

SUBJECTIVITÉ ET OBJECTIVITÉ DE LA LIBERTÉ HÉGÉLIENNE : UNE QUESTION D'ESSENCE ET DE SENS

ANOUGBA Hermann Kouadio

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

E-mail : anougbak.hermann@gmail.com

Résumé : La liberté comprise comme la subsistance par soi-même, l'autonomie par rapport aux sollicitations extérieures ou l'absence de contraintes, se donne fondamentalement comme l'essence de l'homme. Et pourtant, la vie de l'homme n'a véritablement de sens que parce qu'étant une vie sociale ou une vie avec ses semblables, eux aussi des êtres de liberté. La subjectivité de la liberté des uns ne coïncidant pas toujours avec l'objectivité que leur impose la liberté des autres, il va sans dire que le conflit des libertés est inévitable. Dès lors, s'il est vrai qu'à la participation de l'homme à sa cité terrestre, s'ajoute une exigence nouvelle ; celle de l'irréductible subjectivité de l'homme, alors la question suivante ne semble pas ridicule : la vérité de la liberté n'est-elle pas finalement, en son essence et en son sens, une nécessaire réconciliation entre liberté subjective et liberté objective ?

Mots-clés : essence, liberté, objectivité, réconciliation, sens, subjectivité, Vérité.

Abstract: Freedom understood as subsistence by oneself, autonomy in relation to external solicitations or the absence of constraints, is fundamentally given as the essence of man. And yet, man's life only has real meaning because it is a social life or a life with his fellow men, who are also beings of freedom. Freedom's subjectivity of some still does not coincide with the objectivity imposed on them by the freedom of others, it goes without saying that the conflict of freedoms is inevitable. Therefore, if it is true that in addition to man's participation in his earthly city, there is a new requirement; that of the irreducible subjectivity of man, then the following question does not seem ridiculous: is not the truth of freedom ultimately, in its essence and in its meaning, a necessary reconciliation between freedom subjectivity and freedom objective?

Keywords: essence, freedom, objectivity, reconciliation, meaning, subjectivity, truth.

Introduction

Selon le mot de Hegel (1953, p. 207), « l'ignorant n'est pas libre, car il se heurte à un monde étranger qui est au-dessus et en dehors de lui ». Il est important de saisir, dans la fine pointe de cette pensée du philosophe, qu'être libre pour l'être humain présuppose avant tout, une nécessaire prise de conscience de la liberté comme sa propre essence. De la sorte, la clarté de l'idée subséquente ne semble faire l'ombre d'aucun doute : la liberté de l'homme se donne, en son immédiateté et de manière tout à fait essentielle, comme une liberté subjective.

Cependant, vivre étant de toute nécessité, pour l'humain, vivre avec ses semblables, nous réalisons, sans gros efforts d'analyse, que notre liberté nécessite la reconnaissance des autres. Hegel (1954, p. 23) le sait bien, lui qui affirme que : « je ne suis libre que si je pose en principe la liberté des autres et si je suis reconnu libre par les autres ». Car, comment pourrais-je, dans le cas contraire, prétendre être libre tout seul ? La liberté subjective, pour être effective, ne doit-elle pas, dans un élan de réconciliation, embrasser l'objectivité ? Par ailleurs, la vérité de la liberté de l'homme n'est-elle pas finalement le sens qu'impose à son essence l'obligation de la vie sociale ?

La présente analyse a pour objectif de penser la vérité de la liberté afin de mieux saisir son sens dans l'exister de l'être humain. La vérité d'une chose étant, en un sens hégélien, moins une partie que « le tout » (G. W. F. Hegel, 1941, p. 18) de cette dernière, nous comprenons uniment que ni la subjectivité, ni l'objectivité, ne pourraient chacune à elle seule dire la vérité de la liberté. Dans une telle configuration, ne convient-il pas, là où il y a deux termes, de penser un troisième terme dans lequel se réfléchissent dialectiquement les deux premiers ? Du reste, s'il est juste, comme le souligne Hegel (1970, p. 384), que « la fin à laquelle tend l'esprit en tant qu'il est conscience est de rendre ce sien phénomène identique à son essence, d'élever la certitude qu'il a de lui-même au rang de vérité », alors l'esprit ne serait-il pas, en son effectivité ou en sa réalisation effective, l'universel dans lequel se versent fondamentalement liberté subjective et liberté objective ?

