

Pierre Damien Ndombe Makanga

Tragique et Reconnaissance

Comprendre la notion de conflit dans la
philosophie hégélienne de la conscience



Herbert Utz Verlag · München

Münchner Philosophische Beiträge

herausgegeben von

Nikolaus Knoepffler
Wilhelm Vossenkuhl
Siegbert Peetz
Bernhard Lauth

Band 24



Zugl.: Diss., München, Hochsch. für Philosophie, 2013

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Coverabbildung: nickolae / fotolia.com

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2014

ISBN 978-3-8316-4344-8

Printed in EC
Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utzverlag.de

« Connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers et les Dieux »

(Inscription au seuil du Temple de Delphes)

*A son Excellence Mgr Jérôme Nday Kanyangwe Lukundwe,
vrai père spirituel et homme de sagesse*

Je dédie ce poème de “ tragique et reconnaissance”

Table des Matières

Préface	11
Introduction générale.....	13
Première partie: Le conflit tragique de la conscience de soi individuelle dans la philosophie hégélienne de la conscience.....	25
Chapitre I: L'interprétation d'Antigone de Sophocle dans la tragédie grecque comme point de départ de l'analyse hégélienne de la notion de conflit tragique.....	28
I.1. Hegel face aux interprétations de Schiller, Schelling et Hölderlin de la tragédie grecque	28
I.1.1. Le conflit dialectique des sentiments dans <i>La Fiancée de Messine</i> de Schiller.....	29
I.1.1.1. Contenu de la tragédie	29
I.1.1.2. Les frères ennemis	31
I.1.1.3. Le conflit politique.....	33
I.1.1.4. Le refoulement	35
I.1.1.5. La pathologie du moi	37
I.1.2. De la tragédie grecque à l'histoire du monde religieux (Christianisme): analyse schellingienne de la notion du conflit	39
I.1.2.1. La notion de la <i>non-différence</i> esthétique chez Schelling	40
I.1.2.2. La grandeur du combat contre la nécessité.....	42
I.1.2.3. Le poème tragique comme poème de l'identité.....	43
I.1.2.4. L'image d'un combat parfaitement objectif	44
I.1.2.5. Le modèle est celui d'un conflit qui prend fin.....	45
I.1.2.5. La notion du crime ou du péché de l'homme et de sa délivrance par Dieu comme véritable expression schellingienne du passage de la tragédie grecque à l'histoire du monde religieux (Christianisme)	48
I.1.3. Hegel face à l'interprétation du conflit tragique chez Sophocle par Hölderlin.....	49
I.1.3.1. Le contenu de la tragédie d'Antigone de Sophocle.....	49
I.1.3.2. L'interprétation du conflit tragique dans Antigone de Sophocle par Hölderlin.....	51
I.1.3.3. Les glissements impératifs depuis Karl Reinhardt	54
I.1.3.4. L'anti-hégélianisme de Karl Reinhardt.....	56
I.1.3.5. Le recouplement de Hölderlin et Hegel sur la notion de l'égalité des.....	58
figures poétiques de l'inconscience et de la conscience	58

Chapitre II: La tragédie d'Antigone de Sophocle dans la philosophie hégélienne de la conscience..... 64

II.1. Thématization de la tragédie d'Antigone de Sophocle dans la philosophie hégélienne de la conscience 64

II.2. Interprétation hégélienne d'Antigone de Sophocle..... 66

II.3. Le conflit tragique comme conflit entre l'esprit de l'Etat et celui de famille 67

II.3.1. La division de la substance éthicitaire..... 67

II.3.2. Le conflit des pouvoirs éthicitaires..... 69

II.4. Le conflit tragique comme conflit esthétique dans la philosophie de la conscience de Hegel 71

II.4.1. Le conflit tragique du point de vue de la conscience comme conscience divisée..... 71

II.4.2. Le Christ comme figure finale d'une conscience de soi réconciliée..... 75

Chapitre III: La précellence du conflit tragique sur le conflit pour la reconnaissance intersubjective..... 79

III.1. La résolution du conflit entre Créon et Antigone comme moyen pour maintenir l'unité de la substance éthicitaire..... 80

III.1.1. Créon et Antigone comme causes de l'échec de l'émergence d'une société de vie éthicitaire 80

III.1.2. La résolution du conflit entre Créon et Antigone comme moyen pour maintenir l'unité de la substance éthicitaire..... 82

III. 2. La précellence du conflit tragique sur le conflit pour la reconnaissance intersubjective 82

III.2.1. La résolution du conflit tragique comme condition première pour une bonne résolution du conflit intersubjectif 82

III.2.2. La résolution du conflit intersubjectif comme condition pour l'émergence d'une société de vie éthicitaire 84

Deuxième partie: La théorie hégélienne du conflit pour la reconnaissance intersubjective..... 91

Chapitre I: La question du conflit intersubjectif dans le cadre de la discussion autour de la notion du droit naturel: point de départ de la conception hégélienne de la notion du conflit pour la reconnaissance..... 95

I.1. La question du conflit intersubjectif dans la conception classique et moderne du droit naturel humain 96

I.1.1. La conception classique du droit naturel humain dans l'idée aristotélicienne de la *Polis* comme « action communautaire » 96

I.1.1.1. La thèse centrale de la philosophie politique d'Aristote	96
I.1.1.2. L'homme et l'animal comme êtres vivants politiques.....	100
I.1.1.3. La vie des hommes dans la <i>Polis</i> ou dans la communauté politique....	102
I.1.2. La conception de la notion du conflit intersubjectif dans l'optique de la philosophie politique moderne du droit naturel	107
I.1.2.1. La notion du conflit intersubjectif dans l'optique de la philosophie politique moderne du droit naturel selon Machiavel et Hobbes	107

Chapitre II: La théorie hégélienne du conflit pour la reconnaissance intersubjective..... 121

II.1. Influences et limites de la vision classique et moderne du conflit intersubjectif sur Hegel	121
II.1.1. Hegel face à Aristote	121
II.1.2. Hegel face au conflit intersubjectif selon Machiavel et Hobbes	124
II.2. La théorie hégélienne du conflit pour la reconnaissance intersubjective..	127
II.2.1. La lutte pour la reconnaissance intersubjective comme un processus de la reconnaissance du moi.....	127
II.2.2. Le conflit pour la reconnaissance intersubjective comme une lutte dramatique sans vainqueur ni vaincu	129
II.3. Émergence d'une communauté de vie éthicitaire absolue comme finalité principale du conflit pour la reconnaissance intersubjective	132
II.3.1. La philosophie morale kantienne de l'autonomie individuelle face à la philosophie pratique de son temps et à la notion de l' <i>Ethos</i> d'Aristote.....	132
II.3.1.1. Kant contre la philosophie pratique de son temps.....	133
II.3.1.2. Hegel et la philosophie morale kantienne d'autonomie individuelle face à la notion d' <i>Ethos</i> d'Aristote	136
II.3.2. Le système de vie éthicitaire selon Hegel	145
II.3.2.1. La phase de l'éthicité naturelle (<i>Die natürliche Sittlichkeit</i>).....	147
II.3.2.2. La phase de l'éthicité relative (<i>Die relative Sittlichkeit</i>).....	150
II.3.2.3. La phase de l'éthicité absolue (<i>Die absolute Sittlichkeit</i>)	153

Epilogue de notre thèse de doctorat..... 159

Bibliographie.....164

Préface

Tout le monde dit qu'il veut et désire la paix. La question est seulement de savoir comment on peut réaliser cette paix surtout quand il s'agit de conflits très forts qui ont leurs racines dans des rivalités ethniques, religieuses, économiques ou seulement dans l'aspiration à l'hégémonie. Assez souvent, on pense qu'il suffit de vaincre l'autre ou les autres pour faire la paix. On considère donc la paix comme le fruit du pouvoir ou même de la violence. On pense qu'on peut étouffer la résistance par les moyens de la force.

Quand le vainqueur est un dictateur, ce procédé peut être effectif, au moins à court terme – mais à quel prix! Une telle paix est et reste toujours très fragile, et elle ne correspond pas du tout à ce qu'un homme normal entend vraiment par paix. La résistance continuera, au moins en cachette, mais souvent aussi ouvertement. Tout de même, il peut y avoir une paix véritable si la force de domination permet au peuple vaincu une autonomie relative culturelle, religieuse et politique.

Mais l'affaire se montre beaucoup difficile quand il ne s'agit pas seulement d'une guerre quelconque (s'il est permis de se servir de cette expression) mais d'une vraie hostilité entre différentes ethnies, nations, religions, cultures. Dans ce cas-là, la victoire militaire ne fait pas du tout disparaître le conflit mais le différend subsistera et ne cessera pas de produire ses mauvais effets.

Donc, la victoire militaire ne résout pas les problèmes sous-jacents. Et l'expérience historique montre que la stratégie de faire la paix moyennant la guerre souvent est vouée à la défaite – en dépit de la supériorité militaire et politique. La pacification ne peut pas être le produit de la force brute ; une véritable paix ne peut être que le fruit d'une réconciliation. C'est la leçon que nous avons reçue en Europe après la seconde guerre mondiale ; c'est la leçon que nous continuons à apprendre si nous regardons les conflits actuels à travers le monde entier.

