

La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes

Luc VIGNEAULT

Recibido: 30 de junio de 2005

Aceptado: 26 de octubre de 2005

Résumé

La conception hégélienne de l'État pose les paradigmes d'un concept identitaire qui se trouve aujourd'hui au coeur des débats sur la question de l'identité politique. L'originalité de la conception hégélienne est de développer une structure identitaire fondée sur une dynamique de reconnaissance qui permet d'agencer les différents rapports entre la liberté subjective et la liberté objective. Le but de cette articulation est de définir un État de droit rationnel pouvant auto-justifier sa propre légitimité. En lisant la théorie hégélienne de la reconnaissance à partir de sa critique de Hobbes et de l'insuffisance philosophique des théories contractualistes, ce texte cherche, non seulement à contourner les difficultés inhérentes à la lecture du système philosophique de Hegel, mais propose la conception hégélienne de l'État comme une conception indispensable à la compréhension des nouvelles exigences identitaires. La relecture du concept de reconnaissance nous offrirait ainsi l'occasion de penser plus adéquatement la question du multiculturalisme et du pluralisme politique de nos sociétés actuelles.

Mots clefs: Théorie de l'État, contrat social, Hobbes, Hegel, reconnaissance, citoyenneté.

Abstract

Contemporary debates about political identity are deeply grounded in Hegelian's paradigm of State. Hegel develops an original identity structure, build on a dynamics of recognition which allows interaction between subjective and

objective liberty. The purpose of this Hegelian approach is to define a State which would be able to auto-justify and legitimize itself. This article studies the Hegelian theory of recognition, as a critical reading of Hobbes and of the philosophical insufficiency of the contractualist theories. Analyzing the concept of recognition may lead us to a better understanding of multiculturalism and political pluralism, as key concepts in today's society.

Keywords: State's Theorie, Social Contract, Hobbes, Hegel, recognition, citizenship.

Introduction

Deux thèses dominent les discours modernes sur l'État écrit Piersons dans *The Moderne State*.¹ La première regroupe celle où les intérêts privés doivent être non seulement garantis mais aussi protégés par l'État. L'État sera défini ici comme le gardien (*jealously guarded*), par les lois, des droits et libertés individuelles et légitimité par un contrat implicite entre les membres. Cette position libérale tient en grande partie, depuis son institution moderne, aux droits de propriétés et à l'action individuelle dans la société civile. Ces droits, comme on les voit dans la constitution américaine par exemple, fondent la légitimité politique et placent le droit comme le référent ultime à la constitution politique d'un État. L'État est ainsi défini juridiquement par le droit de posséder une identité singulière et collective, capable d'actions, de posséder des biens naturels ou artificiels, en être le propriétaire et attendre de l'État qu'il sanctionne par des lois toute forme d'entrave à la dépossession de ces biens. C'est une liberté publiquement et légitimement admise d'une propriété privée au sens traditionnel du terme.

On reconnaîtra la thèse empiriste qui définit en grande partie les grandes orientations du libéralisme. On y retrouve la tradition des Adam Smith, Hobbes, Locke, Hume, mais sans oublier une certaine réappropriation des thèses de Montesquieu et de Rousseau. Ce courant du libéralisme traditionnel a connu, plus récemment, une vigueur et une ouverture sur la philosophie politique continentale; avec des auteurs comme Nozick et Hayek, qui ont radicalisé, au nom d'un néo-libéralisme, les positions traditionnelles du libéralisme empiriste.

La seconde thèse peut être définie davantage selon une tradition socialiste, tel qu'on en retrouve les fondements et les origines modernes dans les thèses de Rousseau, Hegel et Marx. Cependant, les origines de la tradition socialiste sont sûrement beaucoup plus lointaines. On peut en voir les origines dans les philoso-

¹ Piersons (1996), p. 67 et suivantes.

phies politiques grecques de Platon ou d'Aristote. Mais le propos de Piersons ne va pas du tout en ce sens. Selon lui, la tradition socialiste nous laisse plutôt voir une conception de l'homme comme fondamentalement a-social, et dont la condition civile², s'impose à l'individu comme une extériorité qui ne le concerne pas et dont les lois économiques se posent comme une nécessité. L'argument de Piersons est davantage axé vers les thèses de Marx, où il dénonce la réduction de la société civile, tel que Marx la conçoit, à la sphère de l'économie. Piersons montre, et c'est là un des intérêts de son ouvrage, que le discours néo-libéraliste utilise les mêmes arguments pour justifier le droit ultime selon eux, celui de la propriété.

En choisissant Marx dans sa lecture socio-politique du phénomène étatique, Piersons, curieusement, adopte en même temps la thèse de Hobbes. Le fondement commun en est l'état naturel (et non pas l'État) que Hobbes a nommé celui de «la guerre de tous contre tous» par lequel l'État se pose comme une nécessité. Dans les deux cas, l'État a une légitimité qui lui est accordée par une «spiritualisation» de l'état naturel, vers la reconnaissance d'un état rationnel des choses humaines. La force de la théorie hobbesienne est de montrer la légitimité rationnelle de l'état de nature dans l'État civil. Hobbes n'est pas par nature très socialiste, mais il pose toutefois le principe rationnel d'adhésion à la légitimité de l'État sous la forme du pacte. Même si ce pacte n'est qu'un objet théorique et sans mode d'emploi, il demeure que Hobbes en voit la nécessité rationnelle comme condition de la paix entre les hommes. Ce qui importe de retenir pour la thèse socialiste c'est qu'elle définit l'État comme un instrument ou une *médiation* dotée d'un pouvoir centralisateur tourné cependant vers l'intérêt collectif.

En associant de trop près Marx à Hegel, Piersons oublie le rôle spéculatif de la médiation chez Hegel. C'est-à-dire que chez lui tout advient par une médiation. Piersons, finalement, ne tombe-t-il pas dans le piège de faire de Hegel et Marx une sorte d'équivalence? La science politique contemporaine interprète le plus souvent Marx comme un fils de Hegel mais en oubliant de situer leurs différences justement. D'où peut venir une telle omission? Je ne pense pas que l'on puisse ranger Hegel du côté des socialistes, ni des libéralistes d'ailleurs, mais que sa logique politique peut autant se prêter, comme l'ont montré, à son époque, les controverses entre les «hégéliens de gauche» et les «hégéliens de droite», à l'une ou l'autre des positions. Si Piersons, adopte, selon nous, une lecture trop marxisante de Hegel il est pourtant d'avis que celui-ci pose une conception incontournable pour comprendre l'architecture moderne et contemporaine du concept d'État. Plus radicalement, je pense que la conception hégélienne de l'État est une conception paradigmatique qui se présente comme un passage obligé pour comprendre non seulement la logique interne de

² La position de Piersons envisage plutôt la tradition «socialiste» à partir du renversement de la pensée politique moderne (avec Hobbes par exemple) de la philosophie politique classique (Platon, Aristote).

sa dynamique, mais qu'elle est encore plus pertinente pour saisir les enjeux imposés aujourd'hui à l'État et à sa souveraineté. Au fond, je crois, à la suite d'auteurs comme Charles Taylor, que la lecture du concept de souveraineté étatique sous le thème de la reconnaissance hégélienne est susceptible de nous présenter une perspective des plus intéressantes pour répondre à ce que nous appelons souvent les nouvelles exigences identitaires du pluralisme contemporain.

Exigence imposée à toute forme de souveraineté, le pluralisme qui va de l'intégration des nouvelles communautés, à la revendication des droits des minorités jusqu'aux conceptions plus idéales du multiculturalisme politique, bouleverse notre conception courante de la souveraineté étatique. Nos conceptions traditionnelles «homogénéisantes» souffrent en ce sens d'une forme de «décalage» par rapport aux nouvelles réalités qui façonnent notre paysage politique actuel. Est-ce à dire que la philosophie politique de Hegel préfigure une théorie du multiculturalisme? Cela en ferait sourire plus d'un. On connaît trop bien les jugements ethnocentriques de Hegel à l'égard de tout ce qui n'est pas assez «européen». Si Hegel nous semble pertinent dans le réexamen des fondements philosophiques de l'État c'est qu'il en montre les limites en même temps que les possibilités. En posant la structure étatique comme un point d'arrivée inéluctable à toute activité politique rationnelle il en fait un point axiologique incontournable dans la réflexion sur les fondements et les origines de l'État moderne et de ses mutations identitaires les plus récentes. Il nous montre en somme la voie, par la médiation du concept de reconnaissance, d'une réévaluation des structures étatiques comme modèle de communauté politique.