Notre analyse s'articule autour des trois points suivants : *De la subjectivité comme essence de la liberté*, *De l'objectivité comme sens de la liberté*, et *De la vérité de la liberté comme réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité*. Respectivement, il sera question d'abord de penser le

moment subjectif de la liberté comme essence de l'homme. Ensuite nous mettrons en évidence l'obligation de sens qu'impose la vie sociale au moment objectif de cette liberté, avant d'aller, en fin, à la vérité de la liberté ; c'est-à-dire à une liberté qui, débarrassée de son unilatéralité, se donne finalement comme une médaille dont les deux versants sont essentiellement subjectivité et objectivité.

1. De la subjectivité comme essence de la liberté

Le mot subjectivité, en son immédiateté, traduit le caractère de ce qui appartient au sujet, ce qui n'appartient seulement qu'à l'individu. Comme tel, il renvoie au « Moi=Moi (...) l'absolue indifférence » (Hegel, 1970, p. 349). Cette indifférence du Moi à l'égard des autres qu'exprime la subjectivité ne traduit rien d'autre que son désir de liberté, entendu par-là, son désir d'autonomie, son désir de ne subsister que par soi-même et surtout d'agir pleinement sans aucune contrainte extérieure. En un sens hégélien, la liberté, dit l'essence de l'homme en ce sens qu'elle n'est pas posée comme une simple indépendance formelle, mais bien plus comme « l'accomplissement de l'être humain dans toutes ses dimensions » (E. Gaziaux, 2006, p. 101). À en croire les subséquents mots de I. Radrizzani (2006, p. 209), « que l'homme soit libre, c'est ce qu'apprend immédiatement à chacun la conscience de soi propre ». Mais qu'est-ce qui fonde au fond et en raison cette prise de conscience immédiate de soi comme être de liberté chez l'humain ? En d'autres termes, d'où l'homme tient-il sa liberté ?

« L'existence de l'être humain comme être naturel est une position de l'Idée comme liberté » (H. Anougba, 2021, p. 11). Cette position entérine l'idée selon laquelle l'homme a la liberté comme son essence immédiate et subjective ; une essence que réclame son égo sans laisser planer aucune ombre d'ambiguïté. La liberté subjective s'accorde donc parfaitement, à notre sens, au mot de M. Foessel (2011, p. 346) selon lequel « l'homme n'est pas libre là où il croit l'être » parce qu'une telle liberté _une liberté égoïste_ exige fondamentalement et pour elle-même une expression ou une manifestation pure dénuée de toutes formes d'obéissance. De la sorte, la liberté semble consister, en son immédiateté, à n'exprimer seulement que la subjectivité ; elle semble être pour le sujet et seulement en vue du sujet.

Ce caractère égocentrique d'une liberté qui « vise et divise la liberté » (A. Chapelle, 1972, p. 166), fait d'emblée du moment subjectif de la liberté, un moment de potentielle crise avec le concept de *Loi*.

Même si le mot *Loi* est généreux de sens (volonté de Dieu, volonté naturelle, volonté morale, le droit des hommes), retenons, dans le cadre de la présente analyse, le sens que lui donne A. Lalande (1972, pp. 579-580), à savoir « règle générale et impérative (...) régissant du dehors l'activité humaine ». Le fait même que la loi soit imposée à l'homme de l'extérieur compromet son but avoué : celui de libérer l'être humain compris comme être de liberté par nature. Car, comment ce qui est extérieur à soi par son essence pourrait-il, sans le corrompre, libérer véritablement ce qui se tient au fond et au cœur même de la chose ?

Il est clair qu'une loi qui prétend libérer l'homme sans que ce dernier ne manifeste réellement le besoin de se libérer, l'aliène. Elle le prive, en quelque sorte, de la liberté de ne pas vouloir la liberté au nom de la liberté elle-même, mieux, elle le prive du choix de choisir entre deux ou plusieurs alternatives. On pourrait même dire, par extrapolation, qu'une telle loi rend l'homme muet.

Dans le cas où l'on serait tenté de justifier le caractère non-aliénant de la loi par l'argument qu'elle soit issue d'une ou de plusieurs conventions établies d'un commun accord pour le bonheur de tous, la question qu'il conviendrait de poser sera la suivante : tous les hommes, sans exception aucune, peuvent-ils avoir, chacun de manière singulière, son mot à dire dans l'établissement d'une loi ? Une telle entreprise ne révèle-t-elle pas, dans l'effectivité pure de sa réalisation, d'une illusion sans pareille, d'une grotesque chimère ? À la limite, vu l'impossibilité de la réalisation d'un tel projet, l'on se limite aux décisions de la majorité. Toutefois de quelle majorité est-il véritablement question ? Une majorité représentative sans doute. Comme telle, cette majorité, en sa représentativité, ne peut vraisemblablement pas être en mesure de porter objectivement le choix de tous, sans modifications, sans rajouts ou retraites, par conséquent et malgré elle sans une sorte de trahison. Car, à la vérité et en toute bonne logique, une décision prise fondamentalement pour moi sans moi porte fatalement, à tort ou à raison, la marque d'une décision prise contre moi.