Mais comment une réconciliation est-elle possible? Comment pouvons-nous vivre ensemble d'une manière qui sert au bien commun de tous sans nous mettre en danger? Autrement dit : comment la paix est-elle possible, pour qu'il s'agisse d'une paix qui mérite ce nom ? Quelles sont les conditions, quelles sont les étapes du processus de la réconciliation des ennemis, de cette réconciliation qui est la seule garantie d'une paix durable ? C'est un problème classique de l'humanité qui a déjà occupé l'Antiquité et dont les grandes tragédies grecques témoignent. Notre vision du monde n'est plus celle des grecs de cette époque, mais la problématique fondamentale anthropologique n'a pas changé. C'est pourquoi il vaut la peine de s'occuper de ce que les grands poètes grecs voulaient nous dire par leurs oeuvres.

Sophocle nous raconte un conflit qui inspirera désormais beaucoup de grands écrivains et penseurs : le conflit tragique entre Créon et Antigone. Un des plus grands penseurs de l'époque moderne, Hegel, revient sur ce conflit qui est une sorte de paradigme d'un choc de deux ordres moraux. Y a-t-il moyen de

surmonter un tel conflit fondamental ? Voici la question qui se présente et qui cherche une réponse. Hegel en avait conscience. A cause de cela, la réflexion philosophique sur ces questions revient toujours à cet éminent penseur et sa doctrine sur la réconciliation. Car chez Hegel, la réconciliation joue un rôle essentiel dans sa philosophie. Elle est un concept-clé dans le développement dialectique de l'histoire et de la pensée.

De nos jours, c'est surtout le philosophe Axel Honneth qui veut renouveler la pensée hégélienne en matière de philosophie politique. Mais nous ne vivons plus dans la première moitié du XIXe siècle quand l'Idéalisme Allemand était le courant dominant de la philosophie. Contrairement à cette époque-là, aujourd'hui beaucoup pensent qu'il n'y a plus de métaphysique. Le fameux philosophe Jürgen Habermas ne se lasse pas de parler d'une ère postmétaphysique dans laquelle nous nous trouvons. C'est pourquoi on cherche à reprendre le thème hégélien de la réconciliation en omettant son arrière-plan métaphysique et religieux. Mais cette opinion est-elle correcte ou erronée ? Peut-on vraiment faire abstraction de la base de la pensée de Hegel si l'on veut comprendre sa doctrine? Davantage encore: il faut se demander si une vraie réconciliation est possible si l'on ne tient pas compte de la métaphysique et de la religion.

L'auteur traite dans son présent ouvrage en détail l'interprétation qu'ont donnée de fameux auteurs comme Schiller, Schelling et Hölderlin du conflit entre Antigone et Créon et la compare avec l'interprétation de Hegel. Ensuite, il fait passer en revue les différents concepts de la société humaine et de l'État qui ont été élaborés à travers l'histoire de la philosophie. Cette présentation débouche sur la conception de Hegel à propos du conflit et de la possibilité de le surmonter qui suppose la reconnaissance et la réconciliation mutuelles. De la sorte, l'auteur montre que l'on ne peut pas séparer l'interprétation hégélienne du conflit et de la réconciliation de sa base métaphysique et chrétienne. Autrement, une vraie réconciliation s'avérerait impossible.

L'expérience des deux guerres mondiales dans le siècle passé a mené à des essais de créer des organismes comme les Nations Unies pour éviter des conflits violents entre les nations, mais aussi dans leur intérieur. Mais les progrès – s'il y en a eu – dans cette ligne étaient modestes. Il semble que souvent on n'a pas tenu compte suffisamment du fait que la pacification par la force n'est pas durable s'il lui manque un fondement plus profond. Il faut que les racines des hostilités soient éradiquées. Mais cela suppose le travail de la réconciliation qui va de pair avec la reconnaissance mutuelle de tous. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de vivre ensemble pacifiquement. Dans sa philosophie, Hegel a tracé un chemin pour y arriver. C'est un projet qui n'a pas perdu d'actualité jusqu'à nos jours.

Munich, le 13.2.2014

Prof. Dr. Harald Schöndorf SJ

Introduction générale

I. La thèse de notre thèse dans sa motivation et son contexte

a. La motivation de notre thèse

Le présent ouvrage est notre dissertation qui a été acceptée par la *Hochschule für Philosophie* des Jésuites de Munich en Allemagne en vue de l'obtention du titre de docteur en philosophie.

Ce disant, nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont motivé et accompagné au cours de la rédaction de cette thèse de doctorat. Tout d'abord, nous remercions le professeur docteur Harald Schöndorf, notre directeur, qui non seulement nous a bien accompagné, mais nous a toujours aussi donné du courage, à l'époque de notre désespoir face aux défis qui nous ont été lancés. Nous remercions aussi le professeur docteur Jörg Splett pour avoir accepté d'être le deuxième correcteur de notre travail. Nous tenons également à remercier le professeur docteur Norbert Brieskorn pour avoir été le premier qui avait accepté la prise en charge de la direction de notre travail, mais qui ne pouvait malheureusement pas aller avec nous jusqu'au bout. Nous lui souhaitons la santé et la force pour l'avenir.

Nos derniers remerciements s'adressent à Mgr Werner Eichinger, curé de St. Vitus à Stockdorf, pour son accompagnement et sa bonté envers notre personne. Que Dieu lui rende tout ce qu'il a fait pour nous durant tout le temps de nos deux thèses de doctorat. Notre sœur et amie Siegun Jäger ainsi que notre frère et ami Abbé Elias Yumba Mwadi ont aussi droit à nos remerciements, car c'est à travers eux que nous avons pu prendre de nouveau le courage de rédiger une deuxième thèse de doctorat. Que Dieu les assiste dans leurs travaux.

b. Le contexte de notre thèse

Il y a plus ou moins deux siècles, l'essentiel de la notion du conflit dans les sociétés modernes aura porté sur des questions d'ordre économique, religieux, politique,¹... Mais vers la fin du XX^e siècle et cela jusqu'à nos jours, la question du conflit a commencé à se poser autrement, surtout autour des questions dites de demande de la reconnaissance, thème que nombreux philosophes et sociologues actuels semblent mettre au centre de leurs discussions en Occident surtout, discussions dans lesquelles ils constatent le phénomène suivant: qu'il s'agisse de la question du genre, des minorités ethniques, culturelles ou religieuses, de la sexualité (question d'homosexualité), mais aussi des conflits politiques et économiques eux-mêmes, tout le monde

¹ Cf. Isidor Wallimann und Michael N. Dobkowski, *Das Zeitalter der Knappheit. Ressourcen, Konflikte, Lebenschancen*, Verlag Paul Haupt, Bern Stuttgart Wien 2003.

veut d'abord voir reconnue et respectée son identité, individuelle et/ou collective ou communautaire.² Car c'est cette reconnaissance qui fournit les bases de la dignité et de l'estime de soi, sans lesquelles les gens ne sauraient vivre en harmonie ensemble.³

C'est dans cette optique que certains philosophes et sociologues caractérisent de nos jours la société capitaliste et néo-libérale moderne⁴ d'une société pathologique aux conflits sociaux dont la théorie de conflit (ou lutte) pour la reconnaissance gravitant au premier chef autour de l'œuvre d'Axel Honneth⁵ est présentée de nos jours comme théorie critique qui pourrait convenir à la société occidentale moderne, ceci après la théorie critique d'origine marxiste et hégélianiste de gauche qui a dominé jusqu'au XXème siècle. Voici ce qu'Axel Honneth dit à ce sujet: «Il y a eu un temps, au début du XXème siècle où il n'y avait qu'une forme de théorie critique, qui venait du marxisme et de l'hégélianisme de gauche et qui était parvenue à proposer un nouveau modèle de pensée critique. Aujourd'hui, ce que nous appelons la critique de la société prend des formes totalement différentes. Il y a des formes de critique comme celles d'un Michael Wächter ou bien Charles Taylor, des formes plus radicales, venues du poststructuralisme, en France notamment. L'univers des modèles de la critique est immense et la théorie critique n'est donc que l'une des traditions critiques. Dans la situation actuelle, avec une telle crise profonde du capitalisme, elle devrait être dans une meilleure position, notamment par rapport à la jeune génération qui ne s'intéresse peut-être pas à la théorie critique mais a besoin d'une critique de ce type de société.»⁶

Se basant ainsi sur les analyses critiques hégéliennes contre la conception machiavélienne et hobbesienne du conflit entre des hommes dans la société, compris par eux comme une simple lutte pour l'existence⁷, Honneth a - en opérant un retour à Hegel, mais sous influence également les sciences sociales dont surtout celle du philosophe et psychologue américain George Herbert Mead - élaboré une théorie du conflit où il considère les types des conflits sociaux présents dans les sociétés occidentales contemporaines comme une demande mutuelle de reconnaissance entre les individus.⁸ Et c'est cette demande de reconnaissance qui peut après coup faire l'objet d'une grammaire morale des conflits sociaux.⁹ Voici donc ce qu'il dit à propos: «J'ai rapproché différentes

² Cf. Editorial sur le thème "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi", in Revue du MAUSS semestrielle n° 23, 1er semestre 2004.

