
LE VISAGE MODERNE DE LA LIBERTÉ AU TRIBUNAL DU CONCEPT HÉGÉLIEN DE *SECONDE NATURE*

NIAMIEN Kouakou Hervé

Université Peleforo Gon Coulibaly / Côte d'Ivoire

E-mail : herveniamien@upgc.edu.ci

Soumission : 29/10/2025

Acceptation : 11/12/2025

Résumé : La Modernité, depuis les Lumières, déploie une liberté qui se refuse toute référence à un monde ailleurs ou, ce qui signifie la même chose, un ailleurs monde. La conscience qui s'y manifeste s'objective dans un monde *visible* qui se veut le fruit de sa liberté. C'est, en effet, dans la matérialité technoscientifique que celle-ci, aujourd'hui, trouve sa formulation la plus aboutie, circonscrivant, malheureusement, une société d'intérêts privés qui, de notre point de vue, attire et suscite l'attention de celui qui sait s'inquiéter des valeurs universelles de l'humanité. À travers son concept de *seconde nature*, Hegel, philosophe de la Modernité, fut l'un des penseurs à se soucier justement de cette objectivation inefficace de la liberté moderne. En mettant nos pas, à travers cet article, dans ceux de cet idéaliste, nous envisageons une critique dialectique de ladite liberté, dont la diction effective ne peut s'effectuer que dans l'éthicité, à la cime de laquelle se trouve l'État, mais un État dans lequel l'individu est moins subjectif qu'objectif.

Mots-clés : Esprit, Hegel, modernité, seconde nature, technoscience.

Abstract : Modernity, since the Enlightenment, unfolds a freedom that refuses any reference to a world elsewhere, or, which amounts to the same thing an elsewhere world. The consciousness that manifests itself there objectifies itself in a visible world that seeks to be the fruit of its freedom. It is, indeed, in technoscientific materiality that this finds its most accomplished expression today, unfortunately delimiting a society of private interests which, from our point of view, draw and arouses the attention of those who know how to be concerned with the universal values of humanity. Through his concept of second nature, Hegel, a philosopher of Modernity, was one of the thinkers to concern himself precisely with this ineffective objectification of modern freedom. By following in the footsteps of this idealist through this article, we consider a dialectical critique of said freedom, whose actual

expression can only occur within ethical life, at the pinnacle of which stands the State, but a State in which the individual is less subjective than objective.

Keywords : Spirit, Hegel, Modernity, Second nature, Technoscience

Introduction

De toutes les époques qui jalonnent l'histoire de l'humanité, la Modernité, pour la simple raison que son contenu opère un changement radical de paradigme, semble la plus marquante. Cette période – qui trouve sa continuité dans la Contemporanéité –, déterminée par la volonté manifeste de l'homme de s'affirmer et de se réinventer, priorise la liberté que celui-ci *pose* désormais par lui-même. Poser librement son soi par soi-même de sorte à *produire* un monde : voilà ce en quoi se décline l'être profond du monde moderne

Dans la philosophie hégélienne, cette volonté libre de produire un monde, au sens allemand de *Erzeugen*, est le propre de l'esprit. *Produire-un-monde* suppose donc, chez Hegel, une *disposition-d'esprit-libre*. Mieux, c'est l'esprit qui *veut* être à l'extérieur de lui ce qu'il est dans son intérieur. Il veut ainsi quitter son abstraction indéterminée pour *s'objectiver*, c'est-à-dire se donner un contenu qu'il pose lui-même au-delà de sa subjectivité. Ce monde-là, ce monde produit par l'esprit est, selon l'hégélianisme, l'œuvre de sa *seconde nature*, en tant que négation de son être subjectif et déploiement de sa nature objectivante. Par ailleurs, dans son objectivation, l'esprit est, en son effectivité même, *éthicité* ou, ce qui revient au même, élévation de soi vers l'universel ; lequel universel, loin d'être poreux, est porteur de valeurs éthiques. En l'homme, l'esprit est un singulier-universel qui trouve l'objectivité de son être dans l'éthicité.

Malheureusement, le monde moderne, même s'il a le mérite d'être producteur, ne saurait manifester une liberté qui corresponde à une vie éthique telle que le veut *l'esprit objectif* hégélien. Car la liberté qu'il déploie n'est qu'à un stade où l'homme est producteur d'un monde qui trouve son effectivité dans une singularité matérielle qu'il dépose concrètement dans la technoscience, et dont on connaît, aujourd'hui, les énormes dérives qu'elle fait subir à l'humanité. Cette inquiétude d'ordre philosophique suscite en nous le problème suivant : les exigences éthiques de l'esprit objectif hégélien mettent-elles en cause la liberté moderne ? En fait, l'hypothèse qui anime cette problématique

est relative à l'idée que, la Modernité, au regard de sa phénoménologie, manifesterait une autonomie, en son contenu, trop subjective. N'est-ce pas ce qui justifierait le caractère exagérément intéressé des relations, sous nos cieux, entre individus et entre États (géopolitique) ? Ainsi, en soutenant la thèse selon laquelle, le monde moderne, dont les sillons de développement sont tracés par la technoscience, doit mettre en relief des valeurs communautaires, au sens hégélien du terme, ce travail, à travers une approche exclusivement, dialectique, vise à porter une critique objective sur la rationalité hyper instrumentale dudit monde. Cela permettra de susciter, dans la conscience de chaque individu, le souci d'être porteur de valeurs éthiques dignes de l'humain. Pour ce faire, l'examen de ce problème s'articule autour de deux moments : le premier, à partir de l'idée de *première nature* des contractualistes modernes, consiste en une clarification du concept hégélien de *seconde nature*. Le second, quant à lui, partant de cette clarification conceptuelle, analysera le visage contemporain de la liberté dont les balafres, trop visibles, convainquent le philosophe de l'urgence qu'il a à panser la chose.