Aussi, selon les mots bien choisis d'A. K. Dibi (2018, p. 123), « la subjectivité renvoie au mouvement de se poser soi-même ». Mais se poser soi-même, n'est-ce pas, d'une manière ou d'une autre, réclamer un chez soi ? Une chose reste cependant sûre, « réclamer un chez soi vient dire l'acte volontaire de se couper des autres, de s'isoler du monde extérieur pour trouver son propre centre » (H. Anougba, 2019, p. 61). L'idée suivante semble donc légitime : l'essence de la liberté en son immédiateté ne peut se dire que dans la subjectivité, qui plus est, une

subjectivité sans limite, même pas celle de se limiter soi-même. Une telle liberté ne flirte-t-elle pas, pour ainsi dire, avec l'idée de l'infini au sens hégélien du terme ?

Il est important de souligner, pour plus de compréhension à ce niveau de notre analyse, que l'opposition généralement admise entre l'infini et le fini est, pour le moins qu'on puisse dire, fautive. En effet, opposer de manière radicale l'infini au fini revient à finitiser l'infini qui, à la base, se veut comme le sans limite. On comprend alors que le fini ne peut exister que parce qu'il participe de l'infini. Ce que l'on nomme finalement finitude n'est donc rien d'autre que le pressentiment de l'infini par le fini pensant. La conséquence logique d'une telle proposition est que « c'est à partir de la finitude de l'homme qu'il convient de penser Dieu ou l'Absolu et non l'inverse » (H. Anougba, 2021, p. 62).

En outre, la liberté subjective ne peut s'inscrire que dans le cœur de l'homme ou du fini pensant, mieux, elle constitue son essence. C'est dire que l'homme se veut par nature un être de liberté. Il voudrait sûrement être à l'extérieur de lui ce qu'il est à l'intérieur de lui-même. Pour Hegel, la connaissance même n'est rien d'autre que la quête de la liberté par le sujet pensant. Il ne manque pas de le souligner à juste titre dans *Esthétique* en ces termes : « la science apparaît comme un connaître subjectif dont la liberté est le but, et qui est lui-même la vie qui lui permet de la produire pour lui-même » (Hegel, 1953, p. 500). En un mot, la liberté en tant que but de la science n'est à rechercher nulle part si ce n'est dans la subjectivité.

Aussi, la subjectivité se donne comme essence de la liberté en ce sens qu'au fond et souvent de manière tout à fait inconsciente, tout sujet ne voudrait vivre que selon sa propre loi. Pour rappel, même si le mot *loi* est générique de sens (règles impératives, volonté de Dieu, volonté naturelle, volonté morale...), nous retenons, dans le cadre de la présente analyse, le plus usuel ; la loi entendue comme « règle générale et impérative (...) régissant du dehors l'activité humaine » (A. Lalande, 1972, pp. 579-580). En effet, le fait même pour la loi d'être un impératif venu de l'extérieur vers l'homme le fait passer, dans son immédiateté, pour une aliénation de la liberté de ce dernier. On comprend ainsi avec M. Foessel (2011, p. 346) que « l'homme n'est pas libre tant qu'il est soumis à la loi de l'autre ». Être libre, comme ne manque de souligner Hegel (1987, p. 24), « c'est être chez soi, vivre selon la loi que l'on se donne soi-même ». Pour tout dire, c'est dans la

subjectivité de sa propre loi que l'homme est à mesure d'exprimer, en son essence ou en son être le plus passé mais jamais dépassé, sa liberté.

La subjectivité dit l'essence de la liberté, en ce sens que je ne puis me sentir libre que seulement là où j'obéis à ma propre loi. De la sorte, une décision censée être prise pour mon bonheur sans mon approbation se révèle forcément comme une décision prise contre moi. À la réalité, qui de mieux indiqué que moi-même peut savoir ce qui ferait mon bonheur ? Ne convient-il pas, dans une logique éclatante, de donner pleinement raison à M. Boss (2014, p. 97) lorsqu'il affirme que « le principe unique de la moralité consiste dans l'indépendance, à l'égard de toute matière de la loi » ? On pourrait alors dire ceci : être libre, c'est n'avoir affaire à aucune loi que celle de soi-même.