³ Ibid.

⁴ Cf. Jürgen Habermas, Science et technique comme « idéologie », Trad. de l'Allemand par Jean-René Ladmiral, Gallimard 1973 - Voir aussi Ellul, Le système technicien, éditions Calmann-Lévy 1977, 161- Voir aussi Debord, La société du spectacle, §.62, §.63.

⁵ Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Frankfurt/M. 1992 (neue Auflage 2003).

⁶ Cf. « La suite dans les idées », émission du 2 janvier 2010 à L'Université Lyon II en France sur le thème de «Théorie de la reconnaissance» avec Axel Honneth, philosophe et sociologue, professeur à l'université J.W Goethe en Allemagne.

⁷ Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, Cerf, Paris 2010, 13s.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

traditions, différentes sources théoriques. George Herbert Mead a été très influent pour moi car il fut celui, dans la tradition américaine du pragmatisme, qui a montré que nous ne pouvons développer une conscience de soi qu'à la condition d'une reconnaissance mutuelle. Ce qui veut dire que c'est seulement dans le miroir de l'autre que nous pouvons réaliser notre propre conscience et notre propre identité. Le développement humain dépend de ces formes de reconnaissance mutuelle. Et George Herbert Mead essaie d'identifier différentes sphères dans sa propre société dans lesquelles différentes formes de reconnaissance sont à l'œuvre, ce qui le conduit ainsi à distinguer l'estime de soi du respect de soi, ce qui est très important pour moi. L'idée forte derrière cela, c'est que sans ces formes de reconnaissance de soi personne n'est en mesure de participer de manière libre et sans contrainte à la formation politique d'une société. Il faut donc certaines conditions sociales, l'établissement de certaines formes de respect mutuel pour que les gens puissent intervenir dans le public sans crainte, sans douleur et sans contrainte. C'est l'idée normative au centre de cette théorie. C'est assez proche d'Adorno dans la tradition de Francfort, qui a souvent dit que la liberté c'est d'être sans anxiété en public. De ce point de vue, je crois que j'essaie d'élaborer sur cette idée de la tradition de Francfort, j'essaie de la développer avec d'autres instruments et d'autres moyens. C'est aussi se départir d'Habermas qui restreint trop son modèle à un certain niveau seulement de ces formes de relation: le niveau du respect de soi qui peut découler de formes de communication. Alors que je pense qu'il existe d'autres niveaux de reconnaissance dont les gens ont besoin pour être vraiment libres en public. Et Habermas a tendance à exclure ces autres dimensions. »¹⁰

Comme on le voit, Honneth veut donc opérer un dépassement de ce qu'il appelle le rationalisme kantien trop restrictif de son maître Jürgen Habermas, héritier de toute la sociologie critique allemande de l'école de Francfort, en faisant un retour à Hegel.¹¹ Car selon lui, la notion de la reconnaissance permet mieux de rendre compte de la manière dont se résolvent les conflits individuels et sociaux que ne le feraient les notions d'intérêt, d'appétit de pouvoir ou les principes abstraits comme l'amour, l'égalité, la liberté.¹² Si l'objet de la philosophie morale est de définir le juste et le bien, alors elle doit, selon Honneth, placer très haut le besoin de reconnaissance de l'identité d'autrui, comme l'avait fait Hegel en 1805.¹³ Ainsi donc, Honneth trouve que les idées qu'il découvre dans la notion de la reconnaissance hégélienne ainsi que dans la philosophie sociale de Mead sont capables de jouer à tous les niveaux de la sociabilité humaine, et peuvent permettre de décrire les champs relationnels auxquels l'individu a affaire.¹⁴ Ce disant, l'amour ou la sollicitude personnelle

¹⁰ Cf. «La suite dans les idées», émission du 2 janvier 2010 à L'Université Lyon II en France.

¹¹ Cf. Axel Honneth, *Op. Cit.*

¹² Cf. De la reconnaissance à l'estime de soi, in *Science humaines*, Mensuel N° 131 – Octobre 2002.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

construisent le cercle des relations primaires (famille, amis), la considération et le respect fondent l'univers des relations juridiques et sociales, l'estime et la reconnaissance de l'utilité de chacun fondent les solidarités de groupes (nation, association).¹⁵ C'est donc cette relecture honnethienne de la notion de conflit chez Hegel qui semble aboutir de nos jours à la formulation d'une théorie normative qui sert de point de départ et de pierre d'achoppement à toutes les discussions actuelles sur la question de la rationalisation de la notion de conflit entre les hommes dans la société contemporaine.¹⁶ Et c'est aussi celle-là la voie poursuivie aussi outre-Atlantique par des penseurs tels que Charles Taylor et Robert Williams.¹⁷

Charles Taylor, philosophe canadien engagé dans la notion de la reconnaissance de la nation québécoise par le Canada, est connu comme un théoricien du communautarisme et de la reconnaissance des minorités.¹⁸ Selon lui, le déni de reconnaissance peut être une forme d'oppression.¹⁹ Ceci car, le besoin de reconnaissance des groupes sociaux s'apparente nécessairement aux questions identitaires de l'individu.²⁰ C'est donc dans ce sens que Taylor entreprend d'analyser de sa manière les raisons du malaise identitaire de l'individu contemporain à la lumière de la notion hégélienne de la reconnaissance. Car pour lui, la liberté moderne a discrédité les hiérarchies de valeurs et de normes définies par un ordre divin qui assignait à chacun son rôle.²¹ L'individu contemporain cherche à se définir lui-même de façon autonome, et privilégie les plaisirs de la vie ordinaire.²² Et dans cette optique, le risque est alors de se bercer d'illusions, car écrit-il: « L'existence humaine n'a effectivement pas de sens hors de son caractère dialogique fondamental, c'est-à-dire hors du lien qui unit le sujet à autrui. Nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre, et donc de définir une identité, par l'intermédiaire d'une relation à autrui. En effet, nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, parfois par identité, avec "les autres qui comptent". Et même quand nous survivons à certains d'entre eux - nos parents, par exemple -, la conversation que nous entretenons avec eux se poursuit en nous, bien après leur disparition, aussi longtemps que nous vivons. Si certaines des choses auxquelles j'accorde le plus de valeur ne me sont accessibles qu'en relation avec la personne que j'aime, cette personne devient un élément de mon identité intérieure. De ce point de vue, les discours à la mode, qui prônent

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Cf. A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, (trad. Par Olivier Voirol, Pierre Ruschet et Alexandre Dupeyrix), La Découverte, Paris 2006.

¹⁷ Cf. Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2008, 10.

¹⁸ Cf. De la reconnaissance à l'estime de soi, in *Science humaines*, Mensuel N° 131 – Octobre 2002.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

l'authenticité et l'épanouissement de soi indépendamment de nos liens aux autres, sont improductifs et détruisent les conditions mêmes de l'authenticité.»²³

Il faut cependant noter que ce recours fait à la notion hégélienne de conflit pour la reconnaissance par certains philosophes et sociologues de notre temps dont surtout Axel Honneth, pose un petit problème. Car contrairement à la lecture *systématique* classique, leur démarche semble être proche de celle des philosophes *analytiques* modernes²⁴, ceci puisqu'elle consiste à analyser la notion hégélienne de conflit en faisant abstraction des fondements métaphysiques et des présupposés religieuses de sa pensée philosophique.²⁵ Ainsi donc, ayant été confronté à la difficulté de réconcilier les conditions de la pensée du monde moderne - caractérisé par certains philosophes modernes, dont lui-même aussi de monde post-métaphysique²⁶ - avec les prémisses métaphysiques qui fondent toute la philosophie de Hegel²⁷, Honneth a entrepris de faire fonds sur le moment anthropogène de la théorie hégélienne de lutte pour la reconnaissance, afin de dégager les prémisses post-métaphysiques d'une théorie critique de la société moderne qui s'enracine dans l'intersubjectivité humaine.²⁸

Or la société contemporaine caractérisée de post-métaphysique est cependant aussi considérée comme une société à *conflit tragique* caractérisée par le subjectivisme²⁹, le nihilisme³⁰ et le refus de la transcendance ou du divin³¹. Elle est non seulement une société où les relations intersubjectives entre consciences de soi individuelles souffrent du mépris et de méconnaissance réciproque, mais aussi une société où l'éthique, la justice et la morale de la volonté de puissance dictée par la science et la technique semble régir et orienter toute la vie sociale de l'homme aujourd'hui.³² Et dans ce sens, le tragique de

²³ Charles Taylor cité par Sciences Humaines N° 97, août/septembre 1999.

