montre plus incisif encore, quand il rappelle la question que Frédéric II a posée à l'occasion du concours de l'Académie de Berlin en 1778 : "S'il peut être utile de tromper un peuple"<sup>215</sup>? Hegel reprend cette même question et la formule ainsi : "Est-il permis de tromper un peuple"? On constate que les deux questions se posent à propos de l'opinion publique. Mais, elles sont différentes dans leur formulation, car la première demande "s'il peut être utile" et la seconde "s'il est permis" de tromper un peuple. La première question pose le problème de la stratégie politique. Il est sûr que pour un politicien, le recours à l'opinion publique ou le sondage d'opinion peuvent être très utiles pour guider le peuple. Mais, la deuxième question, formulée par Hegel, pose le problème éthico-politique : il demande s'il est permis de tromper un peuple.

"On devrait répondre, écrit-il, qu'un peuple ne se laisse pas tromper sur son fondement substantiel, son essence et le caractère déterminé de son esprit, mais que, dans la manière dont il connaît ce fondement, dans la manière dont il juge ses actes et les événements de son histoire, etc., il est trompé par lui-même"<sup>216</sup>. La première conclusion importante de Hegel c'est qu'un peuple ne se laisse pas tromper à ce niveau : sur le fondement substantiel, son essence et le caractère déterminé de son esprit. Un peuple ne se laisse pas tromper sur son fondement

---

<sup>215</sup> Selon R. Derathé c'est cette question que Frédéric II a posée à ce concours. *PhD*, note 64, p. 319.

<sup>216</sup> *PhD*, §317, Rem.

substantiel dans la mesure où il se médiatise par les déterminations de la vie éthique. Un peuple ne se laisse pas tromper sur son essence et le caractère déterminé de son esprit - "bestimmten Charakter seines Geistes" -. Or, "le caractère déterminé de l'esprit" c'est l'esprit du peuple. "Dans l'histoire, l'esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple ; et l'esprit auquel nous avons affaire est l'esprit du peuple" - "Volksgeist" -<sup>217</sup>. L'esprit se donne une forme concrète dans le monde et la matière de cette incarnation, le sol sur lequel elle prend racine c'est la conscience générale, la conscience d'un peuple. Cette conscience contient, oriente tous les buts et les intérêts du peuple c'est elle qui constitue ses mœurs, son droit, sa religion, son opinion publique etc. La conscience d'un peuple forme le fondement substantiel ou la base éthique de l'esprit d'un peuple. Et même si les individus n'en sont pas conscients, cette conscience générale publique demeure comme leur présupposition. L'individu est formé dans cette ambiance, il est entouré et éduqué par l'esprit d'un peuple et il existe dans ce fondement substantiel<sup>218</sup>. L'esprit d'un peuple déterminé contient une histoire à l'intérieur de lui-même. Un peuple ne se laisse pas tromper sur son essence historique, à condition de la connaître ou d'en avoir conscience. Si l'individu vit inséré dans l'esprit de son peuple et s'il a pris conscience de son histoire il ne se laisse pas tromper par la manipulation d'une opinion publique fabriquée ou imposée par sondage ou par qui que ce soit. Si l'individu a conscience de l'esprit de son peuple, il saura "dire non" et il résistera à toute tromperie de ceux qui veulent profiter de l'opinion publique pour le tromper.

La deuxième conclusion de la remarque du paragraphe 317 est qu'un peuple n'est pas trompé par un tiers ou par quelque chose d'extérieur à lui: il se trompe lui-même. En quel sens se trompe-t-il lui-même, ou quand peut-il se tromper lui-même? Le peuple peut être trompé par lui-même dans la manière dont il connaît son fondement substantiel, c'est-à-dire ce qui constitue l'esprit et la conscience de son peuple. Le peuple peut être trompé par lui-même dans la manière dont il juge ses actes et les événements de son histoire, autrement dit, dans

---

<sup>217</sup> Hegel. *La raison dans l'histoire*. Trad. de Kostas Papaioannou. Paris, Ed. 10/18, 1993, p. 80; cf. aussi *Encycl*, III, § 548, p. 326.

<sup>218</sup> *Id.*, p. 81.

la mesure où il n'est pas capable de développer à l'intérieur de lui-même sa conscience historique. Bref, un peuple peut être trompé par lui-même quand il ignore ses fondements et son histoire.

Si le peuple ne se laisse pas tromper sur son fondement substantiel, comment agir sur l'opinion publique? L'addition au paragraphe 317 parle de la satisfaction produite par la reconnaissance qui peut advenir à l'expression de l'opinion publique - cf. ci-dessus 3.3.3, item "b" : "La reconnaissance de l'opinion publique" -. "Le principe du monde moderne exige que ce que chacun doit accepter lui apparaisse comme quelque chose de justifié et vérifié. De plus, chacun prétend avoir part à la discussion et au débat auxquels cette vérification donne lieu. Une fois que chacun aura dit son mot et pris sa part de responsabilité, il acceptera bien des décisions, puisque sa subjectivité sera satisfaite"<sup>219</sup>. Dans le monde moderne le citoyen veut participer à la discussion et au débat, il veut donner son opinion dans un double sens : le citoyen participe en disant son mot et en exerçant sa responsabilité. Alors, il se sent satisfait, c'est-à-dire, reconnu. "Dans l'Etat, l'esprit du peuple, la coutume éthique, la loi, sont ce qui domine. Alors, l'homme est reconnu et traité comme être rationnel, comme libre, comme personne; et l'[individu] singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un universel, à la volonté qui est en et pour soi, à la loi, - qu'il se conduit ainsi à l'égard des autres d'une manière universellement valable, - qu'il les reconnaît comme ce pour quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes"<sup>220</sup>. De ce qui vient d'être dit, il ressort, que le combat pour la reconnaissance constitue un moment nécessaire dans le développement de l'esprit humain, quel que soit son niveau. Ici il s'agit de la reconnaissance à travers la libre expression dans l'opinion publique.

Hegel se réfère à l'exemple de la France, où, à son avis, la liberté d'expression s'est toujours montrée moins dangereuse que le silence imposé. Le silence forcé "peut en effet, faire craindre que l'on garde pour soi les critiques que peut susciter un certain état de choses, alors qu'en laissant à chacun la liberté

---

<sup>219</sup> *PhD*, § 317, add.

<sup>220</sup> *Encycl*, III, add § 432, p. 533.



d'exposer ses raisons, on ménage une voie d'issue et une certaine satisfaction, qui permettent, à leur tour, aux affaires de poursuivre plus facilement leurs cours"<sup>221</sup>. La liberté d'expression des citoyens comme moyen d'exposer ses raisons et ses opinions sur les affaires publiques a un double résultat: le citoyen trouve sa satisfaction, ou bien la reconnaissance et en même temps il aide à chercher une issue aux affaires publiques pour qu'elles puissent suivre plus facilement leur cours. L'autorité ne doit pas avoir peur de l'opinion publique sous prétexte que les critiques peuvent susciter un certain état défavorable des choses ou déstabiliser le pouvoir mis en place. Au contraire, la liberté d'expression, selon Hegel, prenant l'exemple de la France, est moins dangereuse que le silence forcé.