La liberté se veut donc, de toute évidence, subjective en son essence immédiate, et ce détail est loin d'échapper à l'œil de Hegel. Le philosophe allemand décèle, en effet, en l'homme cette tendance à ne se sentir libre que chez soi en ne vivant que « selon la loi que l'on se donne soi-même » (Hegel, 1987, p. 24). L'homme, à l'immédiateté de sa subjectivité, ne désire vivre que selon sa propre loi certes, mais la difficulté liée à la réalisation d'un tel égoïsme ne se pose-t-elle pas d'elle-même ? Tous les hommes peuvent-ils avoir toujours les mêmes désirs ? Par ailleurs, si tant est que l'homme ne peut véritablement vivre qu'avec ses semblables, le fait pour chacun de n'attacher d'importance qu'à lui-même ou à sa propre loi, n'induit-il pas subrepticement l'idée d'un conflit imminent entre les individus ?

2. De l'objectivité comme sens de la liberté

N'est-ce pas donner sens à l'être-au-monde de l'homme que de s'interroger sur le sens de la liberté, si tant est que la pensée nous permet de marcher droit dans la tempête même de l'existence ? Une chose est sûre, « dès que je m'engage à penser, je m'arrache à la finitude comme fixé pour m'insérer dans un procès dépassant ma propre subjectivité : j'affirme moi-même que l'Absolu est mon but, je veux quitter la sphère des choses finies, pour aller à la source ultime à partir de laquelle tout s'éclaire » (A. K. Dibi, 1987, p. 31). En clair, penser l'existence de l'homme, revient à penser son essence en tant que perpétuelle quête de la liberté.

En son immédiateté, la liberté se donne certes comme une subjectivité, toutefois l'évidence que l'homme ne pourrait vivre, ou mieux survivre tout seul, nous invite de manière pressante à considérer

cette immédiateté moins comme une fixité que comme une médiation en vue d'un moment supérieur qui restaure toutes les libertés individuelles en un tout organique.

Il est, dès lors, important de noter que l'objectivité évoque la qualité de ce qui est objectif, la qualité de ce qui est jeté hors de soi ou de ce qui est opposé au sujet. En un mot, l'objectivité renvoie à l'objet comme ob-jet. De son étymologie latine *Objectum*, c'est-à-dire ce qui est placé devant, l'objet, quant à lui, ramène à ce qui affecte les sens ; ce qui est donné par expérience. Pour Hegel, l'objet ne s'épuise pas seulement comme un simple étant affectant les sens d'un sujet ou d'une chose existante, mais se donne aussi comme un être subsistant-par-soi, concret et complet en lui-même. Justement « cette complétude est la totalité du concept » (Hegel, 1970, p. 431). On peut donc dire avec le philosophe allemand que l'objet n'est objet que parce qu'étant sujet d'un autre objet en face duquel il devient justement lui-même objet. Un tel argument comble, pour le moins qu'on puisse dire, le hiatus généralement pensé à tort entre le sujet et l'objet.

Le subjectif ne peut donc pas rester indéfiniment au moment de son immédiateté. Il lui faut, pour se conquérir en sa vérité substantielle, fluer dialectiquement vers son moment objectif. De la sorte, cloîtrée dans la raideur de la subjectivité, la liberté ne saurait, en aucun cas, rendre pleinement compte de la vérité de son concept en tant que tout. À regarder d'un œil pénétrant, l'objet n'est-il pas finalement le phénomène du sujet ?

Notons, en vue de suite, que la phénoménologie est un courant philosophique qui étudie les phénomènes, les expériences vécues et les contenus de conscience. Pour E. Husserl, considéré à bon droit comme fondateur de ce courant, il existe une corrélation originaire entre le sujet et le monde (entendu par-là l'objet). À travers cette corrélation, la dualité entre le sujet et l'objet est surmontée. La phénoménologie husserlienne est donc un processus de constitution par lequel, au fond, le monde n'est plus considéré comme un objet placé devant nous, mais comme une réalité qui apparaît à partir d'un processus de conscience. En réalité, il n'y a pas de conscience sans un objet qui lui soit associé, et il n'y a pas non plus d'objet sans une conscience qui le fasse apparaître, en un sens husserlien. Dès lors, Husserl fait « une représentation précise de la structure la plus générale de cette conscience » (E. Husserl, 1950, p. 8). On pourrait dire qu'il vise un au-delà de la raison, mais au travers de la raison ; c'est ce qu'il convient de nommer "traversée de la rationalité". Le moment de la division est un

moment absolument nécessaire qui permet une intégration plus importante. Sauf que, à chacune des étapes de ce processus, il y a une modalité différente de la raison : la raison naturelle, la raison transcendante, et la raison intellectuelle.