De façon plus précise, nous voulons montrer dans ce texte comment la théorie de l'État hégélien, non seulement ne se réduit pas à une lecture marxisante, mais qu'en situant le thème de la reconnaissance au centre de sa conception de l'État, Hegel vient répondre à une insuffisance du contractualisme et le dépasse en légitimant ontologiquement son fondement par la nécessité de la reconnaissance. Car, de fait, tant le libéralisme que le socialisme requièrent le contrat comme source de légitimité de l'État, mais ni l'un ni l'autre n'en explicitent la logique interne. La théorie hégélienne nous offre une explicitation du contrat ou du pacte social dans lequel ne subsiste plus aucune extériorité ou contrainte mais s'articule au contraire comme un accomplissement de la volonté qui, pour se réaliser, doit être reconnue. Dans une logique de la reconnaissance, le sujet se trouve en position non plus de *donner* sa volonté individuelle, pleine ou partielle, ou une part de ses libertés individuelles, mais de *solliciter une reconnaissance* et par là de *donner* une part de sa subjectivité au profit de la réalisation politique de son identité. Cette énigme de la *sollicitation et du don* se noue dans le thème de la reconnaissance. L'État ne se présente plus ici comme une extériorité abstraite, pour laquelle je concède une part de mon individualité mais comme quelque chose de vivant, de concret où je réalise mon iden-

tité. Modèle paradigmatique, trop idéal sans doute, mais qui nous indique un horizon de réflexion.

«Être reconnue», n'est-ce pas là ce que la volonté la plus profonde de tout individu? N'est-ce pas là la condition politique de l'accomplissement de la personne morale et l'objet même de toute revendication des groupes minoritaires³? N'est-ce pas le but ultime, parfois désespéré, de ceux qui sont chassés du monde? N'est-ce pas finalement l'essence même de la communauté politique?

1. L'inéluctabilité de l'État

Réactualiser la théorie hégélienne de la reconnaissance, comme moteur de l'identité de l'État, et la mettre au profit d'une analyse de la légitimité de l'État aujourd'hui, suppose d'en reconnaître le caractère d'inéluctabilité. Ceci pose d'abord l'*a priori* que l'État, comme le dit G. Bergeron possède un «caractère d'indispensabilité» à penser «le cadre général à l'intérieur duquel la vie politique se coule à l'époque contemporaine» et la «grande unité totalisante de tout le politique».⁴ Cette remarque aurait pu être faite par Hegel, pour qui l'État n'est pas un modèle de structure politique, une organisation temporelle, mais la seule finalité du politique. L'État est donc un concept indispensable pour penser l'identité politique et un concept, en ce sens, *nécessairement absolu*.

Si l'État est absolu, il est un *a priori* dans la finalité du politique. Ce caractère de nécessité de l'État tient à ce que celui-ci est l'indispensable *interface* entre les citoyens, au-delà de tout régime particulier. On peut d'ailleurs remarquer, comme le fera Hegel lui-même, que les communautés qui n'adoptent pas ce modèle rationnel adoptent la plupart du temps la religion comme instance régulatrice des relations humaines, instance qui, dans ce cas, représente une autorité «suprahumaine». L'État n'est donc pas une figure quelconque du pouvoir politique mais il est inhérent à la finalité rationnelle et à la légitimité du vivre-ensemble humain. À ce titre, on ne peut pas faire de l'État hégélien, comme le pense Piersons, un État qui opposerait le citoyen à l'autorité de son institution. Comme Hobbes, mais dans un autre sens comme nous le verrons, le sens de la philosophie politique de Hegel est celui de comprendre la rationalité de l'État comme une institution ne pouvant laisser subsister aucune opposition pouvant annihiler l'identité politique. Le pouvoir identitaire

³ Le qualificatif «minoritaire», hormis sa valeur quantitative, ne vient-il pas désigner d'ailleurs que le groupe en question est en quête d'une reconnaissance? Au Canada, l'esprit du droit constitutionnel a atténué cette dénomination en parlant de «minorité visible» et ciblant certains privilèges destinés à favoriser ce processus de reconnaissance.

⁴ Bergeron (1993), p.25.

de l'État doit donc être à même la volonté des individus, mais doit aussi s'absoudre de cette volonté individuelle. Même s'il n'est pas un projet conscient, celui des acteurs politiques, l'État est une nécessité rationnelle intrinsèque à la liberté.

La théorie de l'État chez Hegel n'est pas une théorisation particulière mais se trouve insérée dans le projet global de la philosophie du droit. La légitimité du politique dépend de son système rationnel du droit et cette légitimité laisse supposer la compréhension générale du système de la *philosophie* telle que Hegel la conçoit. La difficulté à saisir le point théorique particulier de la théorie de l'État chez Hegel tient ainsi, en grande partie, à l'exigence d'une vue globale du système de la philosophie. Sans cet horizon, il semble difficile de saisir la pertinence et le sens de la théorie étatique, si bien qu'une vue partielle ne nous donne pas le fondement théorique des concepts hégéliens. Est-ce là une réponse à l'omission souvent faite des théories hégéliennes? Possiblement. Entrer dans la philosophie de Hegel n'a jamais eu la réputation d'être une affaire simple. La difficulté à cette oeuvre tiendrait à trois points majeurs: le langage et la syntaxe de son discours, sa logique spéculative et sa pensée systématique (où l'on ne comprend la partie que dans la vue du tout). Ce point de vue nécessaire à la compréhension de la philosophie hégélienne a été maintes fois souligné par les grands commentateurs des œuvres hégéliennes.

En fait, la difficulté qu'on rencontre dans la lecture des textes hégéliens, c'est la cohésion du système hégélien pour qui un élément n'est jamais isolé mais dépend dans sa particularité de son appartenance à l'universalité du système. À la lecture des principaux commentateurs de Hegel, on peut dégager que le sens de la difficulté d'accès aux œuvres hégéliennes tient expressément à la nature de sa présupposition. Cette curieuse présupposition c'est que l'absolu, entendu comme totalité de l'activité de reconnaissance de la raison, advient dans l'histoire, par nécessité logique et systématique. Une confiance absolue que l'histoire advient selon sa rationalité. Dans la philosophie hégélienne, le réel et sa description-compréhension sont donc absolument confondus. Il n'y a pas d'écart entre la condition de l'onto-théologie de la métaphysique et l'effectivité; la manière dont la réalité est produite dialectiquement dans l'activité rationnelle. Le procès de la raison dans l'histoire n'est donc pas seulement logique ou transcendantal, mais révèle l'effectivité dans l'histoire. La science politique est donc une science parce qu'elle cherche cette rationalité dans les formes historiques d'une raison politique. L'État incarne justement cette raison politique en tant qu'elle est institution et constitution du pouvoir et de sa reconnaissance.

Deux «postulats», je crois, fondent la position fondamentale de la philosophie politique de Hegel. D'abord que la modernité n'a pas la nouveauté qu'elle prétend avoir. Cette position fondamentale repose sur le principe dialectique de la rationalité historique par lequel la raison n'est jamais «positive» ou immédiate mais le résultat d'un processus de médiation historique. La modernité, en ce sens, n'est que

l'accomplissement de la reconnaissance de l'autonomie de cette rationalité déjà en mouvement depuis la philosophie grecque. Le second postulat est une conséquence politique du premier. L'État moderne, contrairement à l'État ancien, est la forme ultime de la cristallisation historique de la liberté. L'État moderne résulte de la prise de conscience de l'homme que sa liberté est quelque chose d'inaliénable et son rôle essentiel est ainsi de sauvegarder les libertés tant individuelles que collectives.

Face à la difficulté que représente l'introduction à la philosophie hégélienne, nous avons choisi de présenter d'abord Hegel dans le débat qu'il mène à l'égard de la théorie hobbesienne de l'État. Je crois que présenter Hegel à travers un débat nous offre l'avantage de saisir l'originalité de sa pensée mais en abordant indirectement son système philosophique. Ainsi, nous montrerons comment la thèse hégélienne de l'État est à la fois une reprise de la théorie de Hobbes et une correction spéculative de son empirisme. Dans cette perspective, nous présenterons d'abord la théorie de Hobbes, et ensuite la correction spéculative que Hegel en fait. Trois points majeurs vont nous permettre de montrer la proximité de la théorie de Hobbes de l'État avec celle de Hegel: la réforme du droit naturel ancien comme fondement du politique, l'origine de l'État dans la volonté naturelle, la reconnaissance de la puissance de l'État dans le pacte (ou la reconnaissance du pacte). La lecture de Hegel sera, *grosso modo*, une lecture spéculative de Hobbes, Hegel voulant par là montrer l'avantage et la solidité des fondements juridiques de la lecture empiriste mais aussi son insuffisance rationnelle du point de vue spéculatif. Hobbes, comme toute les théories empiristes, exclut de sa théorie le point de vue de la vérité subjective ou, mieux encore, ne va pas jusqu'au bout de cette vérité subjective. Ce faisant, pour parler le langage hégélien, il parle d'une forme sans substance-sujet et passe ainsi à côté des principes rationnels qui résident *en nous-mêmes*.