1. Du concept hégélien de *seconde nature*

1.1. La théorie du Contrat social comme berceau philosophique de l'idée de *première nature*

L'une des plus grandes questions primaires sur l'homme à laquelle se sont intéressés les grands philosophes est celle qui est liée à sa nature, car à cette question spécifique est adossée toute la structure cognitive de la société politique. Quelle est la nature de l'homme ? Est-elle sociale ou individualiste ? Parmi les nombreuses doctrines philosophiques à s'être destinées à répondre à ce problème, le *contractualisme*, en son versant moderne, est celle qui a reçu plus d'audience à cause de sa fameuse théorie de *l'état de nature*. D'ailleurs, ce n'est pas de manière fortuite que nous traitons ainsi cette théorie : tous les philosophes modernes du contrat social, à l'exception de Thomas Hobbes sont unanimes sur le fait que, cet état est une réalité qui pourrait être présentée « (...) comme le produit d'une abstraction, ou plutôt d'une soustraction, en somme comme le résultat d'une expérience mentale » (P. Pasquale. 1994. P. 6). Plus précisément, la théorie de l'état de nature est une réalité inventée dans le but avoué de rendre raison de l'état civil et de son fonctionnement, de saisir fondamentalement l'exigence pour l'homme de se créer un univers

juridique capable de réguler son interaction avec les autres individus. Mais que nous enseigne-t-il essentiellement ? À ce sujet, les réponses diffèrent d'un théoricien contractualiste à un autre.

Selon Thomas Hobbes, l'homme est, à l'état naturel, un être foncièrement agressif et méchant. Son état est déterminé par une condition de guerre perpétuelle et « celle-ci est telle qu'elle est une guerre de chacun contre chacun » (T. Hobbes, 2000, p. 224). Dans cet état, les individus manifestent les uns à l'égard des autres de la méfiance, étant donné que chaque individu, possédant une libre et absolue expression de sa liberté, peut en user comme bon lui semble. Ainsi l'homme naturel, parce que soucieux de conserver sa vie, laquelle est constamment exposée à la merci des autres volontés, est doté d'une absolue liberté d'agressivité, qui nie constamment celle des autres. La nature humaine est donc conçue, chez Hobbes, comme étant « solitaire, misérable, dangereuse et brève » (T. Hobbes, 2000, p. 225). Chez John Locke, l'état de nature est un état dans lequel les hommes sont pleinement investis de deux droits naturels et fondamentaux : la liberté et la propriété privée. En effet, dans cet état présocial selon lui, chaque individu, absolument libre et autonome, jouit entièrement du fruit de son travail, et fait des productions de celui-ci sa propriété ; une propriété d'intérêt privé que personne, en dehors de lui, ne peut aliéner sans être menacé. L'homme naturel lockéen est, de ce fait, un *libéral* dont la liberté et les propriétés sont les uniques choses à protéger. Avec Rousseau, l'état naturel de l'homme est assez complexe, dans la mesure où celui-ci, de nature solipsiste, n'est ni bon ni mauvais ; seul le sentiment de *pitié* déterminait son être natal. Par ailleurs, selon ce philosophe français, l'homme naturel commence à développer un égoïsme lorsque, dans son solipsisme, il fait la rencontre des autres. Ceux-ci suscitent en lui des instincts de jalousie, de concurrence, de méfiance, qui feront de lui un être méchant.

On se rend compte, qu'on soit du côté de Hobbes, de Locke comme de Rousseau, que ces philosophes contractualistes développent tous une théorie de l'état de nature presque similaire, en ceci que cet état met en relief une atmosphère d'insécurité, de méfiance et de danger permanent qui menace ceux qui y vivent. C'est cette atmosphère de peur généralisée, de danger et d'insécurité, à chaque fois imminent, qui, selon eux, a rendu nécessaire la vie sociale. Par ailleurs, notre étude, dans ce chapitre précis, consiste moins à exposer les dangers auxquels sont exposés les individus dans cet état – quoique ce

détour cognitif soit nécessaire pour le besoin de la connaissance – qu'à montrer la structure métaphysique à laquelle s'adosse l'être conscientiel de l'homme originel tel que conçu par les philosophes du contrat. En effet, si l'état de nature est considéré comme « un temps sans lois, temps sans lien social, temps d'avant la civilisation, temps barbare (...) » (F. Lessay, 1983, p. 4), c'est dire, à tout le moins, que l'homme, originellement, manifesterait une nature individualiste. Trois arguments nous fondent à affirmer cela.