²⁴ Cf. Jean-François Kervégan, L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif, Vrin, Paris 2008, 10.

²⁵ Ibid., 7ss

²⁶ Axel Honneth., Op. Cit., 81.

²⁷ Cf. Jean-François Kervégan, Op. Cit.

²⁸ Ibid.

²⁹ C. Taylor, Hegel et la société moderne, (trad. De l'Anglais par Pierre R. Desrosiers), Presses de l'Université Laval, Coll. Prisme, 1998.

³⁰ Cf. M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Klett-Cotta, Stuttgart (1953) 2002: L'usure de toutes les matières, y compris la matière première « homme », au bénéfice de la production technique de la possibilité absolue de tout fabriquer, est secrètement déterminée par le vide total où l'étant, où les étoffes du réel, sont suspendues. Ce vide doit être entièrement rempli. Mais comme le vide de l'être, surtout quand il ne peut être senti comme tel, ne peut jamais être comblé par la plénitude de l'étant, il ne reste pour y échapper qu'à organiser sans cesse l'étant pour rendre possible, d'une façon permanente, la mise en ordre entendue comme la forme sous laquelle l'action sans but est mise en sécurité. Vue sous cet angle, la technique, qui sans le savoir est en rapport avec le vide de l'être, est ainsi l'organisation de la pénurie.

³¹ Cf. Hölderlin, Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone, Ed. Billiguet. Trad. Et notes par François Fédier. Préface par Jean Beaufret, Paris 1965.

³² Cf. J. Habermas, Science et technique comme « idéologie », Trad. de l'Allemand par Jean-René Ladmiral, Gallimard 1973- Ellul, Le système technicien, éditions Calmann-Lévy 1977, p.161- Voir aussi Debord, La société du spectacle, §.62, §.63.

l'homme moderne devient *esthétique*, il devient celui du divorce existant entre le divin et l'homme.³³ Cette situation du tragique de l'homme moderne est à prendre au sérieux, ceci car elle est comme qui dirait la vérité même du monde capitaliste et néo-libéral dans lequel l'homme vit aujourd'hui; elle est la réalité naturelle même de l'homme comme individu dans la société³⁴: elle est, selon nous, plus présente et plus à considérer que la rationalité scientifique et technique de l'homme d'aujourd'hui. Ceci car, c'est à cause de cette situation de tragique interne que l'homme moderne s'enferme dans le cercle de ses propres créations et, n'y trouvant pas de réponses - il devient en quelque sorte ce que Hegel appelle une *conscience malheureuse*³⁵ - commence à errer dans le désert de ses propres productions, car il ne trouve plus de réponse à la question de la vérité de l'être en tant que tel, et lui-même ne s'apparaît plus que comme un étant dont il ignore le sens de l'être, le sens de l'existence.³⁶

Le mouvement de «réhabilitation de la raison pratique»³⁷ des dernières décennies, auquel appartiennent aussi Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, s'est posé justement la question de savoir comment rationaliser la vie sociale de l'homme moderne. Ainsi, s'inspirant fondamentalement d'Aristote et de Kant, le mouvement de la recherche de réhabilitation de la raison pratique ou de la rationalisation de la vie sociale a repris les thèmes de l'éthique aristotélicienne et de la théorie morale kantienne, tels que médiatisés par la pensée de Hegel et sa tentative d'accomplir une synthèse entre les deux modèles classique et moderne de la philosophie pratique.³⁸ Or, *l'éthique de la discussion* de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas est un programme qui s'inscrit dans la mouvance kantienne des nouvelles théories morales à partir d'une incorporation de certains motifs importants de la critique hégélienne à l'égard de l'universalisme abstrait.³⁹ C'est donc dans ce sens qu'elle a été considérée dans les années 1970 comme une réponse aux défis conflictuels de la vie sociale contemporaine face à la conception d'une morale post-métaphysique pouvant se situer au sein d'une antinomie entre absolutisme et relativisme.⁴⁰

La théorie de la reconnaissance développée par Axel Honneth dans les années 1992 s'inscrit aussi dans le même cadre post-métaphysique de la recherche d'une nouvelle théorie critique pour la vie sociale contemporaine. Mais comme nous venons de le dire plus haut, l'étude honnethienne de la notion du conflit (lutte) pour la reconnaissance dans l'optique de Hegel consiste

³³ Cf. Hölderlin, Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone, Op. Cit.

³⁴ Ibid.

³⁵ Hegel, Phénoménologie de l'Esprit I, Gallimard, Trad. Par Pierre-Jean Labarrière, 1993, 600ss.

³⁶ Cf. Ibid. – voir aussi Hölderlin, Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone, Ed. Bilingue. Trad. Et notes par François Fédier. Préface par Jean Beaufret, Paris 1965.

³⁷ Cf. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

³⁸ Cf. Karl-Otto Apel, *L'Éthique de la discussion*, Cerf, Paris 1994. – Voir aussi J. Habermas, *L'Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Grasset, Paris 2003.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

cependant à soustraire ce dernier des fondements métaphysiques et des pré-supposées religieuses ayant principalement caractérisé sa pensée philosophique. Pour notre part, le chemin qui devrait conduire à la conception de nos jours d'une grammaire morale ou éthique des conflits dans la société contemporaine - confrontée non seulement à la problématique de manque de reconnaissance intersubjective, mais aussi et surtout à la tragédie du nihilisme et du refus de la transcendance ou du divin – ne devrait être que celui d'une reprise critique de la philosophie sociale hégélienne de la reconnaissance dans tous ses aspects : L'analyse de la théorie de la reconnaissance mutuelle sur fond hégélien devrait prendre en compte non seulement la seule dimension de la relation intersubjective, mais à cela devrait s'ajouter aussi la question de la relation de la conscience de soi individuelle avec la transcendance ou avec le divin, la question du conflit tragique.

c. La thèse de notre thèse

Notre tâche dans ce travail consistera d'abord à montrer qu'à côté de la notion de *conflit pour la reconnaissance* d'inspiration hégélienne adoptée de nos jours en philosophie sociale comme cadre d'interprétation des conflits caractérisant la vie sociale des hommes d'aujourd'hui, il existe dans la philosophie hégélienne de la conscience⁴¹ une autre notion de conflit qui intéresse aussi le cadre de conflit spirituel qui caractérise la vie de l'homme contemporain: il s'agit du *conflit tragique*.⁴²

Notre analyse compréhensive de la tragédie *d'Antigone de Sophocle* chez Hegel⁴³ nous permettra de montrer qu'il existe au sein de la philosophie de la conscience de Hegel deux catégories importantes des conflits: il s'agit du conflit tragique ou esthétique et du conflit intersubjectif entre consciences de soi individuelles. Le conflit intersubjectif se subdivise en conflit intersubjectif pour la subsistance ou pour l'existence et en conflit pour la reconnaissance intersubjective. Entre le conflit esthétique et le conflit intersubjectif, il existe dans l'optique hégélienne une relation de précellence complémentaire, c'est-à-

⁴¹ Une petite mise au point: Pour éviter l'équivoque, nous nous proposons de signaler quel usage nous ferons des termes suivants dans l'optique de la philosophie de Hegel: *La Phénoménologie de l'esprit* étant une partie importante de la pensée philosophique hégélienne qui ne prétend pas se réduire à la seule description de la notion de conflit, nous allons, pour besoin de systématisation de notre argumentaire, utiliser le vocabulaire *philosophie de la conscience*, ceci, pour restreindre le cadre de notre recherche sur la notion de conflit tragique, en considérant seulement les étapes et les actes de la conscience de soi individuelle comme moments de la découverte des figures du conflit tragique ou intersubjectif.

⁴² Les premières traces de réflexion spéculative sur le tragique se trouvent, par différence avec les réflexions éthiques de Schiller, dans la deuxième des Lettres sur le dogmatisme et le criticisme de Schelling.

⁴³ Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 (PhG)- Voir aussi *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986 (Äs III) Voir aussi *Sophokles, Antigone*. Übersetzt von Wilhelm Kuchenmüller Stuttgart, Reclam 2000.

dire qu'il existe une précéllence du conflit tragique sur le conflit intersubjectif en général et pour la reconnaissance en particulier, ceci car dans la philosophie de la conscience hégélienne, la tragédie d'Antigone se présente comme l'élément déclencheur ou l'étape primaire de la vie éthique, morale et juridique qui détermine toute son analyse du mouvement dialectique de la conscience de soi, qui est la notion principale même qui cimenter son analyse sur la notion de conflit tragique et intersubjectif ou conflit entre consciences de soi opposées.