2. La lecture hégélienne de la théorie de Hobbes: la critique des théories empiristes

La tradition de pensée politique américaine a davantage emprunté à la tradition anglo-saxonne. Parmi les fondateurs de cette tradition, Hobbes se présente comme un incontournable. Sa théorie de l'État a non seulement orienté tout le parcours de la tradition de la philosophie politique, en réformant la notion de droit naturel, mais inséré la notion de pacte social comme instrument de *légitimité* du pouvoir de l'État. Hobbes a permis de concevoir une forme de l'État dont le pouvoir équivaut à la somme individuelle des pouvoirs singuliers déléguant leur propre pouvoir dans un pacte conclu implicitement. Ce pacte conclu avec le «Tiers», qu'est l'État, est en même temps un pacte conclu avec autrui en vue d'une condition de paix garantie par les institutions. L'État hobbesien trouve ici sa pleine légitimité. Hegel ne man-

quera pas de souligner dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie* le rôle fondamental de ce pacte dans la révolution de la pensée politique moderne. La théorie du pacte chez Hobbes est un repère fondamental pour toute la tradition contractualiste.

Hegel reconnaît à Hobbes l'idée d'élaborer un système rationnel du politique qui prend comme point de départ la volonté (le *conatus*) comme le fait de l'état de nature de l'homme. Hobbes est «réaliste», selon Hegel, et réussit à fonder un droit proprement humain. En prenant ce point de départ, Hobbes élabore une conception du droit, comme fondement du politique qui s'absout du Droit positif. Ce Droit positif est celui prescrit par les Écritures par exemple, ou encore érigé par des Idéaux, tel que le faisait la philosophie politique antique (Platon, Aristote). Ce droit est fondé sur des principes objectifs eux-mêmes guidés par la finalité du «meilleur gouvernement possible». Cette conception du politique est fondamentalement orientée, comme chez Aristote, en fonction d'une conception de la nature. La «nature» de l'homme n'est pas son caractère immédiat et sensible, mais son *telos*: son accomplissement en vue d'une finalité bonne. Cette finalité est éthique, dirigé vers le Bien qui, dans sa vertu singulière est la perfection au sein de la communauté de citoyens. La Cité a préséance sur l'individu car ce dernier lui doit la vie. Tel que l'illustre l'exemplaire procès de Socrate face aux accusations des représentants de la Cité, celui-ci, malgré l'injustice qu'il subit, maintient qu'il doit sa vie à la cité d'Athènes. La finalité de sa propre vie n'avait de sens qu'à l'intérieur de la vie civile. La finalité de la Cité, auquel chaque citoyen prend une part active, est de diriger les individus vers leur accomplissement. L'État est le reflet de la nature de l'homme et de son accomplissement: sa rationalité est en même temps éthique et politique. Ceci est une détermination essentielle de l'État dans l'esprit des penseurs politiques de l'Antiquité. De cette triple détermination naquit le sens premier de la philosophie politique classique: définir une forme de gouvernement qui puisse permettre la meilleure politeia possible.

On sait cependant que Hobbes s'oppose radicalement à cette conception du politique et de la nature de l'homme. D'une part, pour lui, cette conception du politique n'est pas «scientifique» et, d'autre part, elle ne correspond pas à la véritable nature de l'homme qui loin d'être politique, est d'abord a-social. Si, par nature, l'homme respecte ces deux conditions négatives (non-social et non-politique), il implique tout autant qu'il soit d'emblée a-moral. Ici, Hobbes adopte une position proche de celle de Machiavel. L'homme n'est donc pas un être qui se contente de la satisfaction des besoins immédiats mais, plus fortement encore, il se trouve être sans cesse préoccupé par la satisfaction de ses besoins futurs. L'homme est fondamentalement caractérisé par la prévoyance. L'homme est de telle nature, écrit Hobbes, que «déjà la faim future lui donne faim.» De cet état de nature, on peut définir un droit naturel à ce qui satisfait les besoins essentiels, auxquels l'homme

aurait «droit» par nature. Le premier de ces droits devrait donc être le droit aux biens (naturels et ceux transformés par l'homme) de ce monde. Ayant chacun un droit naturel sur ces biens, un conflit naturel en surgit lui aussi. C'est que, dans la logique de Hobbes, tous et chacun ont droit à cette légitimité naturelle et immédiate. Ainsi, le droit de l'homme naturel implique un conflit inhérent à la nature de l'homme. La lutte des hommes entre eux est bien un «état naturel».

Cette perspective contraste radicalement avec la position des Anciens pour qui, la condition politique de l'homme a préséance sur la nature singulière des individus. La perspective de Hobbes présuppose plutôt une conception de l'homme comme celle d'un être isolé pour qui la présence des autres constitue une menace constante pour la conservation de soi. «L'homme est un loup pour l'homme» (Ovide) et chacun constitue une menace pour chacun. C'est cette menace qui génère l'état de lutte perpétuelle entre les hommes. L'humanité naturelle est un ensemble d'individus isolés en lutte constante les uns contre les autres, et dont le combat est une menace constante pour la paix. Mais cette lutte a pour motif la possession et la jouissance des biens de ce monde; *la possession* de biens et la satisfaction de nos besoins est donc un droit naturel, mais *le but* de cette lutte est bien lui l'assurance et la sécurité de nos besoins.

La conséquence de cet état de nature est que nous luttons toujours les uns contre les autres pour un même but que nous n'atteindrons jamais de cette façon: car personne ne pourra jamais atteindre l'état souhaité: nous n'aurons jamais l'esprit tranquille, puisque rien pour soi n'est gagné à jamais. Hobbes cherche à renverser le paradoxe de cette logique en évoquant que si nous luttons les uns contre les autres, il demeure que cette lutte a un même but, une même raison. La conscience de cet état de fait est le premier pas, incontournable, vers une visée commune que Hobbes cherche constamment à atteindre avec son idéal politique: la paix terrestre entre les hommes. La communauté humaine est perpétuellement menacée et ne peut jamais être assurée et maintenu qu'à la condition expresse que chaque citoyen ait toujours à l'esprit le motif de cette tension de guerre ou de tout conflit; c'est-à-dire la recherche de satisfaction de ses besoins, de ses exigences. Autrement dit, la lutte de tous contre tous pour l'obtention des biens nécessaires à notre vie, est la conséquence logique de l'état naturel des hommes; le désir de paix dans lequel nous pouvons accéder dans le but de nos aspirations est la conséquence nécessaire de cette lutte. La lutte contre les autres ne peut pas être un but mais simplement un moyen. Et c'est par ce moyen que l'homme naturel cherche à exprimer son droit aux biens du monde. Si les hommes ne peuvent renoncer aux biens, à tout ce qui est nécessaire pour assurer leurs besoins naturels, ils peuvent cependant renoncer à la lutte mutuelle pour les obtenir. Non pas renoncer d'une façon immédiate, car la seule condition acceptable du renoncement serait le renoncement de tous (pourquoi moi je renoncerais le premier; car, si je renonce, les autres pourraient en tirer profit),

mais renoncer sous la forme d'un contrat de chacun avec chacun. Hobbes va donc concevoir l'idée d'un pacte de telle façon que non seulement les citoyens par celui-ci renoncent à l'exercice de la force, mais que chaque citoyen délègue également celui-ci à l'État souverain. L'État se retrouve donc en présence d'une force commune de paix, celle déléguée sous la forme d'un pacte entre les citoyens et dont la finalité suppose même le moyen de la violence afin d'être assurée.

La logique de la thèse de Hobbes, où le moyen-terme de la violence devient un moment nécessaire de la réalisation de l'État, trouve ici sa place dans le système hégélien. Mais la violence prend ici un autre sens. La compréhension hégélienne de la condition naturelle de Hobbes devient ici fondée sur une saisie immédiate de la condition humaine: «l'homme est par nature» veut dire qu'il est dans son immédiateté un être sans détermination social ou politique. Il est pour lui-même, tourné vers soi, égoïste, et par là, en lutte avec autrui pour sa propre conservation. Les Anciens définissait plutôt, comme nous l'avons vu, la nature de l'homme comme épanouissement de cet immédiateté. Hobbes reprend plutôt, sans le définir explicitement, la position des Sophistes pour qui, la condition civile émane d'une convention. Il n'y a pas pour eux, sauf dans la position nuancée de Protagoras, de loi naturelle possible pour une communauté politique.