Primo, l'absoluité de la liberté humaine dans l'état naturel fait se concevoir l'homme comme une conscience phénoménologiquement individualiste. En effet, l'état de nature met prioritairement en exergue l'idée que l'homme serait pourvu d'un pouvoir de volonté qui le déterminerait à faire tout ce qu'il veut, selon que ses désirs le consentent. Il est donc doté d'un vouloir illimité, de sorte que la déclinaison de son être se déploie selon une dictée qui nie totalement, en sa présence, la présence des autres présences. On comprend pourquoi Chez Hobbes, l'état de nature est un choc des libertés, « une guerre de chacun contre chacun (...) [Pis, c'est] cet espace de temps pendant lequel la volonté d'en découdre par un combat est suffisamment connue (...) » (T. Hobbes, 2000, p. 224). Une liberté comme telle est une « totalité absolue et close » ou « un droit qui se légitime lui-même, qui se constitue lui-même comme droit, c'est-à-dire un *droit absolu* » (J. G. Fichte, 1984, pp. 133-134).

Secundo, l'individualisme de l'homme naturel se justifie par sa recherche exclusive, dans ses activités, de ses intérêts personnels. C'est ce que décrit Hobbes à travers cette illustration :

Et donc, si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre. (T. Hobbes, 2000, p. 222).

On comprend aisément que l'homme naturel ne poursuit que ses propres fins. Sa conscience n'a d'égard que pour ses propres intérêts. Parce qu'il est tenu par le souci de protéger sa vie et d'en jouir le plus longtemps possible, l'être naturel de l'homme ne peut se concevoir autrement que par un individualisme cru et apparent. Son être, pour cette raison, serait forgé à exclure naturellement toute présence qui, comme indiqué dans l'illustration ci-dessus, voudraient lui ravir l'objet de sa jouissance et de son bonheur.

Tertio, s'il faut croire en un individualisme naturel de l'homme, en une conscience de soi égoïste de l'homme originel, c'est parce que, selon le mythe de l'état de nature, l'homme aurait marqué son désir de conclure, par *contrainte*, un pacte social afin de garantir sa sécurité. Le mobile, à savoir la contrainte, qui pousse l'homme à entrer en commerce avec les autres traduit, une fois de plus, l'idée que, ce n'est pas *naturellement* que l'homme aspire à une vie sociale : il y va étant donné les circonstances qui entourent son environnement, il y trouve un havre de sécurité et de paix, ce qu'il ne peut obtenir à l'état naturel des choses.

Tout porte à croire, à travers ces trois arguments, que la structure psychologique et essentielle de l'homme, dans son état originel, se décline selon un individualisme absolu. L'homme serait, dit autrement, une conscience de soi naturellement tournée vers elle-même, absolument close et ne tenant son soi comme ce qui est exclusivement vrai en soi. Mais à l'analyse, existe-il, même naturellement, une conscience close ? La conscience est-elle, en elle-même, une entité exclusive aux réalités extérieures ? Hegel est l'un des penseurs modernes les plus écoutés à avoir répondu par la négative, notamment à travers son concept de *seconde nature*.

1.2. Hegel et l'idée de *seconde nature* : objectivation de la conscience de soi comme *nature* effective de l'homme

Hegel est l'un des philosophes de la Modernité tardive pour qui, définir l'homme comme un être absolument subjectif et individualiste, c'est justement biaiser son être réel, son être *effectif* ; être qu'il faut plutôt percevoir dans sa déclinaison *objective*. Même Emmanuel Kant, bien avant lui, avec le criticisme notoire qu'on lui reconnaît, a passé sous silence cette essentielle remarque ; considérant, comme ces prédécesseurs, l'homme dans sa pure subjectivité. En prenant le contre-pied de l'un des plus grands philosophes des Lumières, et avec lui tous les philosophes de cette idéologie, Hegel faisait ainsi avancer la connaissance de l'homme, dans un siècle, inauguré par Descartes, où l'individualisme était considéré comme la doctrine anthropologique la mieux partagée. Cela dit, Hegel est presque un *anti-naturaliste* ; il tire son inspiration, la plus lointaine¹, de la Grèce antique, plus

¹ Dans la Modernité, Hegel s'est fortement inspiré de Fichte pour élaborer sa philosophie de seconde nature.

précisément de la philosophie d'Aristote ; philosophie, de son aveu, de laquelle il se sent le plus proche.