Ce disant, nous essayerons de montrer que dans sa philosophie de la conscience Hegel comprend le conflit des consciences de soi opposées non seulement comme une expression de désir de reconnaissance, mais aussi et d'abord comme un conflit prenant sa source dans le conflit tragique de la conscience de soi avec l'absolu ou entre les hommes et le Destin. Il s'agit là d'un conflit entre les hommes et les dieux (le divin) ou d'une expression de la vie de l'esprit absolu dans son aliénation et sa libération.⁴⁴

Nous voulons suivre ce schéma dans notre thèse, car nous sommes convaincus que chez Hegel le conflit est d'abord tragique avant d'être un conflit intersubjectif (pour l'existence ou pour la reconnaissance).⁴⁵ En ce sens, il se différencie du conflit intersubjectif pour la subsistance caractérisé par l'épisode du maître et de l'esclave, conflit qui se résout par l'inégalité entre la conscience dominante et la conscience dominée.⁴⁶ Dans la tragédie au contraire, l'inégalité est au point de départ; il s'agit ici d'une conscience de soi, contingente et imparfaite au point de départ, qui tend tout de même à se soustraire de la morale absolue ou universelle, afin de créer et vivre sa propre vie morale, éthique et juridique. Le conflit pour la reconnaissance intersubjective est donc complémentaire au conflit tragique, dans la mesure où ce premier englobe le dernier qui lui, existe avant lui, il assume la réalité de l'Esprit, sous sa forme esthétique-religieuse.⁴⁷

C'est dans son analyse sur la notion de *la vérité de la certitude morale, la belle âme, le mal et le pardon* dans la Phénoménologie de l'Esprit⁴⁸ que Hegel revient sur la notion du conflit tragique en l'analysant dans le domaine de la relation entre la loi humaine (loi de la cité forgée par les hommes, la cité grecque) et la loi divine (loi de la communauté naturelle qui régit la famille), ceci pour montrer clairement que la cité grecque comme la belle totalité (belle âme) symbolisant le mal en forme d'opposition des hommes au divin, ne peut jamais devenir un symbole effectif d'harmonie ou de morale réalisée même à travers la reconnaissance intersubjective entre les consciences de soi individuelles dans le monde social dans l'histoire.⁴⁹

⁴⁴ Cf. Hegel, Phénoménologie de l'Esprit. IV: „La vérité de la certitude de soi-même“, trad. Jean Hyppolite, Aubier, t. I, Paris 1978, 150ss.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Hegel, Phénoménologie de l'Esprit I, Gallimard, Trad. Par Pierre-Jean Labarrière, 1993, 600ss.

⁴⁹ Ibid.

Dans cette même optique, la loi divine qui est la loi qui régit la famille comme instance naturelle de la morale et de la reconnaissance mutuelle n'est pas non plus universelle.⁵⁰ Pour que l'universel apparaisse dans le domaine de l'Esprit, il faut que chaque conscience de soi individuelle reconnaisse d'abord son mal, afin que sa relation avec les autres consciences de soi individuelles puisse permettre l'existence objective d'une communauté de vie morale, éthique et juridique.⁵¹ Mais l'unité de la substance et de son effectivité ne peut être conquise par la simple auto-affirmation de la conscience, ni par l'action effective des individualités.⁵² Voilà pourquoi Hegel affirme que l'idée du conflit entre les hommes reste toujours tragique, il ne saurait jamais disparaître si les hommes ne s'efforcent pas à travailler pour sa suppression comme idéal de vie individuelle et communautaire. Ceci car la résolution du conflit (tragique comme intersubjectif) reste et restera un idéal que l'homme doit s'efforcer d'atteindre chaque jour; il ne s'agit pas là de quelque chose que l'on doit atteindre par une simple demande de reconnaissance mutuelle entre les individus d'une société.⁵³ D'ailleurs la reconnaissance ne peut jamais se laisser distribuer comme de l'argent ou comme une matière quelconque, afin d'apporter la paix, le droit, la justice et l'amour entre les hommes, si ces derniers ne s'efforcent pas d'abord à se (re)connaître eux-mêmes (cf. le connais-toi, toi-même socratique).

Ce disant, on voit donc qu'il ne suffit pas de la reconnaissance de la complémentarité de l'universel et du particulier de l'expérience de l'incarnation dans le contingent, mais c'est en passant par la relation des consciences de soi singulières se reconnaissant dans leur différence et surtout dans leur imperfection respective qu'est acquise la pleine actualité de ce qui était pourtant déjà perçu dans l'exigence de l'effectuation concrète de l'universel.⁵⁴ La conscience morale doit découvrir que cette effectuation concrète ne relève pas d'elle seule, mais elle doit apprendre à vivre avec les autres, dans la communauté des consciences de soi individuelles qui est la réalisation de ce devenir concret de l'esprit qui leur est transcendant.⁵⁵ Ainsi donc, Hegel trouve que la religion serait la vraie vérité de la conscience éthique, morale et juridique en ceci qu'elle s'enrichit de toute la dialectique par laquelle la conscience de soi s'est d'abord séparée de soi et est passée par l'affirmation des consciences de soi singulières.⁵⁶ Et il faut noter que dans la communauté de vie éthique, morale et juridique, la conscience de soi est seulement immanente, tandis que dans la religion l'Absolu est à la fois immanent et transcendant.⁵⁷ Et la conscience de soi accède dans le conflit tragique à sa singularité par son oui de réconciliation à la religion, qui est d'abord religion naturelle puis esthétique, avant de

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, IV: trad. Jean Hyppolite.

⁵² *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, Trad. Par Pierre-Jean Labarrière, 1993, 600ss

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

s'accomplir comme religion absolue⁵⁸, dont Hegel considère le Christianisme comme le terme de cet accomplissement. Et en parlant ainsi du Christianisme, Hegel cherchait à donner à l'événement christologique de Golgotha le caractère d'un conflit tragique particulier, en le transformant en une modalité originale, à savoir le sacrifice de soi de l'Absolu, qui est la pensée spéculative du sacrifice du Christ.⁵⁹

C'est donc dans cette optique qu'il nous appartiendra de comprendre le Christ hégélien comme un Christ tragique et modèle et idéal de reconnaissance pour les hommes dans la société, ceci car c'est lui seul comme personne humaine qui a réussi jusque-là à vivre empiriquement une vraie reconnaissance (comme amour, droit, justice et solidarité) non seulement en la demandant aux autres, mais aussi en se sacrifiant pour l'offrir d'abord aux autres. Il est le seul à pouvoir jusque-là réconcilier l'immédiateté et la singularité ou encore la nature humaine (telle que comprise par Hobbes, Machiavel et même Hegel) et la nature divine (comme état de la Conscience Absolue).

Ceci dit, la demande de reconnaissance que chaque individu devrait attendre intersubjectivement de l'autre dans la société moderne caractérisée de nihiliste et du refus du divin devrait d'abord aussi être précédée par une réconciliation individuelle de la conscience de soi avec les valeurs de cette reconnaissance comme les définit Axel Honneth à l'instar de Hegel, à savoir: amour, droit, estime de soi et solidarité. Dans chaque individu devrait s'opérer donc *un travail du négatif* allant dialectiquement de la conscience de soi immédiate à la conscience singulière (ou conscience libérée ou réconciliée⁶⁰).⁶¹ Chaque individu devrait être capable de réconcilier en lui d'abord l'immédiateté et le singulier avant de constituer avec les autres individus une communauté de vie éthique, morale et juridique. Il s'agit d'une libération de chaque individu de tout ce qui l'empêche d'être en accord avec la Conscience Absolue⁶² ou de reconnaître l'autre en vérité.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., 809ss.

⁶⁰ Nous utiliserons dans tout notre travail les termes *conscience (de soi) réconciliée ou individu réconcilié ou encore sujet réconcilié*, ceci pour désigner le fait qu'il s'agit là d'un acteur dans le conflit intersubjectif ayant accompli avec succès le processus de résolution du conflit tragique ou esthétique, c'est-à-dire ayant su garder en lui l'unité de la loi humaine et divine ou de l'universel et du particulier. Car nous sommes d'avis avec Hegel qu'un conflit intersubjectif ne peut être caractérisé de conflit pour la reconnaissance que lorsqu'il se déroule entre deux sujets ou deux individus ayant réussi chacun à garder l'unité de la substance éthicitaire, c'est-à-dire l'unité de l'universel et du particulier en eux. Autrement dit le conflit intersubjectif resterait toujours au niveau de l'interprétation de Machiavel et Hobbes comme *un combat naturel pour la subsistance*, combat au cours duquel le plus fort parvient à s'imposer sur le plus faible. - Cf. *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. Hippolyte), I, 158.

⁶¹ Ibid.

⁶² Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt, 1970 – voir aussi Hegel, *Esthétique*, trad. Jankélévitch, nouv. Aubier, 8 tomes, VIII/1, Paris, 1964 - 1965.