Hobbes veut exploiter la rationalité récemment développée dans la pensée de Descartes et de Bacon pour fonder sa propre position «scientifique». Hobbes trouve dans la rationalité empiriste de Bacon et la possibilité de la méthode cartésienne de la *mathésis universalis*, la façon moderne de concevoir une révolution scientifique de la pensée politique. Cette révolution n'affectera pas uniquement la méthode de la nouvelle science politique que Hobbes cherche à mettre en place, mais l'objet même de la science politique. Hobbes opère, de cette façon, un renversement radical entre l'ancienne conception du droit, du droit naturel comme droit à l'émancipation politique, à un droit rationnel et civil qui contraint l'État de nature à suivre, au nom de la rationalité universelle, le précepte par lequel il faut suivre, la «règle générale découverte par la raison, par laquelle il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver et d'omettre ce par quoi ils peuvent être le mieux préservés».⁵ Ce changement de perspective est en fait un changement radical d'orientation, car il montre comment la nature vient d'être relégué, non seulement à la servitude dont était autrefois contraint le simple paysan (jeté en dehors de la sphère du droit), mais au rôle d'opposition devant maintenant être dominée. Il y a plus dans le renversement hobbesien qu'une mutation sémantique.

Le renversement opéré par Hobbes montre une nouvelle distinction entre la loi et le droit. Pour les Anciens la loi n'est qu'une sous-traitance du droit, à laquelle elle

⁵ Hobbes (1971), ch. XIV, p. 128; Hobbes (1946), p. 84.

appartient en part égale. Le droit n'étant pas une affaire singulière, car il n'y a pas au sens propre d'individualité juridique pour les Anciens, il doit suivre son rapport éminent avec la nature des choses. Pour Hobbes, l'état de nature appartient et correspond à une *loi* naturelle, de la même façon que la loi de la gravitation est une loi de la physique.

3. La correction spéculative de la théorie empiriste de l'État: la reconnaissance comme fondement effectif du droit et de la raison d'être de l'État

a. la philosophie du droit dans le système de la philosophie

Une première similitude entre Hegel et Hobbes se trouve dans le fondement nécessaire du droit comme institution politique. Ce qui intéresse Hegel, répétons-le, c'est de comprendre la dialectique de la formation de l'État, du droit qu'elle suppose comme assise de l'institution, et de son développement à partir de l'identité subjective. Comment l'État naît-il à la conscience de l'homme?

La genèse de l'État est donc à saisir comme dialectique de l'identité ou de ce que Hegel appelle l'esprit. L'esprit est à la fois et dialectiquement *subjectif*, dans la conscience des individus, et *objectif* dans l'institution de l'État comme éthique effective et *absolu* dans sa compréhension inséré dans le système total de la philosophie. Quant à nous, la partie qui nous intéresse est dans la dialectique du subjectif à l'objectif, même si cette dialectique est aussi à comprendre comme réalisation de l'esprit l'absolu. Pour Hegel, l'État est quelque chose de nécessairement rationnel, non seulement, et surtout pas, dans le sens d'un devoir être au nom d'un modèle rationnel, mais rationnel en lui-même; au sens où nous pouvons en voir l'effectivité de sa rationalité. L'esprit, fruit de cette rationalité, est donc comme principe même de l'identité, lié à la vie concrète des hommes; leur individualité, leur vie familiale, la société civile et l'esprit d'un peuple. Hegel s'inspire largement d'ailleurs de Montesquieu qui dans sa théorie du droit réussit à allier la nécessité de l'histoire et la liberté des hommes de façon à fonder la légitimité propre du droit. Pour Hegel, tout comme pour Montesquieu, le droit représente le sens absolu de l'esprit objectif; le fondement rationnel du politique. La rationalité du droit ne se trouve pas dans une théorie a priori mais on ne le trouve pas ailleurs que dans l'esprit d'un peuple et dans la totalité de sa formation et réalisation: les mœurs, la géographie, la culture, la tradition, etc. Cette totalité rationnelle d'un peuple est la vie éthique: c'est ce que Hegel nomme l'éthicité (*Sittlichkeit*).

L'éthicité désigne le milieu dialectique où se tisse et s'incarne la relation du citoyen et de l'État. Cette identité est donc tout à la fois l'esprit subjectif, dans le

sentiment de soi du citoyen, l'esprit objectif, dans l'infrastructure de l'État et esprit absolu en tant qu'État rationnel ; c'est-à-dire une intégrité rationnelle de l'État pensée dans le système de la philosophie. Dans une logique spéculative, l'esprit, l'identité advenue, ne peut être réduite au résultat d'une dissolution de la différence. L'identité hégélienne n'abolit pas la différence. S'il n'y a pas d'«autre» dans la logique spéculative, ce n'est pas parce qu'il y aurait unité finie des contraires. Au contraire, l'autre est le terme logique nécessaire à l'identité du même. C'est même cet idéalisme subjectif, qui prétendrait à l'adéquation d'un Moi et de l'autre Moi, que Hegel conteste. Le Moi tautologique n'est pas pour Hegel le fondement du subjectif, celui-ci n'en est que l'aspect singulier qui ne se reconnaît pas encore comme un universel. Ce n'est pas le Moi singulier qui préoccupe Hegel mais le Moi en tant que Moi qui *prononce* l'universel dans sa singularité. Ce qui importe pour Hegel c'est de montrer que la liberté subjective n'est absolue que lorsqu'elle s'objective dans les institutions et que la fermeture de son mouvement subjectif ne fait qu'en montrer l'insuffisance. L'objectivation de la liberté, incarnée dans les institutions juridiques et politiques, exige dans leur émancipation une négation de soi, ou mieux, du point de vue de l'esprit, une sortie hors de soi. L'objectivation de la liberté ne peut être absolue sans que la subjectivité en *reconnaisse* la substance. Du point de vue de la rationalité hégélienne, le pouvoir de l'objectivité n'est possible que dans l'effectivité d'une reconnaissance de la subjectivité de l'objectivité comme de sa vérité. Ceci est, d'un point de vue logique, la condition pour qu'un individu, un citoyen, se reconnaisse dans les lois, les mœurs et les coutumes, de sa patrie. La spiritualité - la mise en «esprit» - par la société civile des représentations que se font les individus des lois éthiques et politiques constitue le répertoire symbolique et vivant dans lequel les individus peuvent connaître et se reconnaître «chez eux» dans ces lois.

Dans un système rationnel, les lois objectives, écrit Hegel, «ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, celui-ci donne au contraire à leur propos le témoignage de l'esprit, selon lequel elles sont une essence propre, en laquelle il a son sentiment de soi et vit comme dans un élément non distinct de lui - rapport qui est immédiat, qui est encore plus un rapport d'identité que la croyance et la confiance elles-mêmes»⁶. En reprenant l'idée kantienne du devoir et de l'obligation, Hegel veut ainsi montrer l'élan rationnel dont procède la subjectivité et dont le dépassement ne s'opère que dans un oubli de soi, dans une absorption de soi qui a sa libération lorsque l'individu est libéré «d'une part de la dépendance où il se tient dans la simple impulsion naturelle ainsi que l'abattement dans lequel il est en tant que particu-

⁶ Hegel (1998), §147, p. 233; Hegel (1955), p. 143. Nous utilisons dans le texte courant les *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par J.F. Kervegan, Paris, PUF, 1998. L'édition originale des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, texte établi par Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955, est citée à la suite de la traduction française.

larité subjective prise dans les réflexions morales du devoir et du pouvoir; libéré d'autre part de la subjectivité indéterminée qui ne parvient pas à être-là et à la détermination objective de l'agir et qui demeure au dedans de soi et en tant qu'ineffectivité. Dans l'obligation, l'individu se libère en direction de la liberté substantielle». ⁷

Cette libération est le passage de l'identité subjective à l'identité objective de l'esprit. Pour l'individu concret, ce passage vaut comme le fait de concéder une part de soi, de sa particularité, à l'indéterminé «au-dedans de soi». Car les déterminations substantielles - celles qui font l'effectivité du subjectif; la conscience de soi qui est pour soi - sont toujours pour l'individu concret «ses obligations pour sa volonté». ⁸ Préséance de la communauté sur l'individu, primauté du «nous» sur le «je», Hegel, donne résolument un privilège au politique dans la constitution identitaire de l'esprit objectif que l'État incarne. Le passage du subjectif à l'objectif se fait par la volonté. Elle seule semble capable de transposer les motivations de l'individu dans une identité étatique où le citoyen peut se reconnaître chez lui dans la constitution étatique.

b. le droit, la reconnaissance et la volonté

La philosophie politique de Hegel a donc pour but une théorisation de l'institution rationnelle de l'éthicité (*Sittlichkeit*) dont la figure ultime est l'État, et dont l'aboutissement spirituel sera le droit. Le droit est l'esprit en tant que celui-ci s'incarne dans la raison des institutions. Le droit incarné est donc l'effectivité d'une seconde nature de l'homme, sa liberté reconnue dans une communauté politique. Car ce n'est que comme esprit que l'homme non seulement découvre sa vérité, mais existe dans un monde qu'il a lui-même façonné. L'esprit incarné dans le droit est donc «la liberté en tant qu'idée», [...] «de façon générale quelque chose de sacré, par cela seul qu'il est l'être-là du concept absolu, de la liberté consciente de soi». ⁹

Ce maillage intime du droit et du politique, alors que Hegel ne traite à peu près pas des objets juridiques comme tels, n'est explicite que dans la rupture radicale qu'il veut opérer avec la tradition de la philosophie politique. Contrairement à la perspective de Hobbes, le principe du droit ne se trouve pas dans la nature. Le principe du droit est la sphère de la liberté. Ainsi, au droit naturel comme fondement de la position hobbesienne, Hegel va opposer un droit rationnel. Le politique doit aboutir à une vue de l'État dont l'effectivité se trouve celle du droit rationnel. C'est pourquoi, le projet spéculatif des *Principes de la philosophie du droit* n'entend pas établir un modèle d'institution politique, ni démontrer quel type de droit prévaut sur

⁷ Hegel (1998), § 149, p. 235; Hegel (1955), p. 145.