En fin de compte, quelle position politique proprement dite Hegel préconise-t-il par rapport à l'opinion publique?

Il répond sans ambiguïté : l'indépendance. C'est la première condition formelle nécessaire pour que l'on puisse réaliser quelque chose dans le domaine de l'action comme dans celui de la science. "L'indépendance à son égard constitue la première condition formelle nécessaire à la réalisation de quelque chose de grand et de rationnel dans le domaine de l'action comme dans celui de la science, car elle ne contient pas en elle le critère de la distinction - "Unterscheidung" - et encore moins la possibilité d'élever dans soi le côté substantiel au niveau d'un savoir déterminé"<sup>222</sup>. Comment doit être comprise cette position d'indépendance? En deux sens: Il faut être capable d'apprécier et de mépriser l'opinion publique. L'opinion publique mérite "d'être méprisée en raison de sa conscience et de son expression concrète". La conscience de l'opinion exprime le contenu substantiel sous forme de propositions au niveau de la représentation : c'est l'expression de la contingence de l'opinion, de son apparence de savoir, et de sa tendance à voir les choses immédiatement et à partir des jugements d'entendement. Le grand homme ou le prince, comme on le verra, ne se laisse pas détourner par la variation de l'opinion, de ses tendances, car la décision politique n'est pas prise dans la rue. L'indépendance de la décision, évidemment, exige des médiations, afin d'éviter le jeu des seuls intérêts particuliers ou l'instabilité des revendications socio-

---

<sup>221</sup> *PhD*, §317, add..

<sup>222</sup> *PhD*, §318.

économiques émanant d'individus ou de groupes d'intérêts plus ou moins instables<sup>223</sup>.

D'un autre côté, l'opinion publique mérite d'être appréciée ou honorée, "à cause de son fondement substantiel qui paraît seulement d'une manière plus ou moins confuse dans cet élément concret". L'opinion publique assimile les principes substantiels, le contenu véritable et les résultats de la Constitution, de la législation et de la société sous la forme du bon sens humain. Mais, ce fondement substantiel apparaît d'une manière plus ou moins confuse dans l'opinion publique, car le vrai et le faux s'y mêlent et elle ne contient pas en elle le critère de discernement ni la possibilité d'élever son contenu substantiel au niveau d'un savoir déterminé, autrement dit un savoir qui soit capable de médiatiser la forme et le contenu ou l'universel et le particulier. Comment donc trouver un critère défini pour éclairer son contenu véritable? Qui est capable d'élever le savoir de l'opinion à la vérité qu'elle contient et de lui donner une forme qui corresponde à son contenu? Qui peut médiatiser, donc l'opinion publique?

Le grand homme est capable de découvrir la part de vérité que contient l'opinion publique. "Le grand homme de son époque est celui qui exprime ce que veut son temps et l'accomplit. Par ce qu'il fait, il exprime le fond et l'essence de son temps et les réalise. Celui qui n'est pas capable de mépriser l'opinion publique, telle qu'elle se fait entendre çà ou là, n'accomplira jamais rien de grand"<sup>224</sup>. Hegel a exposé auparavant qu'en politique comme en science, il ne faut pas se laisser immédiatement influencer par l'opinion publique, sinon on ne créerait rien de vraiment grand, on demeurerait la proie de préjugés ou de propositions générales, ce qui ne répond pas à la condition formelle nécessaire du rationnel et en même temps il faut prendre en compte la rationalité qu'elle comporte. Or, c'est le grand homme qui est capable de réaliser cette condition rationnelle. Mais, qui est le grand homme?

Hegel a d'abord utilisé le mot "héros" pour désigner le fondateur de l'État<sup>225</sup>. Mais le héros n'apparaît-il que dans la fondation des États, c'est-à-dire avant le

---

<sup>223</sup> B. Mabile. *Le pouvoir. Hegel et le pouvoir de l'opinion publique*. Paris, Vrin, 1994, p. 198.

<sup>224</sup> *PhD*, §318add.

<sup>225</sup> *PhD*, § 93 et add.; Cf. aussi le § 350.

début de l'histoire ? Non, puisque la marche de l'histoire, cette lutte des principes incarnés dans les peuples se poursuit désormais sous l'étendard de ceux qu'il appelle les grands hommes. Le grand homme est donc le héros des temps modernes, celui qui exprime ce que veut son temps et l'accomplit. Il est grand parce qu'il réalise ce qui est objectivement, selon le concept raisonnable de la liberté, car il exprime l'essence de son temps et la réalise<sup>226</sup>, Le grand homme rend effectifs les principes substantiels et il dégage les exigences de l'esprit du temps. "À la pointe de toutes les actions, donc aussi des actions historiques, se trouvent des individus ou des subjectivités qui rendent effectives la réalité substantielle. Pour ces formes vivantes de l'action substantielle de l'Esprit du monde et, par là, immédiatement identiques à cette action, celle-ci reste pourtant une chose cachée qui n'est ni leur objet ni leur but ; elle ne leur vaut ni honneur ni gratitude pas plus de la part de leurs contemporains que dans l'opinion publique de la postérité, mais ce n'est qu'en tant que subjectivités formelles qu'elles pourront recevoir, auprès de cette opinion, leur part de gloire immortelle"<sup>227</sup>.

Une phrase polémique conclut l'addition du paragraphe<sup>318</sup>: "Celui qui n'est pas capable de mépriser l'opinion publique, telle qu'elle se fait entendre çà ou là, n'accomplira jamais rien de grand". Selon l'affirmation antérieure, l'opinion publique mérite mépris, en raison de son aspect subjectif et de son expression contingente. Le grand homme saura mépriser cette opinion publique, et par contre il valorisera celle qui exprime le fondement substantiel de la réalité. Bref, le grand homme, n'est pas celui qui méprise ou loue automatiquement et unilatéralement l'opinion, mais celui qui, parfois contre elle, "exprime ce que veut son temps et l'accomplit". Il ne méprise pas l'opinion avec arrogance, mais il perçoit avec esprit politique ce qu'exprime le fond substantiel de l'opinion publique<sup>228</sup>.

L'opinion publique incarne en elle-même l'ambiguïté. Elle comporte toujours deux tendances, un mélange de vrai et de faux, de substantiel et de contingent. Dans la formation de cette opinion publique les débats des assemblées ont un rôle à tenir, la Constitution dégage son organicité et finalement, le grand

<sup>226</sup> E.Weil. *Hegel et l'État*. Paris, Vrin, 1985, p. 81-84.

<sup>227</sup> *PhD*, § 348.