La Grèce antique est connue pour son holisme. L'holisme, en effet, désigne une conception de l'existence qui considère les choses dans leur universalité. Son système politique, aux couleurs de cette perception, se déployait selon que chaque individu n'avait de sens existentiel que par rapport à l'État, lieu par excellence du déploiement de la chose universelle. Par conséquent, seul l'État conférait à toute personne le droit de citoyen. Le citoyen grec, c'est donc cet individu dont la conscience est éduquée aux lois de l'État. C'est pourquoi « à la question posée sur la meilleure manière d'éduquer son fils de manière conforme à l'éthique, un pythagoricien [grec] donna la réponse suivante : « fais-le *citoyen d'un État qui a de bonnes lois* » ». (G. W. F. Hegel, 1998, p. 324). Aussi, la connaissance en général, et la philosophie en particulier, en Grèce, s'édifiait-elle sous la dictée de cette vision holistique du monde. Aristote en sera l'un des chantres les plus écoutés. Il conçoit une anthropologie qui fait de l'homme un être essentiellement *politique*, c'est-à-dire ayant les dispositions naturelles à vivre dans un espace social. Hegel verra dans cette structure anthropologique aristotélicienne l'essence de l'homme, qu'il refuse, toutefois, de faire reposer sur *la nature*, mais plutôt sur l'*Esprit*. Ainsi, Hegel change le substrat ontologique de l'homme en substituant « à la théologie de la *physis* caractéristique de la philosophie antique et médiévale la théologie de l'esprit libre qui se pense et se veut lui-même » (C. Colliot-Thélène, 1993, p. 1). Mais pourquoi l'esprit et non la nature ?

Dans le système hégélien, la nature occupe une position médiane entre l'Être et l'Esprit. De façon plus précise, « la nature s'est produite comme l'Idée dans la forme de l'être-autre » (G. W. F. Hegel, 2004, p. 109). Cette position qu'elle occupe, en tant qu'elle est le moment extériorisé de l'être, lui confère un statut dégradant, puisqu'étant la *chute* de l'Idée, elle constitue le *jeu* par lequel l'absolu *s'éprouve*² en s'aliénant lui-même par son opposition-à-soi. « La nature est donc l'Idée aliénée à elle-même par elle-même » (G. W. F. Hegel, 2004, p. 24). Dans ces conditions, elle entretient une contradiction *non-résolue* avec son concept. Or, dans la philosophie hégélienne, il est de la nature d'une chose qui est contraire à son concept d'être *singularisée*, « en

² Lire *L'épreuve de la contingence* de Bernard Mabille

donnant à quelque chose un contenu propre qui l'isole formellement d'une autre chose » (G. W. F. Hegel, 2004, p. 110). À travers cette singularité qui est la sienne, la nature se pose, par conséquent, non seulement comme opposable à tout ce qui tombe à l'extérieur de son être, mais aussi comme un *déjà-là*, dont la pleine connaissance de soi n'est pas encore parvenu à soi. C'est pourquoi lorsqu'elle habite l'homme, la nature donne à celui-ci de se saisir comme une *singularité* absolument libre ; singularité libre qu'il oppose radicalement à ses semblables, sans toutefois comprendre son lieu de surgissement et sa destination la plus essentielle. Or, quand on connaît bien le système hégélien, on sait que la nature est elle-même l'autre-devenu de l'absolu, dont le dépassement ne s'opère que par *l'esprit*. Cela dit, la nature n'est absolument opposée à l'esprit. Selon E. Guay (2003, p. 3) « ceux qui pensent [le contraire] n'ont pas été suffisamment attentifs à la théorie hégélienne de l'Esprit » ; lequel esprit, en tant que vérité de la nature, est ce qui confère à l'homme sa liberté ontologique. Avant Hegel, Fichte démontrait déjà que l'homme n'a pratiquement rien de naturel, étant donné les conditions de formation effective de son être, une fois admis à l'existence. Son analyse se fonde sur quatre éléments liés à l'homme que celui-ci, au gré de l'esprit libre dont il est essentiellement pourvu, façonne pour la survie de son être : c'est sa capacité de nutrition, sa capacité de se vêtir, sa capacité de mouvement et l'intelligence de son regard. C'est sur la base de cela qu'il est fermement convaincu que : « [l'homme,] s'il est un animal, c'est un animal extrêmement imparfait, et c'est précisément pour cela qu'il n'est pas un animal » (J. F. Fichte, 2004, pp. 96-98). Par ailleurs, si l'homme est principiellement libre, comment se manifeste concrètement cette liberté ?

L'homme, en sa donation objective dont l'État est le moment d'achèvement, désigne, dans le système hégélien, la forme achevée du déploiement de l'esprit. En tant que telle, il est libre, et c'est là sa définition la plus effective. Par l'esprit, en effet, l'homme s'appréhende comme une liberté qui se pose librement, et dans cette liberté posée, il est une conscience objective. C'est tout le sens du passage, dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques, de l'esprit subjectif, dans lequel Hegel développe les moments *anthropologique, phénoménologique et psychologique* de l'homme, à l'esprit objectif, où l'esprit se pose comme monde *juridique, moral et éthique*. Selon Hegel, la vraie nature de l'homme réside donc dans sa capacité à élever sa conscience vers

quelque chose d'universel. C'est là d'ailleurs cette nature de l'homme qui, dans l'ordre chronologique de maturation de son être, est la *seconde*, mais, en même temps, la première, en tant qu'elle est, dès le départ de son mouvement spéculatif, postulée.

Cette seconde nature, constituée par l'esprit en vue d'y conquérir et d'y éprouver une identité jusqu'alors seulement postulée, est essentiellement d'un autre ordre que la première, postulée par l'esprit comme ce qui est toujours déjà là et qu'il faut nier pour accéder à soi. (G. W. F. Hegel, 1998, p. 53).