Chez Hegel, la phénoménologie est une sorte de quête du concret que l'on cherche à retrouver en philosophie. Ce qu'il appelle concret, comme le souligne J. Hyppolite, dès les premières lignes des avertissements de *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel (1941, p. 7), ce « n'est pas le sentiment ou l'intuition du concret opposés à la pensée discursive ; il est le résultat d'une élaboration, d'une reconquête réflexive d'un contenu que la conscience sensible, qui se croit si riche et si pleine, laisse en fait toujours échapper ». La phénoménologie selon sa conception des choses, est donc la science de l'expérience de la conscience, en tant qu'elle décrit l'évolution dialectique de la conscience par le jeu des négations successives au cours de l'histoire. Dans sa phénoménologie, Hegel ne fait que nous représenter l'histoire de sa prise de conscience de la philosophie et de l'esprit de son temps. Il pense la phénoménologie comme ce qui pousse la conscience à se cultiver au savoir philosophique ; c'est une sorte de roman de la culture à travers lequel la conscience naturelle se pousse vers l'avant pour aller vers sa vérité. Conscience, conscience de soi, raison, esprit, religion, et savoir absolu, sont donc les moments à travers lesquels l'esprit se pousse vers sa vérité.

De fait, l'homme ne peut prétendre à la liberté tout seul, en sa pure singularité ou de manière individuelle. Il va alors de soi que la liberté subjective, pour être effective, doit nécessairement embrasser l'objectivité, dans la mesure où « je ne suis libre que si je pose en principe la liberté des autres et si je suis reconnu libre par les autres » (Hegel, 1954, p. 23). Ceci est donc clair : ma liberté subjective ne doit pas empiéter comme pour les émietter la liberté des autres. Nul ne peut donc être libre à l'écart fixe des autres, pas même le plus fort, car de toute évidence, à la haine du grand nombre, aucune puissance ne peut résister.

La liberté a pour essence de dire le tout, le Un ou l'universel de toutes les particularités. Et au fond, « la liberté réelle suppose beaucoup de gens libres ; ce n'est que parmi un certain nombre d'homme qu'on trouve une liberté réelle » (Hegel, 1970, p. 431). Toutefois, pareille idée ne remet-elle pas, de manière fondamentale, en cause la possibilité de la liberté de tous les hommes ? Les expressions

“beaucoup de gens” et “certains nombre d’homme” sont-elles anodines ? Que révèlent-elles au juste ?

Chez Hegel, la liberté de l’homme présuppose, non seulement une prise de conscience de soi, mais aussi et surtout un travail perpétuel de se libérer soi-même. La liberté nous invite donc, en un sens purement hégélien, à nous réaliser nous-mêmes à travers notre agir et à travers nos représentations. L’idée même de liberté implique, pour ainsi dire et en toute bonne logique, une action consistant à cheminer sans cesse sur les sentiers de la liberté. Par conséquent, sans action, sans mouvement de libération de soi, il est impossible de parler de liberté.

En outre, on ne peut pas parler de libération sans affirmer que ce qui est libéré ne soit d’emblée libre, et que la libération comme accomplissement de la liberté ne doive jamais traiter comme un être non-libre celui qu’elle veut libérer. Il n’y a pas de liberté qui ne s’affirme elle-même et il n’y a pas de liberté accomplie sans qu’elle ne s’affirme elle-même, sans qu’elle ne se libère d’elle-même comme simple liberté pour s’affirmer comme liberté réelle. Il ne peut donc pas avoir de libération sans liberté et de liberté sans libération. L’argument subséquent n’admet donc pas l’ombre d’un doute : l’être humain est à traiter toujours comme d’emblée libre et en même temps cet être libre doit toujours être libéré. Cela sous-entend que prétendre être libre tout seul, reviendrait, d’une certaine manière, à s’engager à la recherche de ce qui ne peut être trouvé. Pour tout dire, vouloir être libre tout seul, c’est s’entêter à voler désespérément vers la liberté avec "du plomb dans les ailes".

« Le vrai est le tout » nous dit Hegel (1941, p. 18). Si donc, nous avons pour ambition de penser la vérité de la liberté de l’être humain, il nous faut de toute nécessité dépasser le moment de l’objectivité, lui-même négation de la subjectivité pour arriver à un moment qui réconcilie tous les moments de médiation. En effet, parce que « l’immédiateté de son unité vient dire l’indifférence de l’objet à l’égard de sa propre différence » (H. Anougba, 2021, p. 160), le moment de l’objectivité de la liberté se veut moins comme une immédiateté que comme une médiation. L’objet est pour cela un tout différencié en lui-même, un tout de plusieurs éléments différents. Qui plus est, en tant qu’immédiateté médiatisée, l’objet est essentiellement indifférent à sa différence immanente.