⁸ Voir Hegel (1998), § 148, p. 234-235; Hegel (1955), p. 144-145.

⁹ Hegel (1998), § 29, §30, p. 118-119; Hegel (1955), p. 45-46.

un autre, mais seulement en exposer les articulations rationnelles et sa «raison d'être». Il s'agit d'envisager le droit dans sa finalité rationnelle. Le domaine du droit est celui de l'esprit et son point de départ est précisément la volonté qui est libre; si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est le règne de la liberté effectuée, «le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature».¹⁰ Cette seconde nature est celle de l'identité reconnue, identité qui est celle de l'esprit et résulte du fait que tout ce qui est esprit n'est jamais donné en soi, mais apparaît dans le mouvement, dans la médiation de la conscience de soi, sans laquelle l'objectivation de l'esprit dans les institutions n'est possible. Hegel donne radicalement la préséance de la philosophie sur l'objet du droit, mais montre aussi que le droit est l'aboutissement nécessaire de la liberté, qu'il est donc la liberté instituée et rationnelle; il implique de ce fait le critère rationnel d'une reconnaissance de soi dans ces mêmes institutions.

Nous avons déjà vu comment Hegel reconnaît à Hobbes l'originalité de partir de la volonté naturelle pour comprendre la genèse de l'État. Sans le thématiser comme tel, Hobbes cherche à penser la formation de l'État comme une nécessité politique afin de contrer l'état naturel d'une guerre perpétuelle. L'originalité de Hobbes c'est d'inclure une forme de rationalité dans la volonté qui commande une médiatisation du pouvoir individuel. Tout en reconnaissant cette originalité, la théorie hégélienne dénonce à la fois la subordination du politique au juridique et la conceptualisation d'un État qui demeure «extérieur» aux individus qui le composent. Le *conatus* de Hobbes est une volonté qui évolue dans la résistance, dans une puissance qui ne trouve pas son comble dans la reconnaissance de son opposé (la volonté de l'individu et celle, toute aussi réelle, de l'appareil étatique par exemple). La volonté selon Hegel (*Trieb*) ne se résume pas au rapport de puissance ou à une volonté qui est désir de pouvoir. La volonté, comme nous le verrons, est aussi désir de reconnaissance. Ce désir de reconnaissance de la volonté lui est même beaucoup plus essentiel que son désir de puissance en tant que tel. Du *Conatus* hobbesien au *Trieb* hégélien, nous passons d'une observation empirique des phénomènes politiques à une réflexion spéculative de leur rationalité. Voyons maintenant comment la position hégélienne, dans sa lecture corrigée de la théorie hobbesienne, tente d'établir une théorie de l'État dans l'accomplissement de la volonté, ceci devrait nous permettre de mieux saisir comment, dans le concept d'État hégélien, le mouvement subjectif de la reconnaissance est indissociable de l'identité politique et que celui-ci répond à l'insuffisance de la théorie contractualiste.

L'accomplissement de la volonté dans sa rationalité est fort bien illustré dans le débat qu'expose Hegel sur les formes d'autorités traditionnelles qui caractérisent le rapport de l'individu à l'État. Ce rapport nous montre comment l'identité politique se construit d'abord dans une connaissance immédiate de la réalité mais que la

¹⁰ Hegel (1998), § 4, p. 100; Hegel (1955), p. 28.

rationalité spéculative assume et dépasse dans une identité spirituelle. Trois formes constitueraient le sens de cette réalité immédiate: l'autorité de l'État, le consentement universel et l'appel aux sentiments du cœur. Ces trois formes ne sont pas hiérarchiques mais, plutôt, se confondent dans la réalité immédiate. Ainsi, Hegel rejette une certaine conception de l'État construite dans la prétention d'une volonté générale faisant appel aux sentiments (Rousseau). En mettant l'*appel aux sentiments* du citoyen sur un pied d'égalité avec l'autorité de l'État, il en montre simplement l'insuffisance. Pour lui-même, l'appel aux sentiments n'est jamais une libération de la sujétion envers l'État, mais seulement son intériorisation. La volonté d'une adéquation parfaite entre le sentiment que j'éprouve dans le lien de l'individu à l'État n'est en fait qu'une dépendance interne à quelque chose que l'on n'a pas produit soi-même mais à laquelle nous sommes assujettis. Le sentiment ne peut être un critère de vérité commune et doit être évalué, de droit, par la raison.

De même que l'appel aux sentiments, le *consentement universel*¹¹ n'est peut être un critère de vérité rationnelle. Cité fréquemment dans différents passages des *Principes de la philosophie du droit*, le concept de consentement universel est la plupart du temps récusé par Hegel. Il est un assemblage de multiples opinions, à moins que nous puissions en montrer l'universalité factuelle ou l'effet de la vérité. Y a-t-il dans ce consentement le critère de l'universel, à savoir que la vérité puisse exister en elle-même, et pour elle-même, dans la forme du concept. Finalement, l'*autorité de l'État* dont la fonction est de «protéger et promouvoir la moralité publique et la religion» n'est pas plus un critère de vérité que ne l'est le sentiment. Ce n'est pas non plus en vertu de l'autorité de l'État qu'il y a une vérité dans l'ordre législatif existant, la vérité est dans les lois publiques (dans leur effectivité). À propos du droit, écrit Hegel, «de l'éthicité, de l'État, la vérité est tout aussi ancienne qu'elle est ouvertement démontrée et rendue familière dans les lois publiques, la morale publique et la religion». ¹² L'État n'est pas en soi la vérité de l'ordre étatique mais l'État doit être aussi subordonné à la vérité plus haute d'un devenir de l'esprit. Cette vérité pour être effective doit donc être «publiquement reconnue»; c'est-à-dire passer par *une reconnaissance par laquelle le subjectif s'objective et devient autre que sa volonté singulière*.

La philosophie du droit a donc pour objet de saisir et de présenter la rationalité du droit, par le travail de son concept, et d'en montrer sa vérité. Montrer sa vérité veut dire, «par l'examen approfondi du rationnel, appréhender le présent et l'effectif, et non pas l'établissement d'un au-delà». ¹³ En opposition avec le préjugé moderne que la vérité se trouverait dans la nouveauté, Hegel nous invite à méditer

¹¹ L'expression nous vient de Cicéron qui l'a en quelque sorte consacrée avec son *consensus gentium*. Les théologiens du 17^{ème} et 18^{ème} siècles en montrent l'origine chez Aristote et les Anglais nomment ce consentement *common sense*.

¹² Hegel (1998), p. 73; Hegel (1955) p. 5.

¹³ Hegel (1998), p. 83; Hegel (1955), p.14.

le sens politique d'une vérité accessible à tous et par là rationnelle. Loin d'être au-dessus de nous, cette vérité nous est familière; elle est intégrée, d'une façon pré-scientifique, dans les lois publiques, la morale, la pratique de la religion, l'art, la science, en fait, toutes les sphères d'activités humaines dont l'existence est publiquement reconnue. La publicité politique est l'*efficience* de l'esprit subjectif, la manifestation de sa vérité. La vérité est là dans ce qui existe ici et maintenant, actuellement, elle ne réside pas dans le «vertige» de la vie privée et purement singulière mais dans la vie d'un peuple, dans ses lois publiques par l'activité spirituelle elle-même qui l'a constituée.