II. La subdivision de notre thèse

Comme nous venons de le signaler plus haut, le conflit se joue chez Hegel principalement à deux niveaux, celui du conflit *spirituel* et celui dans *l'histoire* ou conflit intersubjectif.⁶³ Et parlant du conflit spirituel qui nous concernera principalement dans la première partie de notre travail, nous découvrirons que Hegel le comprend comme étant un conflit tragique ou conflit de la conscience de soi avec l'Absolu ou de l'homme avec les dieux (Dieu), présent dans l'esprit de la cité grecque comme dans la religion esthétique où il considère l'avènement du Christianisme comme le passage de l'esthétique subjective (l'homme veut prendre la place de Dieu ou art des hommes) à l'esthétique objective (l'homme se laisse diriger par Dieu ou art divin).⁶⁴ Dans ce sens, le conflit tragique est compris par Hegel comme étant l'histoire de Dieu même, ou le combat en Dieu, de l'homme et de l'absolu, de sorte que, c'est dans les hommes eux-mêmes qu'il convient de trouver le sens de ce combat.⁶⁵

Dans cette optique, considérant notre analyse compréhensive de la tragédie *d'Antigone de Sophocle* comme point de départ de notre interprétation de la notion de conflit chez Hegel, nous allons, dans le premier chapitre, placer Hegel face aux interprétations de Schiller, Schelling et Hölderlin de la tragédie grecque⁶⁶, ce qui nous permettra de montrer dans le deuxième chapitre comment Hegel, à travers sa propre vision de la tragédie d'Antigone de Sophocle, est parvenu à se forger une conception spéciale de la notion du conflit allant du conflit tragique ou esthétique au conflit intersubjectif (conflit pour la subsistance et conflit pour la reconnaissance). A l'aide de cette lumière apportée par Hegel dans la notion de conflit, nous tâcherons de montrer dans le troisième et dernier chapitre de cette première partie qu'il existe bel et bien une précellence du conflit tragique sur le conflit intersubjectif (dont celui pour la reconnaissance intersubjectif), ceci car chez Hegel le conflit est d'abord tragique avant d'être un conflit pour la reconnaissance.⁶⁷ Le conflit pour la reconnaissance est donc le prolongement du conflit tragique qui résout dramatiquement ce dernier soit en acte de méconnaissance ou de reconnaissance dans les relations entre consciences de soi intersubjectives.

Après avoir mis de la lumière dans le domaine de la conception hégélienne de la notion de conflit spirituel face au conflit intersubjectif, nous allons entreprendre de montrer dans la deuxième partie de notre travail qu'un conflit intersubjectif ne peut être caractérisé de conflit pour la reconnaissance que lorsque les sujets y participants sont des acteurs qui ont réussi à résoudre en eux

⁶³ Cf. Jacques Taminiaux, *Le théâtre des philosophes, la tragédie l'être l'action*, Grenoble, J. Millon 1995, 107-119.

⁶⁴ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes Werke 3*, Suhrkamp, Frankfurt 1970.

⁶⁵ Cf. Jacques Taminiaux, *Op. Cit.*

⁶⁶ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986 (PhG)- Voir aussi *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986 (Äs. III) – Voir aussi *Sophokles, Antigone*. Übersetzt von Wilhelm Kuchenmüller Stuttgart, Reclam 2000.

⁶⁷ *Ibid.*

le conflit tragique. Sinon il restera au seul niveau du conflit pour la subsistance ou pour l'existence, conflit dans lequel les acteurs n'ont aucun autre motif que la défense à tout prix des leurs intérêts égoïstes. Il s'agira aussi et enfin de montrer que l'émergence d'une société de vie éthicitaire⁶⁸ est la finalité principale d'un conflit entre sujets réconciliés, c'est-à-dire d'un conflit pour la reconnaissance.

Et pour mener ce travail à bon port, nous allons subdiviser cette dernière partie de notre travail en deux chapitres. Il s'agira dans le premier chapitre de découvrir le point de départ de la conception hégélienne de la notion du conflit pour la reconnaissance intersubjective, ceci en nous livrant à une analyse compréhensive de la question du conflit intersubjectif dans le cadre de la discussion autour de la notion du droit naturel comme point de départ de la conception hégélienne de la théorie de conflit pour la reconnaissance. Nous parlerons dans ce point du parcours qui a permis à Hegel de partir de la philosophie politique et éthique de la Grèce antique, dont surtout celle d'Aristote, afin d'arriver à corriger la conception de la notion du conflit intersubjectif dans les théories politiques modernes du droit naturel, théories qui ne considéraient jusque-là le conflit entre les individus dans la société que comme une simple lutte individualiste et unilatérale pour la garantie de son existence ou de sa subsistance. Nous verrons ensuite dans le deuxième et dernier chapitre de cette deuxième partie, jusqu'à quel degré la philosophie pratique aristotélicienne et les théories politiques modernes du droit naturel sur la notion du conflit intersubjectif ont influencé la compréhension hégélienne de la notion du conflit pour la reconnaissance; ceci avant de découvrir vers la fin de ce chapitre comment son interprétation critique de la philosophie morale de Kant face à la notion de *Ethos* d'Aristote lui a permis de jeter les bases de son concept de l'émergence d'une société de vie éthicitaire comme finalité de la notion du conflit pour la reconnaissance intersubjective.

⁶⁸ *Ethicitaire* vient du terme *Ethicité* qui est un néologisme conçu par certains philosophes et sociologues français pour traduire le compliqué terme allemand *Sittlichkeit*, terme utilisé par Hegel dans sa philosophie (cf. Rechtsphilosophie, §142, W7, 292 et Principes de philosophie du droit, trad. Kervégan, 251), où il le comprend en substance comme *la substance éthique, morale et juridique même dans sa totalité. Il s'agit là pour Hegel d'une objectivité vécue par des sujets singuliers ou de la totalité objective même ou encore de l'esprit objectif en sa totalité.* Il faut cependant noter qu'à cause de la complexité sémantique du terme *Sittlichkeit*, il n'existe pas encore d'unanimité sur sa traduction commune chez les philosophes et sociologues français: certains auteurs préfèrent garder le terme original en l'écrivant chaque fois entre guillemets ou en italique. D'autres au contraire s'accordent à utiliser le néologisme *Ethicité* qu'ils différencient d'avec le mot *Éthique*. Hegel voulait montrer par-là que la *Sittlichkeit* est l'instance objective pouvant définir objectivement les principes de la morale, de l'éthique et même du droit au sein d'une société, car elle englobe les principes de la morale, de l'éthique et même du droit individuels. C'est donc dans ce sens que nous entendons utiliser ce terme hégélien dans notre travail, bien sûr en adoptant le néologisme français *d'Ethicité*. Ainsi donc, quand nous utiliserons dans ce travail les termes comme *société ou communauté de vie éthicitaire*, il s'agira de considérer les principes moraux, éthiques et même juridiques non au niveau individuel, mais plutôt au niveau de la société ou de la communauté, comme principes objectifs d'une vie morale, juridique et éthique communs à tous les membres de la société ou de la communauté.

Bibliographie

I. Bibliographie primaire

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

Einleitung in die Philosophie der Religion; Der Begriff der Religion. Hrsg. v. Walter Jaeschke, Philosophische Bibliothek Bd.459, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1993.

Id., Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in *Jeaner Schriften 1801-1807*.

Id., Vorlesungen über die Aesthetik, in *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag,

Frankfurt 1970, vol. 14.

Id., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, Trad. Par Pierre-Jean Labarrière 1993.

Id., *Phénoménologie de l'Esprit, IV: „La vérité de la certitude de soi-même“*, trad. Jean Hyppolite, Aubier, t. I, Paris 1978.

Id., *Phänomenologie des Geistes Werke 3*, Suhrkamp, Frankfurt 1970.

Id., Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986.

Id., *Esthétique*, trad. Jankélévitch, nouv. Aubier, 8 tomes, VIII/1, Paris 1964 - 1965.

Id., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986.

Id., *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques: La logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit*, Vrin, 5e éd, Paris 1990.

Id., *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, P.U.F., Paris 2003.

Id., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986

Id., *Principes de la philosophie du droit (1821)*, trad. Robert Derathé, Librairie philosophique, Vrin, Paris 1989.

Id., *Phénoménologie de l'Esprit I*, Gallimard, Trad. Par Pierre-Jean Labarrière 1993.

Id., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. M. Hulin, in *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.

Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar, Herausgegeben von Iltting Karl, frommann-holzboog 1973.