<sup>228</sup> B. Mabillet. *op. cit.*, p. 199.

homme, ou le prince pour Hegel, a un rôle logico-politique décisif à jouer pour effectuer l'opinion publique. "La subjectivité, qui a son phénomène le plus extérieur comme dissolution de la vie étatique subsistante dans l'opiner et raisonner qui veulent faire valoir leur contingence et se détruisent justement de la sorte, a son effectivité véritable dans son contraire, la subjectivité comme identique au vouloir substantiel, laquelle constitue le concept du pouvoir princier, et qui, dans ce qui précède, n'est pas encore venue comme idéalité du tout à son droit et être-là"<sup>229</sup>. La subjectivité apparaît dans l'opinion publique sous une forme extérieure et contingente. Si l'opinion demeure à ce niveau, elle se détruit elle-même avec la vie éthique, puisqu'elle n'est pas capable de sortir de sa contradiction. C'est le prince qui effectue le concept de l'opinion et résout sa contradiction, car lui est l'identité du vouloir substantiel. "La subjectivité, dont le droit est le fondement de la participation des individus aux affaires publiques dans le cadre du pouvoir législatif, n'a ainsi sa vérité que là où elle est identique à la volonté substantielle qui s'incarne immédiatement dans la génialité du grand homme, mais aussi, plus généralement, par la médiation de la réflexion objective des conseillers et fonctionnaires, dans la décision raisonnée du monarque. Cette subjectivité substantielle du prince est l'être-là de l'unité vivante, comme telle, de l'État"<sup>230</sup>.

Selon Bernard Bourgeois, le prince de l'État hégélien joue en celui-ci un rôle politiquement prépondérant, puisqu'il exerce la primauté du pouvoir princier dans l'État rationnel. On affirme le prince constitutionnel dans un État en tant que totalité éthique rationnelle en qui interviennent d'autres pouvoirs, également indispensables, tous ces pouvoirs s'actualisant comme des moments organiques de la vie profondément une de l'État vrai. "Le pouvoir princier contient lui-même en soi les trois moments de la totalité, l'universalité de la Constitution et des lois, la délibération comme rapport du particulier à l'universel, et le moment de la décision ultime en tant qu'autodétermination en laquelle revient tout le reste"<sup>231</sup>. La reconnaissance de l'unité concrète de la vie de la monarchie constitutionnelle

<sup>229</sup> *PhD*, § 320, cité d'après la traduction de Jarczyk-Labarrière, *op. cit.*, p. 217.

<sup>230</sup> Bernard Bourgeois. *La pensée politique de Hegel*. p. 135.

<sup>231</sup> *PhD*, § 275. Cité d'après la traduction de J.-F. Kervégan. *op. cit.*, note n° 4, p. 295.

exige qu'au sein de l'État un pouvoir entre tous les autres pouvoirs soit prépondérant et cela est le sens spéculatif et politique du développement organique de l'État hégélien<sup>232</sup>. Le prince s'autodétermine ou décide en tant que subjectivité qui s'effectue comme sujet, car le "décider en commun" est une abstraction, et la conséquence en est que dans la "personne morale" - par exemple, la "majorité" - ainsi incapable, comme telle de décider, la décision est laissée aux volontés purement particulières, aux opinions subjectives de chacun, qui demeurent au niveau de l'entendement en tant que tel incapable de saisir une identité spéculative<sup>233</sup>. La co-présence des états, des membres du gouvernement et du prince dans l'activité législative constituent un moyen de médiatiser l'opinion publique et permet au prince d'assumer pleinement sa tâche de décision sur ce qui doit être fait dans le domaine des affaires publics. "Il - le prince - ne peut, comme tel, que souhaiter s'éclairer davantage par l'avis compétent de citoyens intervenant dans la législation - fonctionnaires, membres influents du premier état, et responsables des organes de la société civile -, associer les citoyens à sa décision - pour cimenter l'unité de l'État, et donc renforcer son pouvoir en particulier dans la politique extérieure -, et, d'abord, former en eux l'opinion publique, essentielle au monde moderne, conformément à l'intérêt de l'État" <sup>234</sup>

Mais, que signifie former ou cultiver l'opinion? Quelle est la limite entre formation et endoctrinement, entre information et propagande<sup>235</sup>?

La publicité des débats des assemblées donne aux citoyens "l'occasion d'acquérir des connaissances", de s'informer afin que "l'opinion publique parvienne à des pensées véritables et à une vision de la situation et du concept de l'État et de ses affaires". Ces "pensées véritables" ne sont pas un contenu imposé à

---

entité quasi vivante qui déploie ses propres déterminations par le jeu d'assomptions réflexives. Or l'équilibre constitutionnel tient précisément dans une certaine articulation dynamique entre les moments de la singularité du prince, de la particularité du gouvernement et de l'universalité qu'expriment les "états", entendus comme expression politique des rouages de la société dans son ensemble. L'exercice du pouvoir qui se déploie de la sorte prend forme et figure de cette articulation de type syllogistique". "Le fondement constitutionnel, selon Hegel, tient dans cette essentielle fluidité de la réalité politique, dont le centre de référence ne peut être "localisé", mais inscrit dans une relation de médiation réciproque". *Le syllogisme du pouvoir*. Paris, Aubier, 1989, p. 350-351.

<sup>233</sup> B. Bourgeois. *op. cit.*, p. 213.

<sup>234</sup> *Id.* p. 226.

<sup>235</sup> Bernard Mabile. *op. cit.*, p. 197.

l'opinion publique puisque ce contenu est le fond substantiel qui lui appartient en propre. Le problème concerne la forme de son expression qui doit être élevée vers la pensée vraie. Ce que confirme le paragraphe 315 : "L'ouverture de cette occasion de connaissances a l'aspect plus universel [...] et enfin à une capacité de juger à ce propos de façon plus rationnelle"<sup>236</sup> Il ne faut donc pas comprendre l'acte de former "la capacité de juger", par "faire de la propagande" ou imposer une doctrine, mais la liberté offerte aux citoyens comme une opportunité d'accomplir le contenu rationnel déjà présent en puissance dans l'opinion publique afin d'être sursumé selon la forme de la vérité.

L'opinion dans sa contingence ne médiatise pas son opposition en un savoir vrai qui pourrait animer tout le corps politique. Les assemblées, le gouvernement, la presse informent et forment l'opinion, et le prince doit décider en tenant compte de cette condition contingente de l'opinion publique. "La décision du prince, comme toute décision, a un contenu et une forme"<sup>237</sup>. La détermination du contenu, en tant qu'activité procédant par analyse, différenciation ou particularisation de la conjoncture politique et de l'opinion publique, ce sont les conseillers du cabinet du prince qui la lui présentent avec le contenu déterminé des affaires de l'État, afin qu'il décide. Autrement dit, il sursume la contradiction de l'opinion publique par la capacité formelle de trancher, d'arrêter le débat ratiocinant des conseils ou de l'opinion publique, par un "oui" ou un "non"<sup>238</sup>. Logiquement cela se conçoit ainsi : Le pouvoir princier comme unité de lui-même - "la subjectivité comme identique au vouloir substantiel" - et de l'opinion publique - "la subjectivité qui a son phénomène le plus extérieur" - comme son autre, est une confirmation de la logique hégélienne, selon laquelle tout être est l'unité de lui-même et de son autre, l'absolu étant, comme identité absolue, l'identité de l'identité et de la non-identité<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> Cité d'après la traduction de Labarrière-Jarczyk. *op. cit.*, p. 203.