Saisir l'universalité du droit dans la volonté libre ne signifie pas saisir la volonté au sens subjectif du libre-arbitre, mais de comprendre la capacité objectivante de la volonté. En s'écartant de la détermination kantienne de la liberté comme libre-arbitre, Hegel cherche à distinguer le véritable sens de la liberté qui exige, selon lui, une purification des inclinations naturelles qui doivent être libérées de leurs formes naturelles immédiates et du caractère contingent de ses déterminations. La volonté contient, écrit-il, «l'élément de la pure indétermination [la volonté détient en ce sens la plus grande liberté; elle est pure indétermination] ou de la pure réflexion du moi au-dedans de soi, dans laquelle sont dissous toute restriction, tout contenu immédiatement présent-là du fait de la nature, des besoins, et des impulsions, ou bien tout contenu donné et déterminé par quoi que ce soit; [elle contient] l'infinité sans bornes de l'abstraction absolue ou de l'universalité, la pure pensée de soi-même».¹⁴

La liberté du libre-arbitre, celle du particulier, est une liberté négative où le «je veux» est limité par le «je veux» de l'autre singulier. Dans cette liberté négative, c'est seulement dans la mesure où la volonté occulte l'autre en face d'elle qu'elle peut avoir le sentiment de soi-même. C'est en s'aliénant la présence de l'autre volonté (volonté négative) que le libre-arbitre conserve «le sentiment de son être-là». Par sa nature rationnelle, la volonté, en tant que pure pensée de soi-même, ne peut demeurer dans un état abstrait. Tout vouloir est un vouloir de quelque chose; toute volonté cherche à se particulariser, et de cette façon cherche à sortir de l'enveloppe du sujet en niant cette première abstraction et en s'objectivant dans les choses. En se voulant elle-même dans les choses, en s'appropriant le monde des choses et en revenant ainsi vers soi, la volonté libre devient concrète et s'universalise sous le mode de la propriété. La propriété est en ce sens la manifestation concrète du droit personnel à s'approprier les choses; elle exprime alors l'essence même du droit abstrait qui est d'objectiver et même de concrétiser la liberté personnelle. Si Hegel nomme le droit de propriété un droit abstrait, c'est que même si ce droit définit le droit universel de la personnalité, et non pas de la personne déterminée particulièrement, le droit de propriété n'a de valeur qu'en tant que droit formel. Il ne

¹⁴ Hegel (1998), § 5, p. 101; Hegel (1955), p.30.

définit pas le contenu de la liberté objective mais en donne seulement la forme universelle.

On aurait donc tort de croire que Hegel nie l'importance de la liberté subjective. Au contraire, il en fait le point tournant de sa philosophie. On sait qu'il fait de cette liberté le moment d'éclat de la modernité. En en définissant les termes, Hegel cherche plutôt à en préserver l'autonomie et l'indétermination. Loin de nier sa nécessité, Hegel fait plutôt de la liberté subjective un moment nécessaire par lequel la volonté libre se reconnaît en elle pour devenir effective. Il s'agit alors, non pas de fonder le droit, comme volonté libre, dans la liberté subjective mais d'exposer comme, par nécessité rationnelle, le subjectif doit s'objectiver et par là se nier comme moment subjectif abstrait. Essentiellement, c'est la négation du moment subjectif qui lui donne son autonomie et engendre la liberté des institutions juridico-politiques.

L'institution de la liberté, ne peut être atteinte que lorsque le sujet peut reconnaître, par la raison, non pas tant que son destin est lié aux lois de l'État rationnel, mais qu'il est lui-même, comme conscience de soi, l'essence singulière de la libre volonté universelle qui gouverne le monde dans lequel il est. Ainsi seulement, le droit, en tant qu'il est reconnu comme esprit, comme spiritualité d'un peuple dirais-je, peut être conçu comme l'être-là du concept absolu de la volonté. Le règne de ce droit ne saurait donc advenir sans l'accomplissement d'une volonté immédiate de puissance (*Conatus*); car c'est bien dans l'arrachement à son immédiateté que la volonté naturelle de l'homme, s'arrache en même temps, selon la formule de Hobbes, à son animalité. Dans le *Léviathan*, Hobbes explicite que c'est de l'arrachement de l'homme à ses pulsions animales, par l'imagination, que surgit la «maîtrise» de l'homme sur la nature. S'il y a une certaine forme d'imagination que l'homme partage avec l'animal, il y a une autre forme d'imagination proprement humaine qui consiste, écrit l'auteur, par une image donnée «à chercher tous les effets possibles qui peuvent être par celle-ci, autrement dit, on imagine ce qu'on peut en faire quand on la possède». ¹⁵ Le rôle de l'imagination est repris également par Hegel, qui voit dans cette activité de représentation l'émergence d'une activité de négativité par laquelle l'homme s'approprie et prend possession de ce qui l'entoure. Comme l'imagination, le langage mais encore la production d'outils visent l'accomplissement d'un désir de puissance et de pouvoir sur les choses naturelles. Parler, fabriquer des outils, pour Hobbes comme pour Hegel, c'est métamorphoser la volonté naturelle de puissance (*Trieb*): c'est faire de la nature un produit de la volonté mais c'est en même temps, au-delà de sa volonté singulière, s'universaliser. ¹⁶

¹⁵ Hobbes (1971), chap. III, p. 23; Hobbes (1946), p. 15.

¹⁶ L'invention de la machine équivaut pour Hegel au comble de la ruse par laquelle la volonté transforme la nature dans un produit de la raison. Car dans la machine, c'est la nature qui travaille à

Les rapports de puissance sont pensés chez Hobbes en termes d'antagonistes où chacune des volontés singulières pose pour l'autre un pouvoir rival potentiel. L'autre, par son désir de puissance, est une menace pour ma vie. C'est précisément cette condition naturelle qui exige une réciprocité, de telle façon qu'un pacte entre les hommes est nécessaire pour la conservation de soi, pour se prémunir contre cette menace extérieure à ma volonté qu'est la possibilité de ma propre mort.

c . la reconnaissance comme puissance spéculative du pacte: le savoir de soi dans l'autre ou la reconnaissance comme résolution de l'identité politique de l'État

L'identité qui se sait dans l'autre comme savoir de soi accomplit la finalité propre de l'État. Sa puissance est donc une puissance de réconciliation. Mais en même temps, une réconciliation prise à partir de la subjectivité de la volonté dans son dépassement rationnel. De fait, la volonté pour Hegel ne peut vouloir qu'un savoir de soi assez puissant pour assouvir sa quête d'identité. La volonté ne peut vouloir que l'unité de son savoir et du savoir de l'autre. C'est pourquoi la dialectique qui lie les déterminations volontaires de l'esprit subjectif à l'État démontre, dans la théorie hégélienne, que l'État rationnel doit incorporer l'ancrage sensible en quoi l'État est rattaché aux particuliers. Dans la dialectique hégélienne, la finalité du subjectif est celle de l'objectif, de telle façon que chacun rencontre son autre et s'accomplit mutuellement. L'identité du concept de l'esprit est essentiellement liée à sa reconnaissance par l'esprit subjectif, laquelle se réalise dans la réalité de l'esprit subjectif et objectif. Ce que Hegel entend par esprit objectif est donc la rencontre de la conscience individuelle et du concept de l'institution dans l'esprit: une réalité pensée, efficiente et effective. La vie politique représente donc aux yeux de Hegel la manière par excellence de réaliser la liberté. Comme *praxis*, elle se définirait par le nécessaire abandon des particularités des citoyens de telle façon que la reconnaissance de soi implique un dépassement de soi, dont le sujet du dépassement doit être conservé dans son dépassement. L'existence et la réalité qui doit l'accompagner se construisent dans ces mouvements dialectiques de pertes et de gains de soi. Mais cette identité n'est pas celle du Moi, comme nous l'avons vu, mais celle du Moi se reconnaissant comme esprit (comme reconnaissance de l'appartenance au tout). Le danger, dans cette dialectique parfois exacerbée, serait d'appréhender le contenu l'esprit comme un impératif. Hegel, encore fidèle à Montesquieu, soutient plutôt que l'esprit d'une nation n'est que l'effectivité des multiples dialectiques qui s'y opèrent. Nous sortons encore ici d'un concept de souveraineté étatique uniquement

la place de l'homme. La machine convertit l'action aveugle de la nature en action finalisée et en buts rationnels. Bref dans la machine la nature n'a plus d'être que pour la raison.

légitime par son rapport homogène entre territoire et gouvernement. Si l'individu n'est pas reconnu dans l'État rationnel ce n'est pas parce qu'il n'a aucune initiative politique, mais parce que son élan subjectif n'atteint jamais pour lui-même l'identité de l'État. Il doit s'y reconnaître en s'aliénant une partie de lui-même où réside son ouverture à l'autre. La reconnaissance n'est pas un dû mais une exigence rationnelle.