II. Bibliographie secondaire

- Apel, K.-O.*, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Id.*, L'Éthique de la discussion, Cerf, Paris 1994.
- Aristote*, Politique Livre I, Ch. I § 10ss. (Traduction française: Barthélemy Saint-Hilaire).
- Id.*, Éthique à Nicomaque. Liv. VII. (Traduction française: Barthélemy Saint-Hilaire).
- Id.*, La Morale, liv. X, ch. x, § 13, 472. (Traduction française: Barthélemy Saint-Hilaire).
- Augé, G.*, La querelle du droit naturel, in Tradition Française, N°28-29, Mai-Juin 1967, 5-6.
- Balthasar, H.U. von*, La Gloire et la Croix. IV. Le domaine de la méta. 3. Les héritages, Aubier-Montaigne, Paris 1981.
- Id.*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd III, 1, Im Raum der Metaphysik, Teil II. Neuzeit, Johannes Verlag Einseideln 1965.
- Id.*, Apokalypse I.; III.
- Battistini, O.*, À propos de peuple et de communauté politique en Grèce ancienne : les mots et les choses, in Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien, Méditerranées, n° 10-11, L'Harmattan, Paris 1997.
- Benz, E.*, Schelling. Werden und Wirken seines Denkens, Stuttgart 1955.
- Bernanos, G.*, La France contre les robots, Le Castor Astral, Paris 2009.
- Bien, G.*, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1985, 2. Aufl.
- Id.*, Aristoteles Ethik und Kantische Moraltheorie, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 73 (1981), 57-74.
- Bloch, E.*, Naturrecht und menschliche Würde, Suhrkamp Verlag, Berlin 1961.
- Boehme, J.*, De tribus principiis, Ed. A. Faust, Stuttgart 1942, Bd. II.
- Bobbio, N.*, Hegel und die Naturrechtslehre, in: M. Riedel (Hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. II, Frankfurt/M. 1975.
- Bourgeois, B.*, Le droit naturel de Hegel. Commentaire, Vrin, Paris, 1986.
- Bubner, R.*, Handlung, Sprache und Vernunft, Frankfurt a. M. 1982.
- Id.*, Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes, in: W. Kuhlmann (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986.
- Camus, A.*, L'Homme révolté, Éditions Gallimard, 133è éd., Paris 1951.
- Carel, A.*, Le processus de reconnaissance dans les liens premiers, in Cairn.info, Le Divan familial, N° 20 2008/1, 61-76.
- Debord, G.*, La Société du spectacle, éditions Buchet-Chastel, Paris 1967.
- Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (Larousse), Paris 2010.
- Editorial sur le thème "De la reconnaissance. Don, identité et estime de soi"*, in Revue du MAUSS semestrielle n° 23, 1er semestre 2004.

- Ellul, J.*, Le système technicien, éditions Calmann-Lévy, Paris 1977.
- Encyclopédie Universalis* 2010
- Encyclopédie Larousse* 2010.
- Encyclopédie de la mort*, Introduction, Œuvres dramatiques, vol. V, Ladvoat, Paris 1821.
- Encyclopédie Universalis* 2002.
- Girard, P.-P.*, Encyclopédie de l’Au-delà, Ed. Trajectoire, Paris 2006.
- Grimsmann, M. und Hansen, L.*, Hegel-Originaltext. Auswahl und Anmerkungen [...], 2004.
- Habermas, J.*, Science et technique comme « idéologie », Trad. de l’Allemand par Jean-René Ladmiral, Gallimard, Paris 1973.
- Id.*, De l’éthique de la discussion, trad. par Hunyadi M. Champs Flammarion, Paris 1999.
- Heidegger, M.*, Die Technik und die Kehre, Klett-Cotta, Stuttgart (1953) 2002.
- Hobbes, T.*, Leviathan, éd. R. Tuck, Cambridge, « Servility an Self-respect » 1991.
- Id.*, Les éléments du droit naturel et politique, trad. Louis Roux, éd. L’Hermès, Lyon 1977.
- Id.*, Traité de l’homme, trad. Paul-Marie Maurin, éd. Librairie scientifique et technique .
- Id.*, De Cive, ou le fondement de la politique, trad. Sorbière, éd. Sirey, Paris 1981.
- Honneth, A.*, Philosophe et sociologue, professeur à l’université J.W Goethe en Allemagne.
- Id.*, La lutte pour la reconnaissance, Cerf, Paris 2010.
- Id.*, Kampf um Anerkennung. Frankfurt/M. 1992 (neue Auflage 2003).
- Id.*, La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique, (trad. Par Olivier Voirol, Pierre Ruschet et Alexandre Dupeyrix), La Découverte, Paris 2006.
- Höffe, O.*, « Universalistische Ethik und Urteilskraft: eine aristotelischer Blick auf Kant », in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 44 (1990), 537-563.
- Hölderlin, J.C. F.*, Remarques sur Œdipe/Remarques sur Antigone, Ed. Bilingue.
- Trad. Et notes par François Fédier. Préface par Jean Beaufret, Paris 1965.
- Id.*, « Über den Begriff der Strafe », Sämtliche Werke und Briefe, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1994, vol. 2.
- Id.*, Antigone de Sophocle. Trad. de l’allemand par Philippe Lacoue-Labarthe, Coll. Détroits, Christian Bourgois éditeur 1978, 1998.
- Homère*, Odyssée, IX, 114, 115.
- Ilting, K-H.*, « Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik », in: Philosophisches Jahrbuch 71, (1963-64), 38-58.
- Jaffro, L.*, Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant, P.U.F., Paris 2000.
- Jarczyk, G.*, Hegel, le malheur de la conscience ou l’accès à la raison. Texte et

- commentaire, Aubier, Paris 1989.
- Jolly, M.*, Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu 1865, Ier Dialogue.
- Kant, E.*, Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Erste Fassung, H.1, oeuvre en six Bandes, ici Bande V, 173.
- Kasper, W.*, Dogma/Dogmenentwicklung, in: NHTG 1, München 1984/85, Bd. 4,130-141.
- Kersting, W.*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994.
- Kervégan, J.-F.*, L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif, Vrin, Paris 2008.
- Kojève, A.*, Introduction à la lecture de Hegel, Leçon sur la phénoménologie de Hegel, France, Gallimard, 1947.
- Id.*, Esquisse d'une phénoménologie du droit, Gallimard, Paris 1981.
- Krämer, H.J.*, Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959.
- Kuchenmüller, W.*, Nachwort, in: Sophokles: Antigone, Stuttgart 2000.
- Lavaud, C.*, De la terre natale de la vérité au Dieu se manifestant..., in Les Etudes philosophiques, Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et du C.N.L., avril 2006, 178-188.
- «*La suite dans les idées* », émission du 2 janvier 2010 à L'Université Lyon II en France sur le thème de« Théorie de la reconnaissance » avec De la reconnaissance à l'estime de soi, in Science humaines, Mensuel N° 131 - Octobre 2002.
- Lefebvre, J.-P. et Pierre Macherey, P.*, Hegel et la société, P.U.F., Paris 1984.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder Freiburg 1964.
- Löwith, K.*, Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber, Stuttgart 1988, 167-173.
- Macpherson, C. B.*, Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke, trad. Fuchs, Gallimard, Paris 1971.
- Machiavelli, N.*, Der Fürst, Stuttgart 1961.
- Machiavel, N.*, Le Prince, trad. par V. Périès, postface de Joël Gayraud, Paris, Mille et une nuits 2003.
- Maret, M.*, l'Euthanasie: alternative sociale et enjeux pour l'éthique chrétienne, Ed. St.-Augustin 2000.
- Menger, C.*, Entre Aristote et Hayek: Aux sources de l'économie moderne, CNRS, Paris 2008.
- Münkler, H.*, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt am Main 1984.
- Id.*, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt am Main 1984.
- Ndombe Makanga, P.D.*, La notion de la colère de Dieu dans la sotériologie

- dramatique chez Hans Urs von Balthasar, Lang, Peter Frankfurt; Auflage: 1., Aufl. Januar 2009.
- Nguyen-Van-Huy, P.*, La métaphysique du bonheur chez Albert Camus, Neuchâtel, Les Editions de la Baconnière 1968.
- Pinna, G.*, « La Braut von Messina di Schiller o della poetica in poesia », *Strumenti critici* 2003 (NS, XVIII), 203-233.
- Id.*, Conflit et dialectique des sentiments dans la Fiancée de Messine de Schiller, in *Les Etudes philosophiques*, Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et du C.N.L., avril 2006, 237-249.
- Platon*, Phédon, trad. De Monique Dixsaut, Flammarion, Paris 1999.
- Id.*, Politeia I.
- Id.*, Nomoi X.
- Id.*, Politik, 12, 1252b 33-35. (Trad. Par O. Gigon).
- Polin, R.*, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, éd. Vrin, Paris 1977.
- « *Polis, nécessité et guerre* », in Actes du colloque Congrès International Environnement et Identité en Méditerranée, (Thème: « Mythes, institutions et politiques »), Université de Corse Pascal Paoli, Corté 3, 4 et 5 juillet 2002.
- Pott, G.-H.*, Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Fink, München 1980, 25-32.
- Reinhardt, K.*, Sophocle, trad. franç. E. Martineau, Paris, Minuit 1971.
- Id.*, Sophokles 1933.
- Regnier, A.*, Oeuvres de Schiller, Hachette, t. III. , Paris 1969.
- Ritter, J.*, « Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles », in : ders., *Metaphysik und Politik*, Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a. M. 1969.
- Rosenkranz, J.K.F.*, Hegels Leben, Berlin 1844.
- Rosset, C.*, L'anti-nature, éd. P.U.F., Paris 1973.
- Roux, A.*, De la tragédie grecque à l'histoire du monde : variations schellingiennes sur le conflit, in *Les Etudes philosophiques*, Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et du C.N.L., avril 2006, 163-177.
- Schadewaldt, W.*, Antikes und Modernes in Schillers Braut von Messina, Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, XIII, 1969, 286-307 .
- Id.*, Hölderlin's Übersetzung des Sophokles , in *Über Hölderlin*. Aufsätze von Th. v. Adorno, F. Beissner, etc., Insel Verlag, Frankfurt am Main 1970.
- Schelling, F.W. J.*, System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Ed. K.F. Schelling, 1804, IV.
- Id.*, Die Weltalter, Ed. K.F. Schelling. Stuttgart-Ausburg 1856-1861, VIII.
- Id.*, Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, 10^e lettre, I. 336, trad. franç. J.-F. Courtine dans *Premiers Écrits*, Paris, PUF 1987.
- Id.*, Stuttgarter Privatvorlesungen, Ed., K.F., Schelling, VII.
- Id.*, Philosophie de l'art, partie spéciale, sect. II, V . 697 (trad. franç. d'A. Pernet et C. Sulzer, Grenoble, J. Millon 1999).