Si donc *l'anthropologie* hégélienne, en sa destination la plus achevée, fait de l'homme un être essentiellement *objectif*, c'est dire qu'il faut saisir celui-ci comme un *être-à-autrui*, un *mitsein*. En d'autres termes, l'homme est un monde. Et la conséquence de sa *mondanité*, selon Hegel, consiste à être *producteur*, au sens allemand de *Erzeugen*, de valeurs juridiques, morales et éthiques.

En tant que producteur de valeurs juridiques, « la volonté libre en et pour soi, telle qu'elle est en soi concept *abstrait*, est dans la détermination de *l'immédiateté* » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 181). Autrement dit, s'accordant mutuellement une reconnaissance en tant que personne juridique, les hommes prouvent, par l'établissement du droit, leur volonté de se saisir comme une universalité immédiate. Toutefois, malgré son caractère universel, le droit juridique, ou privé selon Hegel, dans la mesure où son contenu est soumis à un état de droit trop rigide, donc privé d'un jugement moral, ne saurait déployer tout le potentiel d'objectivation de l'homme, qui est d'être, en sa finalité, une *universalité subjectivée*. C'est pourquoi ne pouvant pas se satisfaire d'une telle valeur, l'homme, de son extériorité juridique trop absolue, s'intériorise afin de se donner sous la figure d'un monde *moral*. En effet, « le point de vue moral est le point de vue de la volonté en tant qu'elle est *infinie* non pas simplement *en soi*, mais *pour soi* » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 260). Cette volonté universelle, qui se déploie dans la moralité, veut un monde dont les valeurs sont le reflet du Bien. Elle veut donc *pour soi* ce qui est *en soi* : elle vise et érige, à partir d'elle-même, le bien de tous ; elle est un agir fait par devoir, par intention bonne. Malheureusement, cette manière déterminée de la conscience de soi est abstraite ; elle est une intériorisation morale absolue. Or, « l'intériorisation morale poussée à son exigence ultime est disparition ; à chercher à avoir des mains propres, on finit par renoncer

à avoir des mains » (B. Mabilie, 2007, p. 87). Par conséquent, la *vision morale du monde*, dont la philosophie kantienne est la demeure scientifique, ne saurait garantir l'effectivité de l'objectivité consciencielle de l'homme. C'est dans l'éthicité, selon Hegel, que cela est possible. L'éthicité, c'est la liberté qui trouve son sol de réalisation dans la dialectique entre le droit privé et la morale subjective. C'est le moment où l'esprit se pose concrètement comme une universalité. Cette universalité, au sein de laquelle est possible un tel déploiement, n'est ni le propre de la famille, ni celui de la société civile, mais de l'État. Les valeurs institutionnelles que prône l'État éduquent l'homme à une vie communautaire qui, sans nier les exigences de sa singularité, est beaucoup plus soucieux de faire correspondre celles-ci à son essence universelle, politique. C'est en tant que citoyen, visage que prend l'homme éduqué à la vie politique, que se trouve accompli l'homme en tant que tel. Peut-on, sous nos cieux, trouver un tel visage ? Est-il possible, à notre époque, celle du XXI^e siècle, de trouver un visage humain porteur de valeurs universelles, lesquelles transcendent l'égoïsme des singularités que prône, à travers la science et la technique, le monde moderne, en sa cime contemporaine ?

2. La liberté moderne ou le dépôt d'un *soi* objectivé dans l'extériorité matérielle : une seconde nature à éthiciser

2.1. La matérialité comme l'être naturel du monde Moderne

L'homme moderne, c'est cet homme *nouveau* qui prend cet attribut, parce que revêtu justement d'une rationalité instrumentale. La rationalité dont se réclame l'homme moderne vient sonner le glas du système religieux dans lequel l'homme n'avait de sens que par rapport au divin. Dans ce système exclavagisant, il était impossible pour l'homme, pourtant doté de liberté, de s'affirmer et de se re-crée comme tel. On comprendra aisément qu'avec l'inauguration de la Modernité, il est proclamé la mort des dieux : au commencement donc l'homme créa les cieux et la terre, et ce par le moyen de sa raison. Par la raison, l'homme devient créateur. Mais concrètement, de quoi l'homme, dans cette nouvelle ère, est-il devenu le créateur ?

En effet, l'homme moderne est d'abord créateur d'un nouvel espace social dans lequel seules les lois édictées par les hommes eux-mêmes sont admises. Désormais, la sa vie sociale est organisée suivant des normes, des conventions et des contrats établis par les sociétés humaines. Dans ce contexte, on réclame l'autonomisation des grandes