Cette indifférence à l’égard de sa propre différence conduit Hegel (1970, p. 435) à considérer l’objet comme « une décomposition

en des termes différents dont chacun est lui-même la totalité ». En tant que décomposition, en tant qu'essentielle dissolution, l'objet doit aller aux gouffres pour révéler ce qui la porte sans cesse et sans quoi il ne serait pas ce qu'il est : l'esprit, entendu comme réflexion de la subjectivité et de l'objectivité.

Le moment de l'objectivité vient dire que la liberté subjective du sujet doit trouver le moyen de s'accorder avec les libertés objectives des autres pour être effective. Le problème immédiat auquel l'on est confronté dans un tel cas est que nos intérêts n'étant pas toujours les mêmes, le conflit des libertés devient chose inévitable.

3. De la vérité de la liberté comme réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité

Il convient de retenir, à ce niveau de notre analyse et en vue de suite, l'idée essentielle suivante : si la subjectivité dit l'essence de la liberté en son immédiateté, l'objectivité, quant à elle, se donne comme son sens ou médiation de cette immédiateté. Ainsi donc, toute liberté se donne essentiellement et en sa manifestation comme intérieur s'extériorisant ou comme objectivité procédant nécessairement de la subjectivité. Justement, selon Hegel (1970, p. 446), « la vérité consiste en ce que l'objectivité correspond au concept » ou à l'autre de l'objectivité.

L'être humain est fondamentalement animé par un besoin dont il a du mal à se défaire : celui d'exprimer sa subjectivité. Il se veut lui-même, il veut être son propre objet. Il veut être à l'extérieur de lui-même, ce qu'il est à l'intérieur de lui-même. Il veut être dans l'objectivité, ce qu'il est en sa subjectivité. Alors, il façonne le monde pour y inscrire les demandes de la liberté.

Parce qu'Hegel s'inscrit « dans la perspective de résoudre certains problèmes laissés ouvert par le kantisme » (C. Collobert, 2012, p. 405), ouvrir une lucarne, à ce niveau de notre analyse, sur le sujet kantien ne semble pas du tout anodin. En effet, ni sceptique, ni dogmatique, l'entreprise kantienne met la raison humaine face à ses contradictions pour mieux identifier ce qu'en constituent l'humanité, à savoir la liberté.

Il est important de noter en vue de suite que Kant a le mérite d'avoir désenchanté la philosophie ancienne (celle avant lui) vermoulue et de lui avoir débarrassé de ses arguties dogmatiques en convoquant la raison humaine à son propre tribunal. Le verdict à la sortie de ce

procès de la raison est sans ambages : c'est dans sa propre raison que le sujet pensant puise « les principes de la science et de sa conduite » (E. Kant, 1983, p. 11). C'est dire, d'une certaine manière, qu'avec la révolution kantienne, le sujet devient le centre de tout.

Pour Kant (M. Foessel, 2011, p. 346), « ce n'est (...) pas lorsque nous croyons être libres que nous le sommes vraiment ». La liberté humaine étant conditionnée par les lois de sa nature intrinsèque, l'être humain ne peut prétendre à la liberté lorsqu'il opère un choix. En réalité, sa capacité à privilégier tel ou tel désir serait plutôt le signe de notre soumission. Qui plus est, rien ne garantit que ce désir ne soit pas la voix de l'autre en lui, car « c'est bien souvent la société qui parle à travers les objets que nous imaginons avoir élus » (Ibidem). La liberté kantienne est donc essentiellement une liberté de la volonté dont la réalité objective est en soi douteuse.

Selon M. Foessel (2011, p. 341), s'il est vrai que « les philosophes [...] sont victimes de leur succès », il est alors clair que « Kant en est un bon exemple » (Ibidem). En effet, il faut dire que sa philosophie critique « n'a plus, aujourd'hui, la force qu'elle possédait hier » (Idem, p. 343). Tous les grands postkantien (Fichte, Schelling et Hegel) « reprochent à Kant le diktat d'une essentielle limitation de nos connaissances » (P. Grosos, 1999, p. 37). Ces reproches ont eu pour effet de jeter un anathème sur ce "formalisme" kantien, produit par une subjectivité omnipotente, solitaire et désincarnée.