<sup>237</sup> B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 229.

<sup>238</sup> *Id.* p. 232.

<sup>239</sup> B. Bourgeois, *op. cit.*, note 1, p. 229.

La théorie de l'opinion publique est élaborée selon un rapport intime avec l'esprit du peuple, l'État et en conformité avec le processus de l'esprit<sup>240</sup>. L'esprit du peuple se dit à partir du primat de la présupposition logique du tout par rapport à la position de l'individu. Selon la logique du système, l'esprit du peuple dans sa figure analytique se différencie en plusieurs peuples comme l'extériorisation historique de l'esprit du monde et en même temps dans sa figure synthétique il s'identifie dans l'État et dans la Constitution comme l'intériorité du tout. L'opinion publique en tant qu'entendement - la liberté formelle et subjective, l'universel et le substantiel se trouvant lié à leur contraire, l'élément particulier de l'opinion de la multitude - vit la contradiction de la figure analytique de l'esprit du peuple dans sa manifestation politique.

La manifestation de l'opinion publique trouve dans la raison dialectique le moment de la négation rationnelle de sa tendance inorganique - due à la contradiction entre forme et contenu - et c'est la raison spéculative qui lui permet de se déterminer organiquement comme positivement rationnelle dans les médiations de la Constitution et dans "la subjectivité identique du vouloir substantiel du prince". L'État, comme moment réel du processus de reconnaissance de l'individu, objective la forme ambiguë de l'opinion publique, dans la publicité des débats des assemblées - le pouvoir législatif - et dans la garantie directe et indirecte de liberté de la communication publique - la presse et les discours.

Enfin, la théorie de l'opinion publique montre l'évolution de la méthode spéculative qui va de l'extérieur - du différent, de l'abstrait et du moins vrai et moins parfait - vers l'intérieur - l'identique, le concret, le plus vrai et le plus parfait - comme processus lui-même de formation de l'opinion publique où le citoyen acquiert la capacité, l'autonomie de penser et de juger de façon plus vraie et raisonnable les intérêts de l'État, la Constitution, la législation et les affaires publiques.

---

<sup>240</sup> Cf. B. Bourgeois. *Encycl.*, III, Présentation, p. 7-89 ; et aussi du même auteur : "*Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel*", in Hegel et la Dialectique, n° 139-140 de la Revue Internationale de Philosophie, Paris, PUF, 1982, p. 163-182.

Cette théorie hégélienne de l'opinion publique apparaît donc comme l'exposé de l'esprit en tant qu'esprit objectif dans le domaine de la philosophie politique. Le phénomène d'opinion publique est contradictoire, et dans la logique du système il se situe dans l'entendement et ne peut trouver une évolution positivement rationnelle qu'à travers les médiations de la liberté formelle, subjective et publique d'opiner.

Un peuple peut être trompé à partir de l'utilisation de l'opinion publique, par un politicien ou un gouvernement, quand ils exploitent l'opinion publique dépolitisée pour prendre des décisions, faire un choix politique, élaborer des mesures administratives, ou guider le destin d'un État. L'opinion publique en soi-même ne constitue pas un critère pour gouverner un peuple ou pour conduire un État. En soi-même l'opinion publique, comme il a déjà été dit, est contradictoire et elle exige le moment politique rationnel de l'État afin de trouver son moment synthétique et inversement, l'État ne peut gouverner "raisonnablement" en dehors de toute référence à l'opinion publique comme expression de l'universel.

Or, comment un système qui dépolitise la vie éthique utilise-t-il l'opinion publique? Cela est valable tant pour le système socialiste que pour le courant libéral. Le rapport de la pensée de Hegel avec l'expérience du socialisme historique demanderait une étude qui dépasse l'objectif de ce travail. Nous nous en tenons donc à la critique de la dépolitisation qu'entraîne le libéralisme. Selon Carl Schmitt, "le libéralisme du siècle dernier a singulièrement et systématiquement déformé et dénaturé l'ensemble des notions politiques. Très systématiquement, la pensée libérale élude ou ignore l'État et la politique pour se mouvoir dans la polarité caractéristique et toujours renouvelée de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie, l'esprit et les affaires, la culture et la richesse" <sup>241</sup>. Le libéralisme réalise la dépolitisation par la polarité éthico-économique, de telle manière qu'il ôte tout caractère politique à tout le système de concepts. Schmitt énumère plusieurs opérations de substitution qui visent très précisément à soumettre l'État et la politique d'une part à une morale

---

<sup>241</sup> Carl Schmitt. *La notion de Politique. Théorie du Partisan*. France, Champs Flammarion, 1992, p. 114-115. Voir aussi Jean-François Kervégan. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992, p. 65-77



individualiste et donc de droit privé, et d'autre part à des catégories économiques, en les dépouillant de leur sens spécifique. Par exemple: "Dans la pensée libérale, le concept politique de lutte se mue en concurrence du côté de l'économie, en débat du côté de l'esprit; la claire distinction de ces deux états différents que sont la guerre et la paix est remplacée par la dynamique d'une concurrence perpétuelle et de débats sans fins. L'État devient Société et celle-ci, vue sous l'angle de l'éthique et de l'esprit, sera une image de l'Humanité inspirée d'une idéologie humanitaire; vue sous l'autre angle, elle constituera l'unité économique et technique d'un système uniforme de production et de communication. La souveraineté et la puissance publique deviendront propagande et suggestion de foules dans le champ d'attraction de l'esprit, elles se mueront en contrôle dans celui de l'économie"<sup>242</sup>. Dans le libéralisme, la dépolitisation de tous les concepts politiques et évidemment de l'opinion publique, et l'utilisation de cette même opinion publique contradictoire et dépolitisée, demeurera toujours au niveau de l'entendement. Selon les médiations politiques du concept d'opinion publique hégélien, elle ne sera pas située dans sa vérité rationnelle.