instances de décisions, des institutions dont l'État est le couronnement politique. Ainsi la normativité sociale change radicalement de curseur, si bien que le pouvoir politique, jadis confié aux instances ecclésiastiques, est désormais une affaire exclusivement humaine. On l'aura remarqué, les principes de régulation de la société moderne prennent désormais un caractère beaucoup plus pratique, en ce sens qu'ils proviennent non plus d'un être invisible, mais d'êtres faits de chair et d'os. Dans ce système social normativisé par l'homme lui-même, les individus ne sont plus tenus de contenter les dieux, mais de se contenter eux-mêmes, c'est-à-dire de rechercher leur bonheur, leur bien-être singulier. Les hommes, à travers les liens qu'ils tissent réciproquement, confessent leur intérêt pour eux-mêmes ; ils mobilisent leurs efforts pour satisfaire leurs intérêts personnels, longtemps niés par les siècles qui les ont précédés. Ce qui compte, ce n'est plus ce bonheur lointain et illusoire, mais cet *ici* et *maintenant*, car c'est ici et maintenant qui importent. Or l'ici et le maintenant, dans ce qu'ils désignent et indiquent, ont ceci de particulier, qu'ils désignent justement quelque chose de proche, qui coïncide avec notre être singulier, notre *corps*. Qu'est-ce qu'ils pourraient désigner d'autre, si ce n'est ce qui est *immédiat* ? L'immédiat est pourtant ce qui, sans détour, se donne *là*, dans le *jeté* de son être, sans médiation aucune. N'est-ce pas là le champ lexical de la *matérialité* ou, ce qu'il est proprement convenu d'appeler aujourd'hui, la *technique*, ayant pour assise la *science*, que l'homme moderne, pris au sens large du terme, se donne comme moyen privilégié pour accroître et satisfaire ses besoins afin de vivre pleinement son monde ?

En réalité, depuis sa sortie du monde ancien, l'homme moderne s'est doté d'une nouvelle rationalité qui a phagocyté sa culture : la science et la technique ; si bien que « la culture n'existe qu'en tant qu'élément de la technique » (L. Mumford, 1950, p. 18). La technoscience, qu'on pourrait définir comme « un ensemble de savoirs et de savoir-faire émanant de réflexions et de pratiques qui concernent les systèmes techniques, envisagés dans leur mise en œuvre sociale » (C. Daux-Garcia, 2000, p. 178) est, en d'autres termes, devenue la nouvelle civilisation de l'humanité. La nature, à laquelle jadis celui-ci était soumis par contrainte, devenait, de moins en moins, sous la puissance de la science et de la technique, un mystère et une réalité à craindre. En effet, la rationalité technoscientifique, cette « valeur opérationnelle, c'est-à-dire [cette] capacité à garantir le succès et à

maintenir l'efficacité du système » (T. Karamoko, 2015, pp. 124-125), s'est donnée pour tâche principale de sonder les lois et les principes de l'univers, faisant de l'homme presque un maître et possesseur de celui-ci. Par ailleurs, dans son désir passionné et démesuré de conformer son monde à cette rationalité, de le rendre beaucoup plus technique, l'homme contemporain a transformé son espace de vie en ce qu'on pourrait appeler *un cyberspace*, c'est-à-dire un espace ou un milieu virtuel porté par le numérique, lequel n'est rien d'autre qu'une modalité d'existence de la technoscience, dans laquelle le quotidien des hommes est transposé. Le cyberspace, c'est, autrement dit,

La mise en réseau d'une représentation modifiée des activités humaines sous forme numérique. Il s'agit d'une représentation, car la réalité des informations est ici virtuelle, c'est-à-dire sans existence matérielle propre, mais perpétuellement entretenue et recréée par les acteurs sociaux (les internautes), un peu à l'instar d'une norme sociale. (H. Loiseau et E. Waldispuehl, 2017, p. 25).

Dans cet espace technicisé ou numérisé, l'homme expérimente une nouvelle manière de vivre et de socialiser son monde, une nouvelle manière de visiter et de se connecter à toute l'humanité. Il prolonge son écosystème et les relations qui y ont cours. Mais en virtualisant ainsi son existence à travers un numérique qui est lui-même nourri par l'internet, l'homme avoue sa confiance indéniable en la rationalité technoscientifique. Il témoigne ainsi d'une liberté qu'il n'hésite pas à déposer dans une extériorité matérielle. Et pourtant, en déposant son soi, indéniablement *objectivé* et sans doute libéré de toute forme de verticalisation existentielle, l'homme moderne s'expose et expose son être à des finitudes qu'il convient, sérieusement, de révéler et surtout d'éthiciser.

2.2. Des limites de la liberté moderne à une nécessaire éthicisation

Le contenu du monde Moderne est, sans aucun doute, dans sa déclinaison libérale, le fruit de l'esprit créateur de l'homme qui se veut désormais l'égal de Dieu. Cependant, ce contenu révèle d'énormes insuffisances. En effet, comme cela fut analysé dans l'étude précédente, s'il est d'une prouesse qu'on ne peut refuser à cette conscience de soi objectivée de l'homme moderne, c'est sa capacité à établir des principes régulateurs non-divins. Ces principes juridiques sont l'expression

d'une liberté qui se veut libératrice du poids arbitraire des commandements divins. En priorisant le bien-être de l'homme, ils le replacent au sein de *son* monde. Ils lui confèrent le droit exclusif sur son corps, son environnement, mais surtout sur toute la terre. Par ailleurs, ce droit positif, établi par le monde moderne, dans le système de régulation sociale qu'il a la charge d'assurer, a aussi ceci de particulier, qu'il vise à entretenir immédiatement entre les hommes une relation juridique de ce qu'on pourrait appeler le *propriétarisme* ; concept qu'il faut saisir comme un titre juridique que l'homme acquiert en tant que personne autonome qu'il dépose dans *une chose* ou une extériorité matérielle. En clair, le propriétéarisme renvoie, selon Hegel, à « (...) la volonté juridique objective, c'est-à-dire la personnalité, [transposant] le rapport à soi-même qui constitue sa liberté dans une objectivité elle-même indéterminée ou formelle, celle du monde des choses (...) » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 56). Mais,

il nous semble que la critique sévère à laquelle Hegel soumet le droit positif (romain ou actuel) est une critique *immanente*, qui participe du projet d'établir une véritable grammaire générative du droit privé, grammaire dont la relation personne-chose est la séquence élémentaire » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 59).