Cette nécessaire ouverture à l'autre, l'individu doit se la donner «dans une sphère extérieure» à lui-même si l'État la légitime comme le processus essentiel de son identité. Cette «sortie de soi» s'avère nécessaire pour que la liberté abstraite de l'individu puisse «exister comme idée» et s'incarner dans des institutions. Bien sûr, pour l'existence singulière, de son point de vue, toute extériorité est vue comme une menace de soi, une menace à son intégrité. Du point de vue de l'esprit, tout ce qui est immédiatement différent est un extérieur, une Chose (*Sache*). Cette Chose, cette présence de l'extériorité pour une personne morale, est pourtant, défend Hegel, l'aspect différencié d'elle «qui peut constituer la sphère de sa liberté et est également déterminé comme ce qui est immédiatement différent et séparable d'elle».¹⁷ Nous pouvons saisir, dans les termes de Hegel, cette opposition radicale entre la personne morale et l'extériorité de la Chose comme l'élément nécessaire à la construction identitaire de l'esprit. Cette construction est pour Hegel l'élément de la réalité rationnelle de la réalité, l'œuvre de l'esprit dont l'universalité concrète est un universel différencié. C'est en ce sens, je crois, qu'il faut appréhender la célèbre phrase de Hegel: «le rationnel est effectif, l'effectif est rationnel»¹⁸. Ce n'est pas la réalité immédiate que perçoit la conscience subjective qui est rationnelle mais ce qui est effectif ce qui agit rationnellement en elle. L'effectif, selon Hegel, n'est pas ce qui doit être mais ce qui est en raison. Hegel ne dit pas que le réel est toujours de raison, il ne nie pas, loin de là, le fait de la contingence. Il prétend que l'effectivité est dans le réel quelque chose qui est rationnel et qui fait, pour ainsi dire, advenir le réel. La présupposition de la pensée hégélienne repose précisément sur l'*a priori* de la raison dans l'histoire où les oppositions, contradictions et tensions, s'absolvent dans leur finalité dans le procès historique. Dire que le rationnel est effectif et que l'effectif est rationnel¹⁹, c'est dire qu'entre les deux réside une identité absolue, ou encore, ce qui est la même chose, que la substance devient sujet au terme du processus dialectique.

En ce sens, la gageure de la philosophie de Hegel est de nous présenter un concept, mais aussi un savoir capable de saisir et de conceptualiser l'universalité de

¹⁷ Hegel (1998), § 41, p. 131; Hegel (1955), p. 55.

¹⁸ Citation que nous avons malheureusement le plus souvent traduit en langue française par: «Le réel est rationnel, le rationnel est réel». Cette traduction ne saisit pas l'effectif de la réalité qui est saisi par Hegel.

¹⁹ Hegel (1998), p. 84; Hegel (1955), p. 14.

l'esprit. Dans cet acte, prétend-t-il, la philosophie peut cueillir le «témoignage vivant» de la logique dialectique.

En tant qu'esprit subjectif, la subjectivité contiendrait déjà la différenciation constituante de l'esprit. Cette opposition est contenue dans le rapport immédiat de la pensée de «ce qui devrait être» et le fait immédiatement perçu «de ce qui est». La relation spontanée entre l'individu et la factualité de «ce qui est» s'exprime d'abord dans une confiance, dans une conviction à partir de laquelle le sujet reçoit «son sentiment de soi» et dont son opposition réside dans la croyance de son opinion. Hegel explore cette dialectique comme on explorerait une perversion. Selon lui, si elle est irrésolue, cette opposition de la confiance et de l'opinion, débouche sur une perversion de l'expérience authentique de la liberté de pensée. Asservie à cette opposition, la pensée perd sa liberté. Du point de vue de l'esprit, la confiance est l'acceptation naïve de l'universel, elle est la simplicité naïve d'une adhésion intégrale à la réalité de ce qui est; de là, selon Hegel, s'exprime le sentiment de soi donné dans cette adhésion. Dans cette confiance la conviction est aveugle, la présence de l'universel se rapporte à l'identité du sujet comme «un élément non-distinct de lui». Si l'exercice de cette confiance n'épouse pas le mouvement de l'universel, celle-ci, au contraire produit une injustice et, dans ce cas, une perte de liberté politique. Par contre, la légitimation de cette confiance, par la volonté de se fonder dans une institution, est un droit conforme à l'idée même de la liberté humaine. En fait, les limites de la confiance se posent avec l'émancipation de l'opinion et, plus précisément, devant la vanité de la croyance contenue dans l'opinion. L'inversion du droit de la conviction en injustice se produit lorsque l'activité de la pensée se durcit en opinion.

Hegel demeure très critique envers l'opinion en tant qu'elle est l'expression du particularisme et, du fait, de l'égoïsme de la vanité. Dans cette situation, l'opinion devient source d'injustice, en s'absolutisant dans le particularisme, et finit toujours par rejeter l'universelle nécessité du droit.²⁰ L'universelle nécessité est celle de l'esprit pour qui le droit, rappelons-nous, en est l'objectivation dans la réalité. Hegel exige donc de son lecteur qu'il refuse la contradiction comme quelque chose de définitif. Il est vrai par contre que toute subjectivité peut non seulement restée emprisonnée dans la contradiction mais même s'y complaire. Cela n'entrave en rien le processus universel de la raison. Ce qui est mis à l'écart dans l'opinion *c'est le lien éthique effectif de sa propre adhésion au monde*. Dans les discussions infinies

²⁰ Hegel radicalise (absolutise) l'universalité du droit et montre le danger d'une surenchère du particularisme ou de tout excès d'individualité; il écrit: « les concepts du vrai, et les lois de l'élément-éthique, ne sont plus que des opinions et des convictions subjectives, *les principes les plus criminels*; en tant que convictions, ils sont dépourvus [les opinions] d'une dignité égale à celle de ces lois, et de même, il n'est pas d'objets, si misérables et particuliers soient-ils, et de manières, si insipides soient pourvus d'une dignité égale à celle de ce qui constitue l'intérêt de tous les hommes qui pensent et les liens du monde éthique ». Voir Hegel (1998), p. 82, 83; Hegel (1955), p. 13.

des opinions laissées à elles-mêmes seul le bavardage en résulte. À ces opinions infinies, «l'arbre leur cache la forêt»²¹, c'est-à-dire le particularisme cache la substance dans laquelle vit l'*éthicité*: le droit, les mœurs, la moralité, l'État. Le monde des opinions, laissé à lui-même, n'engendre qu'une contingence chaotique. En fait, on ne peut trouver, selon Hegel, de point de référence dans cette contingence des opinions qui puisse assurer l'expression de la vérité (du mouvement spéculatif de la réalité). Mais du point de vue spéculatif, cette difficulté n'est pas réelle. Elle est libre mais suspecte. Elle cacherait la vanité de l'individu à vouloir lui-même être «l'original», le *seul*, plutôt que de s'abandonner à ce qui est; à refuser de faire de sa singularité un moment du tout. Tenir résolument à son opinion revient à ne pas saisir le savoir contenu en elle, c'est résister à la logique dialectique, qui est pourtant le mouvement même dont elle est possible.

Même si l'opinion ne tourne pas toujours mal, il reste que Hegel la rejette avec ironie, elle est, pour lui, l'expression d'une vérité qui ne peut être qu'en autant qu'elle s'achève dans une vérité comme ce qui n'est pas elle. Plus formellement, elle doit être une universalité reconnue et conçue de telle façon qu'elle peut former une base rationnelle de l'*éthicité* et de son activité propre dans la moralité. C'est pourquoi, dans cette logique, l'opinion se méprend sur sa propre vérité et sur l'essence propre de la liberté. Pour Hegel, le Moi singulier ne se rend jamais libre en déviant de l'universel qui n'est que dans sa singularité reconnue.

Comment la liberté de la subjectivité et son autonomie revendiquée peut-elle s'arrimer à une théorie de l'*éthicité*? Cet arrimage n'est possible que lorsque la pensée épouse la réalité - absout la distance entre ce qui «devrait» être et ce qui est- et ne se replie pas de façon absolue vers son intériorité ; «lorsque le monde présent-là de la liberté, écrit Hegel, est devenu infidèle à la volonté, celle-ci ne se retrouve plus dans les obligations en vigueur, et il lui faut chercher à conquérir dans la seule intériorité idéale l'harmonie perdue dans l'effectivité».²² Cette attitude critique est dérivée de la confiance naïve qui ne peut accéder à sa vérité que dans une vérité publiquement admise. Immédiatement, pour la conscience singulière, cette vérité correspond à une dissidence, à une hostilité à l'égard de «ce qui est publiquement reconnu». C'est la thèse qu'a retenue la tradition politique classique: la volonté est toujours en opposition avec l'institution étatique. On en trouve l'exemple chez Platon et, à sa suite, les Stoïciens, qui ne trouvent dans la réalité publique rien qui ne vaillent, tant «dans l'effectivité et la coutume-éthique, [que] le droit et le Bien capable de satisfaire la volonté [la] meilleure».²³ Dans ces moments de l'Histoire où l'homme ne peut trouver publiquement le reflet de sa volonté libre, celui-ci se trouve justifié dans sa quête d'une liberté intérieure. Mais, selon Hegel, cette liber-

²¹ Hegel (1998), p. 74; Hegel (1955), p. 6.