Le concept hégélien de l'opinion publique se situe dans l'ensemble de la politique. Bien plus, on ne peut comprendre l'opinion publique qu'en tant que politique. Tout notre exposé a visé à montrer que l'opinion publique a sa place logique et légitime dans la philosophie politique: Hegel l'analyse dans la *Philosophie du Droit* en sa troisième section, qui traite de l'État. Or, il y situe l'opinion publique justement à l'intérieur de la Constitution, dans la partie qui parle du pouvoir législatif. Le statut du politique dans la totalité de la *Philosophie de l'Esprit* est que l'on traite d'une analyse philosophique de l'idée de politique, donc de son articulation au sein d'un mouvement idéal qui constitue le logique du politique. Dans la mesure où l'opinion publique fait partie de cette totalité logique du politique, elle est donc un concept politique.

Si le souci de la pensée libérale est de déformer et de dénaturer l'ensemble des concepts politiques en ignorant l'État et la politique à travers la polarité éthico-économique, Hegel réalise le contraire: il politise toute la réalité éthique et

---

<sup>242</sup> Carl Schmitt. *op.cit.*, p. 116-117.

économique à partir de l'État. Dans le cas de l'opinion publique, la pensée libérale utilise spécifiquement la souveraineté et la puissance publique comme force de propagande et instrument de publicité, suggestion et domination des foules. Au contraire l'opinion publique, pour Hegel, doit être formée, ainsi qu'on l'a montré ci-dessus, dans la partie qui traite des espaces publics de l'opinion. La finalité de la publicité des débats des assemblées, c'est la formation de l'opinion du citoyen. La formation politique du citoyen consiste à lui faire découvrir la vérité de ses propres intérêts et à le former à la citoyenneté et aussi à intéresser les citoyens aux intérêts de l'État. La formation du citoyen implique qu'il s'intéresse à l'État, donc à la Constitution, à la législation, aux affaires publiques. Pour cela l'opinion publique doit être informée et formée. Les Chambres doivent se trouver en contact avec l'opinion publique à travers la publicité des débats et des délibérations des assemblées, puisqu'elles sont un moyen privilégié de former le citoyen et par conséquent l'opinion publique.

La pensée libérale a forgé au siècle dernier la formule de "gouvernement d'opinion" - "government by opinion" - et ce gouvernement d'opinion a été pratiqué dans le cadre de l'État libéral. Adoptés en Angleterre dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, ses mécanismes se sont introduits peu à peu en Europe continentale dans les systèmes des monarchies constitutionnelles pour devenir le droit commun des démocraties libérales.

Comment se caractérise ce gouvernement d'opinion? Le gouvernement d'opinion obéit à la formule gouvernementale qui s'accorde avec les impératifs du libéralisme. Dans un gouvernement d'opinion, les partis sont eux-mêmes des partis d'opinion. L'opinion publique utilisée par ce gouvernement n'est pas faite des exigences propres à telle ou telle catégorie sociale, elle est l'expression de vues communes à la majorité des gouvernés qui se prononcent en tant que foule. La foule n'a pas un rôle d'initiative ou de participation effective comme citoyen, mais de contrôle, de telle manière que le pouvoir dispose d'une large marge de manœuvre par rapport aux gouvernés. C'est aux gouvernants qu'il appartient d'imposer une politique que le peuple est seulement habilité à ratifier ou à rejeter, car la faible cohérence de l'opinion - l'opinion est contradictoire en soi même - joue en faveur des dirigeants. La pression de l'opinion peut être forte à certains

moments, mais l'hétérogénéité de ses motivations la rend instable. Un gouvernement habile peut se concilier l'opinion publique en choisissant, seul, la voie qu'il souhaite suivre et qui soit conforme à ses intérêts.

Le gouvernement d'opinion, inauguré par l'Angleterre est pratiqué aujourd'hui par les démocraties libérales comme instrument politique à travers l'empire des mass media et la montée des conformismes. Le concept dépolitisé de l'opinion publique y est présupposé. La dépolitisation que le système théorique du libéralisme met en œuvre c'est la lutte contre la puissance de l'État. Par exemple, dans la politique intérieure, il fournit une série de méthodes propres à freiner et à contrôler cette puissance de l'État au profit de la liberté individuelle et de la propriété privée. Selon Carl Schmitt, il s'agit de savoir si le principe pur du libéralisme individualiste peut donner naissance à une conception spécifiquement politique. Pour lui, "il faut répondre par la négative". La négation du politique implique un individualisme conséquent qui commande une praxis politique de défiance à l'égard de toutes les puissances politiques et de tous les régimes imaginables. Mais, le libéralisme n'aboutira jamais à une théorie positive de l'État et du politique. C'est vrai qu'il existe une politique libérale, mais sous une forme d'opposition polémique visant les restrictions de la liberté individuelle opérées par l'État, par l'Église ou par d'autres pouvoirs, sous forme de politique commerciale, de politique scolaire et des cultes, ou de la culture<sup>243</sup>.

Le libéralisme élabore un type de pensée éthico-politique qui a pour but la neutralisation de toutes les sphères de la société. Dans le cas de l'opinion publique le concept dépolitisé est remplacé par le concept de l'éthique libérale de la discussion. Comment se caractérise l'éthique libérale de la discussion<sup>244</sup>?

Elle se caractérise, d'abord par le refus de la décision ou l'absence de décision et sa méthode est une discussion sans fin. On peut se représenter la réalisation utopique de l'éthique de la discussion sous l'image de la société humaine transformée en un club gigantesque, où s'exerce la discussion sans contrainte. Le principe de la discussion publique est que la vérité procède du libre

<sup>243</sup> C. -Schmitt. *op.cit.*, p. 114-115.

<sup>244</sup> Pour répondre à cette question nous suivrons J.-F. Kervégan dans son livre "*Hegel, Carl Schmitt*", dans la partie où il traite de "*l'éthique de la discussion*", p. 118-124.

conflit des opinions, et c'est à partir de ce principe que se sont instaurées les bases politiques du parlementarisme : la publicité des débats et l'équilibre des pouvoirs.

La publicité est une des revendications des "Lumières", avant l'apparition des représentations parlementaires. Elle avait pour but de s'opposer à l'absolutisme princier, à son pouvoir discrétionnaire et à la pratique d'une politique du secret. Ainsi, Kant soutient que la publicité est le critère formel de la "juridicité" du droit public et international. Il fait du principe de publicité la solution formelle du problème central de la philosophie pratique: l'articulation entre légalité et moralité. Bref, le principe de publicité conduit à l'idée d'opinion publique et à l'institution du gouvernement d'opinion. "Le principe de publicité est un principe cardinal du libéralisme non seulement parce que 'la lumière du caractère public est la lumière des Lumières', mais aussi parce qu'il fonde une redéfinition du partage du privé et du public"<sup>245</sup>.

L'équilibre des pouvoirs de l'État présuppose un équilibre interne dans le corps législatif lui-même; cet équilibre rend possible la discussion publique, qui a pour support institutionnel le système des partis. Le parlement est le symbole en acte de l'espace public et de l'équilibre entre les trois pouvoirs : le législatif l'exécutif et le judiciaire. Le parlementarisme libéral qui a pour principe la publicité et l'équilibre des pouvoirs, tient comme présupposition commune une éthique de la discussion<sup>246</sup>, qui se régit à travers une procédure institutionnalisée d'argumentations et de discussions, fondée sur des règles publiques et reconnues afin d'arriver à une représentation et une constitution publique de la vérité .