Dit autrement, le droit juridique, qui a cours dans nos sociétés actuelles et même dans nos États les plus modernes, est certes d'une portée objective indéniable, mais seul, il ne peut leur garantir une liberté effective, puisqu'il fait se poser les individus face-à-face, dans un rigorisme et un formalisme absolu qui ne saurait faciliter le fluide dialectique des relations entre ceux-ci. Ainsi, le droit juridique moderne, parce qu'il s'objective exclusivement dans la *chose concrète* ; chose qui, selon Hegel, ne saurait épuiser le concept de liberté, crée une société d'oppositions qui, seulement de ce point de vue, apparaît insurmontable.

Ces principes juridiques favorisent inéluctablement l'émergence des sociétés d'intérêts privés, étant donné l'absence flagrante d'une disposition d'esprit universel capable de dépasser la cristallisation des positions. Malheureusement, le monde moderne, selon Hegel, est une grande société où s'entrechoquent des intérêts privés. C'est une grande *société civile*. La disposition d'esprit subjectif qui y règne s'est même invitée dans la sphère politique de nos États, dont le fonctionnement est censé encadrer les libertés de la société civile. En conséquence, ces États qui se réclament d'une constitution républicaine sont, selon

Hegel, pour la plupart encore au seuil de ce qu'ils prétendent être, à savoir des États constitutionnels rationnels qui font prévaloir l'intérêt général sans biaiser la sphère privée de leurs citoyens. Chaque Etat, à travers cette pertinente remarque hégélienne, est appelé à revoir l'esprit et la lettre de leur structure politique, afin de faire dialectiser subjectivité et universalité, vie sociale et vie politique. Devra-t-on attendre des siècles encore pour que se réalise un tel vœu, quand on a conscience que nous habitons une terre technicisée et numérisée dont l'essence est de subjectiver les consciences ?

On ne peut nier le fait que, à l'heure actuelle, la technoscience a colonisé toute l'humanité, au point où c'est par elle que celle-ci ne jure. Rien aujourd'hui ne peut se déployer sans les lois de cette rationalité. Cela sous-tend que « le monde de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle » (K. Marx, 2007, p. 272). Et pourtant, le technocosme à ceci d'abstrait ou de limité, qu'il est une réalité qui, parce que *matérielle*, tombe dans l'élément de l'*extériorité*. Or, ce qui est extérieur ne peut, par essence, épuiser toute la charge qui incombe au concept de liberté dans son déploiement total, pour la raison fondamentale qu'il est passager et soumis au changement. De plus, selon M. Horkheimer et T. Adorno (2004, p. 130), « de nos jours, la rationalité technique est la rationalité de la domination même. Elle est le caractère coercitif de la société aliénée ». Au-delà de cette vérité enivrante que révèlent ces philosophes de l'école de Francfort, il faut souligner que cette rationalité technique, certes facilite l'activité humaine, mais est, selon l'hégélianisme, « le moyen terme rationnel et existant » (B. Bourgeois, 2001, p. 72), grâce auquel l'homme est censé s'élever vers quelque chose s'universel. En d'autres termes, « l'outil objective bien le travail comme tel, comme relation ou réunion hiérarchisée du sujet et de l'objet » (B. Bourgeois, 2001, p. 72). En tant que tel, l'instrument qu'est la technique n'est qu'une *médiation* dans laquelle la conscience doit s'abstenir de demeurer éternellement, car son existence dépend d'une instance plus haute appelée, dans le philosophe hégélien, l'esprit. Ainsi, l'être ontologique du monde technocosmique est révélateur d'une réalité chosifiée. C'est donc à juste titre que B. Bourgeois (2001, p.72) pense qu'« en lui, le Moi se fait chose [...] se *faisant* chose dans l'outil, le Moi peut perdre de sa vigilance et s'émousser ».

Au vu de ce qui précède, il ressort que l'homme moderne, dans l'expression objectivée de son être, manque, à bien des égards, d'aller