En faisant du sujet-pensant le centre de toutes choses, Kant élargit l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité « de telle sorte que le tout de l'expérience [...] tombe dans la subjectivité » (Hegel, 1970, p. 302). De la sorte, l'expérience devient le subjectif qui n'est justement rien d'autre que singularité. En un sens hégélien, Kant a tort de limiter la raison dans son processus de connaissance, car la raison est « ce par quoi et en quoi toute réalité effective à son être et sa consistance, elle est puissante et infinie » (Hegel, 2011, p. 34). Dans un tel cas, la question qu'il convient de se poser est la suivante : en tant que puissance infinie et essence de toute vérité (selon la manière de voir de Hegel), comment la raison pourrait-elle être limitée ? La vérité de la raison en tant que présence du divin en l'homme, ne transcende-t-elle pas toute limite ?

Chez Hegel, la vérité d'une chose ou ce qu'il convient d'appeler le vrai, est essentiellement unité du mouvement et du repos. Le vrai est donc la substance infiniment en travail de soi, faisant de son immédiateté une médiation et de sa médiation une immédiateté. En un

mot, « le vrai est le tout » (Hegel, 1914, p. 18). La totalité, parce qu'elle aboutit à une totalité qui (parce qu'elle est vivante) se réfléchit nécessairement (parce qu'étant la totalité non pas en autre chose mais en elle-même), devient présence à soi. Or, présence à soi et identité avec soi ne disent rien d'autre que la liberté.

La vérité de la liberté ne peut donc pas se réduire à la fixité d'une sclérose confinée à la seule subjectivité, au risque de soutenir une certaine vanité dominatrice de l'homme qu'exercerait, sans partage, son Moi sur le monde, à l'image d'Icare ou d'un être ivre de maîtrise. Mais si la liberté subjective se condamne elle-même à l'égo-mégalomanie en se limitant à la raideur de son immédiateté, force est de constater qu'une objectivité oublieuse de sa part de subjectivité ne saurait, à son tour, dire la vérité de la liberté.

« Sujet et objet sont inséparables et égaux dans l'Un ; l'Un n'est pas sans eux, ils ne sont pas sans lui. Ils forment un tout » (I. Thomas-Fogiel, 2005, p. 68). De fait et de manière essentielle, cette relation de la subjectivité et de l'objectivité dans laquelle « le rapport de l'homme au monde est toujours pensée comme rapport d'un sujet à ses objets » (J. Vioulac, 2015, p. 498) doit être pensée à l'aune d'une nécessaire réconciliation qui supprime en conservant par le même acte, tous les moments de médiations de la liberté, les convertissant ainsi en un tout organique.

Prises de manière isolée chacune à l'égard de l'autre, la subjectivité et l'objectivité sont des moments finis. Justement, selon G. Marmasse (2015, p. 80), « la finitude correspond à l'absence de réconciliation avec l'autre, elle se traduit par une altération qui n'est adéquate ni à l'un ni à l'autre ». Qui plus est, « quand une chose est finie, elle subit ses modifications au lieu de les produire elle-même » (Ibidem). De la sorte, la chose en question devient, pour le moins qu'on puisse dire, tributaire « des circonstances extérieures et par conséquent vulnérable, au lieu d'être le sujet actif de ses changements et de grandir par elle-même son intégrité » (Ibidem). Elle devient une chose non-subsistante par soi.

On comprend alors que la vérité de la liberté doit se dire dans la réconciliation du sujet et de l'objet. Mais une telle réconciliation ne révèle-t-elle pas, au fond, que la liberté que requiert la vie sociale se donne finalement comme une liberté conditionnée telle que l'idée d'État chez Hegel ?

Selon Hegel (1940, p. 20), « il faut qu'on reconnaisse que l'idée de la liberté n'est vraiment que dans la réalité de l'État ». En tant

qu'union du principe de la famille et de celui de la société civile, l'État se donne essentiellement comme réalité en acte de l'Idée. Penser l'État, en un sens hégélien, revient donc à penser subjectivité et objectivité de la liberté en un tout organique, en tant qu'« universel auprès de et pour lui-même » (Hegel, 1970, p. 453). On peut donc dire, sans risque de se tromper, avec le philosophe allemand, que l'État est l'organisme dans lequel la liberté trouve son but final. S'il en vient à penser l'État comme « la réalité en acte de la liberté concrète » (Hegel, 1940, p. 277), c'est justement parce qu'avec l'État sont dépassés les buts grossiers, les désirs immédiats, pour une visée de la volonté générale où vient se dire une autonomie authentique.