C'est Jürgen Habermas qui donne une formulation actualisée de l'éthique libérale de la discussion dans "l'éthique communicationnelle"<sup>247</sup> . Habermas

---

<sup>245</sup> J.-F. Kervégan. *op.cit.*, p. 122.

<sup>246</sup> Qu'est ce que la discussion proprement dite ? "La discussion signifie un échange d'opinions, dominé par la visée de convaincre l'adversaire d'une vérité et d'une justesse avec des arguments rationnels, ou de se laisser convaincre par la vérité et la justesse (...) A la discussion appartiennent, à titre de prémisses, des convictions communes: la disponibilité à se laisser convaincre, l'indépendance par rapport aux liens partisans, l'impartialité par rapport aux intérêts égoïstes (...) Toutes les institutions spécifiquement parlementaires présupposent ce concept déterminé de discussion". C. Schmitt. *Parlementarisme et démocratie*, p. 101, transcription selon la citation de J.-F. Kervégan. *op. cit.*, p. 123.

<sup>247</sup> "La formulation la plus exacte et la plus élaborée de l'éthique libérale de la discussion pourrait être trouvée chez un penseur qui, s'il a lu très attentivement Carl Schmitt, se présente comme l'adversaire le plus résolu de toute forme de décisionnisme : Jürgen Habermas". Sans doute n'est-il pas exagéré de reconnaître dans son "éthique communicationnelle" le développement

projette une communauté de communication idéale de laquelle serait éliminée toute violence physique ou symbolique dans le cadre d'une "pragmatique transcendantale" du discours pratique et de conditions universelles des normes de dialogue. Il considère que la cause de la dégradation de la légitimité politique et de la désagrégation du consensus éthique que connaît le monde postcapitaliste réside dans un défaut de rationalité communicationnelle.

Différente est la conclusion de Carl Schmitt: "Si la situation du parlementarisme est de nos jours si critique, c'est parce que l'évolution de la démocratie de masse moderne a fait de la discussion publique, avec ses arguments, une formalité vide"<sup>248</sup>. Schmitt ne réduit pas le décisionnisme à une idéologie de la dictature: "Il la perçoit plutôt comme la situation-limite qui permet d'accéder à la vérité du politique. Ce qui est en réalité important dans cette formule, c'est le rejet qu'elle implique des présupposés éthiques du libéralisme. En ce sens le décisionnisme est sans doute moins une politique du refus de la discussion qu'un refus de l'éthique de la discussion"<sup>249</sup>.

Le décisionnisme n'est pas le refus de la discussion, mais la prise de décision publique qui engage le parcours communicatif de l'opinion publique. Il est donc un processus d'information et de reconnaissance, de discussion théorique et pratique, d'apprentissage vers le consensus, et enfin la prise de décision politique en tant que telle.

Le modèle de décision publique basé sur la communication est, d'abord le processus de reconnaissance réciproque; autrement dit, celui qui s'engage dans une communication reconnaît l'autre comme jouissant des mêmes droits et de la même dignité à exprimer son opinion. La reconnaissance libre et réciproque est le moment des échanges des opinions et des informations. L'ouverture de la discussion théorique permet de réfléchir sur les voies et les moyens à dégager à partir des opinions et des intérêts contradictoires afin d'effectuer les objectifs; la discussion pratique est censée aboutir, à partir des besoins, des objectifs et des

---

systématique de ce que Schmitt présentait comme le cœur même du libéralisme". J.-F. Kervégan. *op.cit.*, p. 123.

<sup>248</sup> Carl Schmitt. *Parlementarisme et démocratie*. p. 101. in J.-F. Kervégan. *op.cit.*, p.124.

<sup>249</sup> J.-F. Kervégan. *op.cit.*, p.124 ; cf. B. Bourgeois. *Études Hégéliennes. Raison et décision*. Paris, PUF, 1992.

intérêts en conflit, à une volonté commune sur les buts à poursuivre. Le consensus pratique et le consensus théorique ne peuvent s'obtenir que si l'on est en droit de participer à la décision avec des intérêts et des opinions particuliers opposés les uns aux autres. Mais, ces opinions et intérêts en contradiction s'articulent, d'abord dans un processus d'apprentissage théorique en réduisant les erreurs et les préjugés, en ressaisissant des aspects, des critères et des figures d'argumentation nouveaux, bref, en formant le jugement de l'opinion publique ; et puis par un processus d'apprentissage pratique en se disposant à modifier les intérêts, les attitudes et les normes<sup>250</sup>. Enfin, la prise de décision politique implique l'idée de communication, c'est-à-dire, la médiation entre "la substance - universelle - et la subjectivité - singulière - : la subjectivité ne serait jamais que la manifestation subjective de l'essence substantielle"; et "penser la nécessité substantielle de l'essence comme la liberté subjective du concept" c'est fluidifier celle-là par le processus de la communication de l'opinion publique, qui s'accomplit et s'effectue précisément par "la décision de la liberté créatrice de son Autre", puisque "la raison hégélienne est fondamentalement décision"<sup>251</sup>. Certes, "la raison hégélienne est fondamentalement décision", mais cela présuppose tout le processus qui englobe *le statut théorique et pratique de l'opinion publique*, autrement dit, la conscience du savoir dialectique, le mouvement logique de la contradiction et enfin la médiation politique de la liberté d'opinion comme manifestation du syllogisme de l'idée de communication publique.

---

<sup>250</sup> Otfried Hoffe. *L'État et la justice*. chapitre VI : Stratégies de la justice politique : la décision publique comme processus de communication méthodique. Paris, Vrin, 1988, p. 141 sq.

<sup>251</sup> Bernard Bourgeois. *Études Hégéliennes. Raison et décision*. Paris, PUF, 1992, p. 5.

## CONCLUSION

Tant historiquement que sociologiquement, l'opinion publique a évolué en même temps que changeait l'espace public. Mais, philosophiquement parlant, on constate que l'analyse qu'en a faite Hegel, déjà correcte à son époque, demeure encore aujourd'hui très actuelle et constitue un repère fondamental pour comprendre le phénomène de l'opinion publique. Le *phénomène de la conscience d'opiner* c'est l'expérience de la conscience qui à travers l'esprit subjectif vit l'opposition entre le public et le privé en tant que développement logique contradictoire ; puis, la conscience parcourt ce développement en termes de figures de l'esprit objectif socio-historique de l'opinion, et enfin l'esprit accède au savoir dialectique de l'opinion. A partir de ce savoir de l'opinion, le *mouvement logique de l'opinion publique* rejoint la contradiction en tant qu'autodétermination du contenu de l'opinion publique par l'idée de communication dialectique. Enfin, l'idée dialectique libère l'opinion afin de dégager les médiations politiques pour que l'opinion publique accède à sa vérité comme unité contradictoire, c'est-à-dire à l'unité médiatisée et ainsi devienne une force de changement historique.