au bout de son objectivation. Son être traduit un soi objectif abstrait, dans la mesure où le contenu de sa conscience de soi devenue monde, quoique devenue monde, est, dans ce monde, limité. Elle fait courir aux individus le risque de se poser, les uns en face des autres, comme des oppositions rigides, sans possibilité de dépassement. Considérer le droit juridique comme le droit par excellence, c'est exposer l'humanité en général et les États en particulier à une liberté contingente, car l'être dans lequel il trouve leur sens est la *chose* matérielle, la propriété. Dans cette veine, il faut aussi admettre que lorsqu'elle considère la technoscience comme l'expression la plus accomplie de son être, l'humanité moderne signe implicitement un pacte avec sa finitude. Parler de finitude dans ce monde n'est pas un abus de langage, en ceci qu'il souffre d'un manque : celui d'une disposition d'esprit universel. Pour le dire autrement, la conscience de soi de la Modernité, dans son en train phénoménologique, peine à rompre avec sa singularité, qu'il a fini par idéaliser. Or, idéaliser son individualité, c'est refuser, tout simplement, de s'universaliser, c'est-à-dire de dépasser son être immédiat. Dépasser son être immédiat ou l'immédiat de son être, c'est, pour l'homme, accepter, à partir de son immédiateté singulière, lieu de son égoïsme, de baisser les yeux du corps pour élever ceux de l'esprit. Mais quelle est cette entité capable d'effectuer ou d'exercer une telle activité spirituelle, sinon métaphysique, si ce n'est l'esprit lui-même ? Seul l'esprit peut atteindre l'universalité des choses, à partir de sa singularité. L'homme moderne, sans nier ou renier son *monde*, lequel est essentiellement matériel, doit renouer, par l'esprit, avec le spirituel. Pour avoir excommunié l'esprit, l'humanité souffre de maux dont lui seul est capable de maîtriser. Ainsi, la liberté moderne, si elle veut pleinement et effectivement se déployer, doit impérativement prendre en compte les exigences de l'esprit, lesquelles n'ont de sens que dans un État rationnel, un État où les individus, par le respect des lois, posent des actions de nature à construire la communauté politique : c'est en ces termes que se décline le véritable patriotisme.

Conclusion

La liberté Moderne, expression de l'objectivation matérialisée de la conscience de soi, souffre, de toute évidence, dans le dévoilement de son être, d'un manque de disposition effective d'esprit universel. Le déploiement de son être, pour s'affirmer comme un soi qui éthicise son monde, a besoin de prendre nécessairement en compte les exigences de

l'esprit hégélien. En effet, quand les lois qui régissent la Modernité négligent ou excluent cette disposition spéculative, pourtant lieu de transport vers une conscience de soi universelle, lorsque la liberté qui la caractérise considère la technoscience comme l'absoluité de la liberté, nous sommes en droit de penser que l'humanité, en despiritualisant de la sorte son monde, court le risque de le *finitiser*. Seule la spiritualisation de la liberté, en tant qu'elle opère un dépassement du matériel pour un retour à soi effectif, peut permettre à l'homme actuel d'*infiniter* son monde. Infiniter son monde, qu'est-ce à dire concrètement, si ce n'est pour toute conscience, envahie par cette disposition, de saisir la totalité de son monde comme le sol de réalisation absolue. Une telle existence, par ailleurs, qui n'écrase nullement la singularité des individus, ne peut se déployer que dans la peau d'un citoyen agissant dans un État qui a de bonnes lois.

Références bibliographiques

- BOURGEOIS Bernard, 2001, *Hegel: Les actes de l'esprit*, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin.
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine. 1993, « L'esprit comme seconde nature. Ce qu'il advient de ce concept après Hegel », in *Cahier de Fontenay*, pp. 363-375.
- DAUX-GARCIA Chantal, 2000, « la culture technoscientifique », in *Spirale. Revue de recherches en éducation*, n°26, Culture scientifique et culture technique à l'école, pp. 169-185.
- FICHTE Johann Gottlieb, 1984, *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, présentation, traduction et notes par Alain RENAUT, Paris, PUF.
- GUAY Éric, 2003, « Nature et esprit chez Hegel : amant ou rival ? », in *Philosophiques*, 30(2), pp. 391-405.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1998, *Principes de la philosophie du droit*, Edition critique établie par Jean-François Kervégan, Paris, Puf.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2004, *Encyclopédie des sciences philosophiques II, philosophie de la nature*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard BOURGEOIS, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

- HOBBS Thomas, 2000, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État*, Traduction, Introduction, notes et notices par Gerad Mairet, Paris, Gallimard,
- HORKHEIMER Max, ADORNO Théodor, 2004 *La dialectique de la raison*, trad. de Éliane KAUFHOLZ, Paris, Gallimard.
- KARAMOKO Tiéba, 2015, *Technique et rationalité chez Max Horkheimer : esquisse d'une éthique du développement*, Saguenay, Différance Pérenne.
- LESSAY Franck, 1983, « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », in *Mémoire et création dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles, pp. 3-14.
- LOISEAU Hugo et WALDISPUEHL Elena, 2017, *Cyberespace et science politique. De la méthode au terrain, du virtuel au réel*, Presses de l'Université du Québec, Canada.
- MABILLE Bernard, 2007, *Cheminier avec Hegel*, Paris, Les Éditions de la Transparence,
- MARX Karl, 2007, « Critique de l'économie politique », trad. Rubel et Evrad, in *La pléiade*, Œuvres, Tome 1, Paris, Gallimard, pp. 269-452.
- MUMFORD Lewis, 1950, *Technique et civilisation*, Paris, le Seuil.
- PASQUALE Pasquino, 1994, « Thomas Hobbes : la condition naturelle de l'humanité », in *Revue française de science politique*, 44^e année, n°2, pp. 294-307.