Mais il est primordial de souligner que l'État n'est gage de liberté pour le sujet ou pour l'être humain, que seulement si ce dernier se reconnaît dans les lois qui le régissent. Hegel (1940, pp. 279-280) ne manque pas de souligner que « l'individu dans l'accomplissement de son devoir doit trouver en même temps son compte, son intérêt personnel ou sa satisfaction et, de sa situation dans l'État ». La réalisation de la liberté de l'être humain, loin de se limiter simplement qu'à l'existence de l'État, devient donc fonction de l'organisation de ce dernier. Car, « dans un État organisé d'une façon vraiment rationnelle, toutes les lois et toutes les institutions ne sont qu'une réalisation de la liberté, conformément à ses modalités essentielles » (Hegel, 1953, p. 207). Pour tout dire, l'authentique but rationnel en soi et pour soi de la liberté n'est rien d'autre que l'État.

Conclusion

Ce qu'il est indiqué de retenir au terme de notre analyse, c'est qu'il n'est pas juste de penser tout donner à la liberté subjective en la privant de toute limite possible, car le faisant, nous lui privons, en réalité, le pouvoir de se limiter elle-même. La capacité de la liberté subjective à se limiter dans l'objectivité de la vie sociale est justement la preuve de son "ilimitabilité" ; "ilimitabilité" qui n'a d'essence et de sens que dans ce que Hegel nomme à bon droit État.

Loin donc d'annihiler la liberté subjective (entendu par-là l'essence immédiate) de l'être humain, l'État, organisé de façon tout à fait rationnelle, lui donne sens dans le réel de l'exister. Selon le mot de Hegel (1953, p. 207), la subjectivité ou la raison individuelle ne trouve dans les institutions de l'État « que la réalisation de sa propre essence et, quand elle obéit à ces lois, loin de se commettre avec rien qui lui soit

étranger, elle ne s'incline que devant son bien propre ». Pour ceux qui en douteraient, la question suivante ne semble pas ridicule : qu'aurait été la vie de l'homme sans l'existence de l'État ?

Références bibliographiques

- ANOUGBA K. Hermann, « La dialectique hégélienne de l'identité : une mélodie de réconciliation », in *Le Korè, Revue ivoirienne de Philosophie et de Culture*, Numéro 55-2019, Éditions Universitaires de Côte d'Ivoire (EDUCI). 2019, pp. 60-71
- ANOUGBA K. Hermann, 2021, *Le procès de l'être hégélien : une identité fondamentale de liberté*, Thèse de Doctorat unique de Philosophie, Université Félix Houphouët-Boigny, Sciences de l'Homme et de la Société, Département de Philosophie.
- BOSS Marc, 2014, *Au commencement la liberté, la religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*, Genève, Labor et Fides.
- CHAPELLE Albert, 1967, *Hegel et la religion*, Paris, éditions Universitaires.
- COLLOBERT Catherine, « Bulletin de philosophie ancienne », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2012/3 (numéro 75), pages 403 à 454
<https://doi.org/10.3917/rmm.123.0403>, consulté le 14 mars 2017, 10:21.
- DIBI Augustin Kouadio, 2018, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, NEB.
- DIBI Kouadio Augustin, 1987, *L'homme selon Hegel*, Thèse de Doctorat d'État de Philosophie, Université de Poitiers, Faculté des Sciences Humaines, Département de Philosophie.
- FOESSEL Michael, « Kant ou les vertus de l'autonomie », S.E.R./in *études*, 2011/3 Tome 414/pages 341 à 351,
<https://doi.org/10.3917/etu.4143.0341>
Consulté le 05 octobre 2020, 10 :39.
- GARAUDY Roger, 1966, *Pour connaître la pensée de Hegel*, Paris, Bordas.
- GAZIAUX Éric, « L'émergence de la liberté dans les œuvres de jeunesse de Hegel, présentation, et ouverture éthique », in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2006/4 (numéro 242), p. 71-106,
<https://doi.org/10.3917/rtm.242.0071>, consulté le 31 octobre 2017, 12:36.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1970, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I La science de la logique*, Bernard Bourgeois, Paris, VIN.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1970, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1953, *Esthétique*, Claude Khodoss, Paris, PUF.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, Tome 1, Jean Hyppolite, Paris, Mouton.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1987, *La raison dans l'histoire*, Jean-Paul Frick, Paris, Hatier.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1954, *Leçons sur l'histoire de la philosophie 2*, J. Gibelin, Paris, Gallimard.
- HUSSERL Edmund, 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paul Ricœur, Paris, Nrf.
- RADRIZZANI Ives, « Le concours de la révélation intérieure et de la révélation extérieure chez le premier Fichte, ou le christianisme comme béquille au théisme de la *Doctrine de la science* », Centre Sèvres/in *Archives de philosophie*, 2006/2 Tome 69/pages 203 à 216, <https://doi.org/10.3917/aphi.692.0203>, consulté le 05 octobre 2020, 09:26.
- LALANDE André, 1972, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.