La *théorie hégélienne de l'opinion publique* a établi un rapport avec les acquis des nouvelles sciences au niveau de la recherche; elle a en même temps démontré sa spécificité vis-à-vis d'autres théories qui traitent de l'opinion publique. Depuis Hegel les sciences sociales ont développé considérablement les recherches et les analyses tant empiriques que théoriques sur l'opinion publique, tandis que rares ont été les études philosophiques qui se sont consacrées à réfléchir sur le phénomène de l'opinion. Mais déjà, chez Hegel nous trouvons les piliers d'une vraie théorie de l'opinion publique basée sur le principe de la "publicité, le principe de la conscience du sujet libre de la modernité, le principe de la force médiatisante de la contradiction, et le principe logico-politique de l'idée de liberté.

Hegel a, d'abord présenté la phénoménologie de l'opinion comme un processus de l'esprit où la contradiction commande le cheminement de la conscience formelle subjective et son contenu objectif qui réside dans un rapport'

entre le privé et le public. A la trajectoire de l'expérience de la conscience de l'opinion correspondra une objectivation historique ; autrement dit, les moments logiques de la conscience s'amplifient en figures historiques de celle-là<sup>1</sup>. Or, la grande matrice logique où prend naissance tout le mouvement de la conscience pendant son parcours phénoménologique c'est la contradiction entre la conscience privée et la conscience publique qui se manifeste dans la genèse de l'esprit public. Dans ce sens, la conscience englobe les moments plus immédiats du phénomène de l'acte d'opiner, depuis les manifestations psycho-sociologiques des groupes jusqu'aux opinions sociologiques produites par des institutions ou des groupes sociaux et politiques en tant que manifestations de la conscience du sujet libre aboutissant au savoir dialectique de l'opinion.

Ce savoir dialectique se détermine en tant que médiation effective à travers la catégorie logique de la *contradiction* . En effet, la contradiction de l'opinion publique d'après l'analyse que nous en avons faite sursume son état d'immédiateté et cela par le processus dialectique de la contradiction elle-même - le "médiatisé-médiatisant", cf. 2.3.3 - en tant que devenir, négation et développement impatient de la liberté qui questionne l'être déjà donné ; la contradiction de l'opinion garde toujours sa puissance de négation qui pose la différence et l'opposition essentielle ; l'opinion du sujet juge l'objet public et son avis est porteur de contradiction à l'intérieur de toute réalité sociale ou politique. Cette force médiatisante de la contradiction de l'opinion implique que l'impatience des revendications des citoyens fasse partie du processus d'engendrement de la médiation de l'opinion publique. *La théorie hégélienne de l'opinion publique* à travers la contradiction exprime les exigences nouvelles du concept alors que vieillissent les formes ou les figures historiques de l'opinion. Ainsi est-il possible de comprendre que l'évolution et les transformations historiques que la sphère publique bourgeoise a subies du fait des changements opérés dans un cadre de démocratie de masse, ne suppriment pas le principe de publicité. En effet, celui-ci, n'est pas anéanti, puisque l'opinion publique en tant

---

<sup>1</sup> Cf. P.-J. Labarrière. *Structure et mouvement dialectique de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Voir la partie qui traite de l'organisation effective du contenu: ordre historique des figures et ordre logique des sections, p. 231.



que telle gardera toujours sa réserve d'énergie contradictoire pour faire face à toute forme de domestication ou de manipulation quelle qu'elle soit. En fait, aucune contrainte ne peut arrêter indéfiniment le pouvoir de la contradiction de l'opinion immanente à tout processus logico-historique en tant qu'idée de communication dialectique.

L'idée de communication s'effectue donc comme l'idée de liberté, et l'opinion publique trouve dans la détermination politique la "liberté de dire non" et en même temps la forme et les médiations nécessaires pour résoudre sa contradiction immédiate. En effet, "du point de vue de l'idée spéculative, c'est l'auto-détermination de celle-ci, qui, comme l'absolue négativité ou mouvement du concept, juge et se pose comme le négatif de soi-même"<sup>2</sup> et permet de dégager la logique propre de cet immédiat de l'opinion et donc de saisir dans son acte médiatisé la dialectique ou le processus du discours hégélien. Autrement dit, l'être de l'opinion publique n'est pas autre chose que l'advenir de sa propre médiation. C'est en ce sens de "l'absolue négativité" que l'homme en sa liberté d'opiner est capable de dire non à toute réalité historique donnée et d'énoncer un autre jugement sur le monde. La liberté d'opiner a le droit de dire non à ce qui survient historiquement. Elle a le droit et le devoir de questionner et de transformer l'existant par la puissance contradictoire de l'opinion. Elle a le droit de ne pas accepter ce que tentent de lui imposer le réseau informatique ou tout système d'ordre médiatique. La liberté d'opinion est une forme d'activité, non pas inoffensive, mais impatiente, dont l'exercice amène les citoyens à contester et à discuter toutes les formes de cultures, les structures sociales, bref la vie éthique en tant que telle. L'opinion, en partant de ce qui est simplement là dans l'esprit d'un peuple - les opinions informelles : les évidences culturelles, les expériences fondamentales à toute biographie personnelle et les évidences de la culture de masse - déclenche une démarche dont le but est de faire que cet être-là devienne un être consciemment posé au sein de la liberté publique. En disant non à ce qui est d'ordre simplement "historique", l'opinion ouvre le chemin à ce qui est véritablement conceptuel, à ce qui se réalise selon le mouvement des médiations

---

<sup>2</sup> *Encycl*, I, § 238.

politiques et dont la fin est d'effectuer l'opinion publique dans le présent : ce qui prépare l'avenir.

Enfin, cette thèse consacrée à traiter de *la théorie hégélienne de l'opinion publique* permet, pensons-nous, d'ouvrir plusieurs chantiers de réflexion qui se situent aussi bien à l'intérieur du champ philosophique, que dans les approches de la philosophie et les sciences sociales. Ainsi, l'élaboration d'une philosophie du langage hégélien<sup>3</sup>, et par conséquent son rapport avec la philosophie du langage analytique ; la mise en action et l'insertion du principe de la contradiction hégélienne dans un cadre plus ample de la discussion pratique, autrement dit, dans l'horizon de la philosophie de la communication : l'éthique de la discussion, l'éthique du débat éthique lui-même, l'éthique procédurale de la discussion, etc. <sup>4</sup> ; ou encore, le rapport interdisciplinaire entre une philosophie de la communication dialectique et la sociologie de l'information et de la communication.