²² Hegel (1998), § 138, p. 214; Hegel (1955), p. 124.

²³ Hegel (1955), p. 124.

té est en opposition avec l'idée même d'une raison à l'œuvre dans l'Histoire; celle-ci s'enferme alors, par manque, dans un subjectivisme fini. Ce que ne voit pas cette attitude subjective c'est que «ce qui est» n'est pas négatif, mais le *résultat* d'une mise en œuvre d'un sens qui est en marche. Critiquer la réalité publique comme une réalité positive (qui se donne en soi) c'est en quelque sorte vouloir recommencer à zéro, en niant que le sens de l'histoire et de la culture est un procès en développement d'une raison qui intègre en elle-même tant l'hostilité que la dissidence. Refuser la vérité publique au nom de l'intériorité - n'est-ce pas là la prétention des Modernes - c'est refuser la raison qui est à l'œuvre dans l'histoire au nom d'une vanité subjective. C'est être négativiste sans comprendre le sens de la négativité. Comment, finalement, saisir cette puissance réconciliatrice de la raison?

Le monde éthique, la *Sittlichkeit*: l'État, la raison, insiste Hegel, «telle qu'elle s'effectue dans l'élément de la conscience de soi, ne doit pas jouir du bonheur que la raison s'affirme et demeure en lui [le monde éthique], elle [la raison] qui, en fait, a conquis sa force et pouvoir dans cet élément».²⁴ Comment comprendre que l'État est la rationalité actualisée: la raison en acte? Ceci impliquerait que l'État, dans ce qu'il inspire grandeur, dignité et respect, ne nous domine pas mais comble au contraire nos aspirations les plus profondes. Cette rationalité de l'État n'en est pas une qui «doit» être mais qui est contenue dans la factualité. Il n'en va pas ainsi de l'État que de la nature; l'État n'est pas la transformation d'une substance, elle est la substance éthique du monde. La perspective hégélienne impliquerait une foi absolue de la rationalité du réel. La rationalité de l'État hégélien n'est donc pas une rationalité du devoir-être, ou encore la réalisation d'une théorie politique. La question est simplement logique. Si cette rationalité était du côté d'un devoir être, ou de la réalisation d'une idée, sa vérité ne serait pas de ce côté-ci du monde mais d'un autre monde parallèle à celui-là même de l'effectivité éthique. Dans cette perspective, c'est la vérité elle-même qui devient un problème.²⁵ La rationalité de l'État que présente Hegel n'est pas celle des épistémologues ou celle des théoriciens critiques, chez qui, selon lui, la vérité n'est que présupposée inconsciemment par la méthode d'examen. Il faut saisir une rationalité de ce qui est et non pas de ce qui doit être.

Trouver cette rationalité qui intègre à la fois les termes indissociables mais distinctifs de l'État, du monde éthique et de l'univers spirituel que forme: l'art, la religion et la philosophie est la tâche de la philosophie. Ces termes ne sont pas plus interchangeables que l'univers spirituel (de l'esprit) n'est jamais réductible à l'État. À cette rationalité Hegel cherche, au lieu de la séparer, à intégrer la contingence subjective de l'opinion. Il faut définitivement abandonner l'idée d'un «univers de l'esprit livré au hasard et à l'arbitre, cet univers doit [même] être abandonné de

²⁴ Hegel (1998), p. 75; Hegel (1955), p. 7.

²⁵ Hegel (1955), p. 7.

Dieu».²⁶ Par contre, cet abandon n'est pas, à la façon d'Épicure, celui de livrer le monde éthique au subjectivisme du sentiment, mais celui de la conceptualité qui traverse l'expérience de la vie. Ne peut-on voir là toute la légitimité du travail de la philosophie? Il y a chez Hegel comme une piété de la pensée et une confiance réfléchie d'une architectonique de la raison pleinement efficiente dans la réalité. Et c'est pourquoi, le sentiment subjectif ne peut directement donner accès à l'institution de la liberté humaine, parce qu'il est déjà *a priori* une construction de la raison (Kant).

L'Histoire nous montre ce travail de la rationalité à l'œuvre dans les institutions juridiques, éthiques et politiques; n'y voir que de la contingence pure serait se condamner soi-même au chaos. Le chaos, ou si on préfère l'absence de raison, serait précisément la fermeture à l'universalité de la raison.²⁷ Le chaos, c'est soi-même, pense Hegel. Car si la réalité de l'universel implique la détermination d'une dimension individuelle afin de devenir concrète, cette individualité ne s'intègre pas de soi-même dans un universel. Pensée dans un savoir, la réalité individuelle doit être saisie comme déterminité de l'universalité où chacun des termes s'impliquent absolument. Il faut penser alors l'universel comme quelque chose de concret lorsqu'on le pense comme brisant l'insularité du sentiment de soi-même. Car, sans cela, il serait un universel dont la jouissance ne serait que dans l'élément d'une identité abstraite de l'esprit.

La philosophie politique de Hegel prend la forme parfois d'une véritable théologie politique. Du point de vue de l'esprit, qui est sans cesse celui de Hegel, le politique a toujours une vocation spirituelle car il est l'accomplissement absolu de l'esprit; cette nécessaire opposition dans le mouvement de la reconnaissance de la conscience singulière à toute forme d'altérité. Cette reconnaissance est pourtant le sol sur lequel prend racine l'identité du citoyen et de l'État. Cette identité est l'identité de l'opposition naturelle entre la volonté individuelle et la volonté objective de l'institution politique. Pour Hegel, cette perspective n'est pas un modèle théorique mais le point de vue d'une rationalité que nous pouvons dégager, paradoxalement, d'une observation empirique si on en prend un point de vue dialectique. Un jeu d'opposition de la reconnaissance entre le subjectif et l'objectif qui ne peut être résolu que dans l'activité de la société civile. Cette société, comme communauté active, est l'exemple même de la médiation politique et «efficace» entre le citoyen et l'État. Par cet exemple de médiation, la théorie hégélienne démontre qu'elle intègre, à la fois, les positions théoriques de la *réalpolitique* et celles des philosophies politiques traditionnelles. Hegel réussirait ainsi à réconcilier l'histoire de la philosophie politique et la rationalité spéculative, en conservant ensemble les positions

²⁶ Hegel (1955), p. 7.

²⁷ En ce sens, «la fin de l'histoire», présumée comme destin de la raison hégélienne serait la prétention d'une vue intégrale de la raison; alors que celle-ci n'est jamais déterminée uniquement par ses formes mais par l'actualité de son contenu.

du jusnaturalisme des Classiques - où le politique se trouve être la réalisation d'une nature humaine - et celle d'une finalité de la liberté politique qui serait inscrite dans le mouvement d'une raison immanente. Sa position réconcilierait ainsi les plus grandes aspirations de la liberté aux plus récentes mutations des formes de l'État.

Ces mutations s'offrent à nous comme un véritable défi pour la pensée, interroge fondamentalement la légitimité de la souveraineté de l'État. Ces questions trouveraient chez Hegel une clef à leurs émancipations. Ce lien qui forge la stabilité de l'État dans nos sociétés modernes et contemporaines réside encore une fois dans le principe de la reconnaissance, par lequel les volontés singulières peuvent, seules, s'intégrer dans une communauté plus universalisante. Ainsi s'universalisant, les communautés deviennent dans le temps un «autre» État, mais encore un État dont les identités, singulière et collective, reposent sur la force de leur reconnaissance, cette puissance rationnelle qui définit le seul lieu d'où émane le véritable pouvoir politique.

Bibliographie

- BERGERON, G. (1993): *L'État en fonctionnement*, Paris, L'Harmattan, et Québec, Presses de l'Université Laval.
- HABERMAS, J. (1994): «*Struggles for Recognition in the Democratic Constitution State*» in C. Taylor (1994), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Amy Gutman and al., Princeton, Princeton University Press, pp.107-148.
- Hegel, GWF. (1955) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, texte établi par Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, GWF. (1991): *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. J.P. Lefevre, Paris, Aubier.
- HEGEL, GWF.(1998): *Principes de la philosophie du droit*. Trad. de J.F. Kervegan, Paris, PUF.
- HOBBS, T. (1971): *Leviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Trad. de F. Tricaud, Paris, Sirey.
- HOBBS, T. (1946): *Leviathan or the Matter, Forme ans Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, edited by Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell.
- PIERSON, CH. (1996): *The Moderne State*, London et New-York, Routledge.
- TAYLOR, C.(1975): *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1978): «Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions», in Y. Yovel(ed) (1978), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Reidel, pp.133-154.
- TAYLOR, C. (1994), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Amy Gutman and al., Princeton, Princeton University Press.

Luc Vigneault
Université de Moncton, Campus d'Edmundston
Département des sciences humaines
lvigneau@umce.ca