- Schiller, J. C. F. W.*, La Fiancée de Messine, trad. en vers par Théodore Braun, G. Silbermann, Strasbourg 1867.
- Id.*, Die Räuber , 1781; Kabale; Liebe 1783; Die Verschwörung des Fiesco zu Genua 1784.
- Id.*, Die Braut von Messina oder die feindlichen Brüder. Ein Trauspiel mit Chören. Sämtliche Werke (SW, II, 813-912), hrsg. von Fricke, G. und Göpfert, H. G. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987^B.
- Schmidt, J.*, Geist, Religion und absolutes Wissen. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1997.
- Schmidt, S.*, Hegels System der Sittlichkeit, Akademie Verlag, Berlin 2006.
- Schnädelbach, H.*, Hegel zur Einführung, Hamburg 1999.
- Id.*, Was ist Neoaristotelismus, in: W. Kuhlmann (Hrsg), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, 38-63.
- Sophocle*, Antigone, Traduction de Jean et Mayotte Bollack, les Éditions de Minuit, Paris 1999.
- Sophokles*, Antigone. Übersetzt von Wilhelm Kuchenmüller Stuttgart, Reclam 2000.
- Steiner, G.*, Les Antigones, Gallimard, Paris 1986.
- Strauss, L.*, Naturerecht und Geschichte, übers. von Horst Boog, Stuttgart 1956.
- Schweizer, H.*, Zur Logik der Praxis, Freiburg/München 1971.
- Szlezák, T.*, „Psyche-Polis-Kosmos“, in: E. Rudolph (Hrsg.), Polis und Kosmos, Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon, Darmstadt 1996.
- Szondi, P.*, Poésie et Poétique de l'idéalisme allemand, Paris 1974.
- Taminiaux, J.*, Le théâtre des philosophes, la tragédie l'être l'action, Grenoble, J. Millon 1995.
- Taylor, C.*, Hegel et la société moderne, (trad. De l'Anglais par Pierre R. Desrosiers), Presses de l'Université Laval/ cerf, Coll. Prisme, Montréal 1998.
- Id.*, Multiculturalism and the Politics of Recognition, Princeton University Press 1992.
- Tschierske, U.*, Vernunftkritik und ästhetische Subjektivität. Studien zur Anthropologie Friedrich Schillers, Niemeyer, Tübingen 1998, 144-156.
- Vernant, J.-P.*, L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines, Le Seuil, Paris 1999.
- Id.*, Mythe et religion en Grèce antique, Le Seuil, Paris 1990.
- Vianney, D.*, Aristote. Éthique à Eudème, Vrin, Paris 1978.
- Vieillard-Baron, J.-L.*, Les conflits et la vie dialectique chez Hegel: conflit juridique, conflit historique et conflit hiérophorique (1807-1821), in Les Etudes philosophiques, Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et du C.N.L., avril 2006, 223-236.

Münchener Philosophische Beiträge

herausgegeben von

Nikolaus Knoepffler
Wilhelm Vossenkuhl
Siegbert Peetz
Bernhard Lauth

- Band 24: Pierre Damien Ndombe Makanga: **Tragique et Reconnaissance** · Comprendre la notion de conflit dans la philosophie hégélienne de la conscience
2014 · 176 Seiten · ISBN 978-3-8316-4344-8
- Band 23: Sascha Müller: **Menschenwürde und Religion** · Die Suche nach der wahren Freiheit – metaphysische Wegweiser von Platon bis Hegel
2012 · 518 Seiten · ISBN 978-3-8316-4150-5
- Band 22: Otto Gusti Ndegong Madung: **Politik und Gewalt** · Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich
2008 · 206 Seiten · ISBN 978-3-8316-0822-5
- Band 21: Sascha Müller: **René Descartes' Philosophie der Freiheit: Ad imaginem et similitudinem Dei** · Philosophische Prolegomena zu einer Theorie der religiösen Inspiration
2007 · 596 Seiten · ISBN 978-3-8316-0694-8
- Band 20: Wolfgang Brauner: **Das präreflexive Cogito** · Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren
2007 · 252 Seiten · ISBN 978-3-8316-0681-8
- Band 19: Mauricio Zuluaga: **Skeptische Szenarien und Argumente**
2007 · 250 Seiten · ISBN 978-3-8316-0667-2
- Band 18: Klaus Mulzer: **Sprachverständnis und implizites Wissen**
2007 · 381 Seiten · ISBN 978-3-8316-0662-7
- Band 17: Kyung-Wan Hong: **Menschliches Leiden und soziale Ungerechtigkeit** · Der Ansatz von Barrington Moore Jr. in seiner Relevanz für den koreanischen Kontext
2006 · 228 Seiten · ISBN 978-3-8316-0557-6
- Band 16: Artur Szczepanik: **Gott als absolute Transzendenz** · Die Verborgenheit Gottes in der Philosophie von Karl Jaspers
2005 · 224 Seiten · ISBN 978-3-8316-0476-0
- Band 15: Attila Szombath: **Die antinomische Philosophie des Absoluten** · Ein Mitdenken mit S. L. Frank
2004 · 170 Seiten · ISBN 978-3-8316-0387-9
- Band 14: Oliver Vollbrecht: **Victor Kraft: Rationale Normenbegründung und Logischer Empirismus** · Eine philosophische Studie
2004 · 220 Seiten · ISBN 978-3-8316-0344-2
- Band 13: Evelin Kohl: **Gestalt** · Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels Phänomenologie des Geistes
2003 · 346 Seiten · ISBN 978-3-8316-0246-9

- Band 12: Jong Hwan Hwang: **Ökologische Gerechtigkeit** · Eine interkulturelle Begründung
2004 · 204 Seiten · ISBN 978-3-8316-0243-8
- Band 11: Daniel Roth: **Cantors unvollendetes Projekt** · Reflektionsprinzipien und Reflektionsschemata als Grundlagen der Mengenlehre und großer Kardinalzahlexiome
2003 · 177 Seiten · ISBN 978-3-8316-0210-0
- Band 10: Jakob Stefan Seitz: **Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition – unter Einbeziehung der französischen Literatur zu Hannah Arendt**
2002 · 390 Seiten · ISBN 978-3-8316-0168-4
- Band 9: Heinrich Adolf: **Erkenntnistheorie auf dem Weg zur Metaphysik** · Interpretation, Modifikation und Überschreitung des kantischen Apriorikonzepts bei Georg Simmel
2002 · 300 Seiten · ISBN 978-3-8316-0143-1
- Band 8: Andreas Haupt: **Der dritte Weg** · Martin Bubers Spätwerk im Spannungsfeld von philosophischer Anthropologie und gläubigem Humanismus
2001 · 230 Seiten · ISBN 978-3-8316-0068-7
- Band 7: Thomas Steinforth: **Selbstachtung im Wohlfahrtsstaat** · Eine sozialetische Untersuchung zur Begründung und Bestimmung staatlicher Wohlfahrtsförderung
2001 · 288 Seiten · ISBN 978-3-8316-0054-0
- Band 6: Jürgen Dümont: **Formal-ontologische Kategorien in der Mathematik** · Eine systematische Untersuchung zur ontologisch-kategorialen Problematik mathematischer Entitäten
2000 · 251 Seiten · ISBN 978-3-89675-860-6
- Band 4: Stefan Lorenz Sorgner: **Metaphysics without Truth** · On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy
1999 · 164 Seiten · ISBN 978-3-89675-589-6
- Band 3: Stefan Daltrop: **Die Rationalität der rationalen Wahl** · Eine Untersuchung von Grundbegriffen der Spieltheorie
1999 · 188 Seiten · ISBN 978-3-89675-552-0
- Band 2: Eckehard Glaser: **Wissen verpflichtet** · Eine Einführung in den Radikalen Konstruktivismus
1999 · 180 Seiten · ISBN 978-3-89675-528-5
- Band 1: Karin Blumer: **Tierversuche zum Wohle des Menschen?** · Ethische Aspekte des Tierversuchs unter besonderer Berücksichtigung transgener Tiere
1999 · 207 Seiten · ISBN 978-3-89675-398-4

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag:
Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · info@utzverlag.de

Gesamtverzeichnis mit mehr als 3000 lieferbaren Titeln: www.utzverlag.de