---

<sup>3</sup> A ce propos, on peut déjà trouver une première ébauche établie par J. Hyppolite dans son livre *Logique et existence*, où, dans la première partie, il analyse justement le problème du langage et de la logique. "[ ... )ce discours que le philosophe fait sur l'être est aussi bien le discours même de l'être à travers le philosophe. Ceci suppose d'abord une explicitation d'une philosophie du langage humain éparse dans les textes de Hegel. Cf. J. Hyppolite. *op. cit.*, Paris, PUF, 1991, p. 5-6.

<sup>4</sup> Cf. Jean-Marc Ferry. *Philosophie de la Communication*. T. I et II. Paris, Cerf, 1994 ; *L'éthique reconstructive*. Paris, Cerf, 1996.

## BIBLIOGRAPHIE

Textes allemands de Hegel (par ordre chronologique):

*Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1988.

*Wissenschaft der Logik*, I et II, Hamburg, Meiner, 1971.

*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 1967.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (éd. de 1827-1830), Hamburg, Meiner, 1969.

### Chapitre 1 - Le phénomène de la conscience d'opiner

a) Ouvrages de Hegel:

HEGEL, G.W.F. *Encyclopedie des Sciences Philosophiques* (trad., B. Bourgeois). t. III / *La philosophie de l'esprit*. Paris, Vrin, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Principes de la Philosophie du Droit* (trad., R. Derathé). Paris, Vrin, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit* (trad., G. Jarczyk et P.-J. Labarrière). Paris, Gallimard, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit* (trad., Jean Hyppolite). t. I et II. Paris, Aubier, 1941.

b) Autres ouvrages et commentaires:

BLOCH, Ernst. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel* (trad., Maurice de Gandillac). Paris, Gallimard, 1977.

D'HONDT, Jacques. *De Hegel à Marx*. Paris, PUF, 1972.

GUIBAL, Francis. *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris, Aubier, 1975.

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

JARCZYK, G. et LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée*

*hégélienne en France*. Paris, Albin Michel, 1996.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1994.

KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de-Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Paris, DDB, 1973.

LABARRIÈRE, P.-J. *Structures et mouvements dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier, 1985.

LEFEBVRE, Jean-Pierre. *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*. Traduction, présentation et vade-mecum. Paris, GF-Flammarion, 1996.

LUKÁCS, Georges. *Le jeune Hegel* (trad., Guy Haarscher et Robert Legros). t. I et II, Paris, Gallimard, 1981.

## Chapitre 2 - Le mouvement logique de l'opinion publique

### a) Ouvrages de Hegel:

HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des Sciences philosophiques* (trad., B. Bourgeois); Trad. I: t. I / *La Science de la Logique*. 1986.

HEGEL, G. W. F. *Logique et Métaphysique* (léna 1804-1805). (trad., D. Souche-Dagues). Paris, Gallimard, 1980.

HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique* (trad., P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), I (*L'Etre*, 1972), II (*La doctrine de l'Essence*, 1976) et III (*Logique subjective ou doctrine du Concept*, 1981). Paris, Aubier.

### b) Autres ouvrages et commentaires:

BIARD, J. et alii. *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*. Paris, Aubier, t. I [1981], t. II [1993], t. III [1987].

BOURGEOIS, B. "*Dialectique et structure dans la Philosophie de Hegel*", in *Hegel et la dialectique*, Revue Internationale Philosophie, n° 139-140, Paris PUF, 1982, p. 163-182.

DOZ, André. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'Ontologie*. Paris, Vrin, 1987.

FLEISCHAMANN, Eugène. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris, Librairie Plon, 1968.

HYPPOLITE, Jean. *Logique et existence*. Paris, PUF, 1991.

JARCZYK, Gwendoline. *Système et Liberté dans la logique de Hegel*. Paris, Aubier, 1980.

LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept*. Paris, Gallimard, 1972.

LÉONARD, André. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*. Vrin/Louvain, Belgique, 1974.

MARCUSE, Herbert. *L'ontologie de Hegel* (trad. G. Raulet et H.A.Baatsch). Paris, Ed. de Minuit, 1972.

NUZZO, Angelica. *La Logica e la Metafisica di Hegel*. Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993.

OPIELA, Stanislas. *Le Réel dans la Logique de Hegel. Développement et auto-détermination*. Paris, Ed. Beauchesne, 1983.

### **Chapitre 3 - La médiation politique de la liberté d'opinion**

#### a) Ouvrages de Hegel :

HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques* (trad., B. Bourgeois), t. III / *La philosophie de l'esprit*. Paris, Vrin, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Principes de la Philosophie du Droit* (trad., R. Derathé). Paris, Vrin, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Écrits Politiques. La Constitution de l'Allemagne. Actes de l'Assemblée des États du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. A propos du "Reformbill" anglais*, (trad., Pierre Quillet et Michel Jacob). Paris, Éd. Champ Libre, 1977.

HEGEL, G.W.F. *La première philosophie de l'esprit*, (trad., Guy Planty-Bonjour). Paris, PUF, 1969.

HEGEL, G.W.F. *La raison dans l'Histoire*. (trad., Kostas Papaioannou). Paris, Ed. 10/18, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. (trad., J. Gibelin). Paris, Vrin, 1987.

b) Autres ouvrages et commentaires:

BOURGEOIS, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris, PUF, 1992.

BOURGEOIS, Bernard. *Études Hégéliennes. Raison et Décision*. Paris, PUF, 1992.

D'HONDT, Jacques. *Hegel philosophe de l'histoire vivante*. Paris, PUF, 1987.

FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris, Gallimard, 1992.

HYPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris, Seuil, 1983.

JARCZYK, G. et LABARRIÈRE, P.-J. *Le syllogisme du pouvoir*. Paris, Aubier, 1989.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*. Paris, PUF, 1992.

KÖNIGSON, Marie-Jeanne. *Hegel. Le droit, la morale et la politique*. Paris, PUF, 1977.

LABARRIÈRE, P.-J. et JARCZYK, G. *Le syllogisme du pouvoir*. Paris, Aubier, 1989.

ROSENFELD, Denis. *Politique et Liberté. Structure logique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Paris, Aubier, 1984.

#### **Ouvrages sur l'opinion publique:**

CHEVALLIER, Jacques et alii. *Public/Privé*. Paris, PUF, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *L'espace public* (trad., Marc B. de Launay). Paris, Payot, 1992.

LAZAR, Judith. *L'opinion publique*. Paris, Ed. Sirey, 1995.

MATTELART, Armant et Michèle. *Histoire des théories de la communication*. Paris, La Découverte, 1995.

MATTELART, Armand. *L'invention de la Communication*. Paris, Ed. la Découverte, 1994.

PADIOLEAU, Jean. *L'opinion publique. Examen critique, nouvelles directions*. Paris, Mouton, 1981.

STOETZEL, Jean. *Théories des opinions*. Paris, PUF, 1943.

TARDE, Gabriel. *L'opinion et la foule*. Paris, PUF, 1989.







