

des prémisses métaphysiques à la philosophie pratique

1) Le cadre général de la pensée hégélienne

Les *Principes de la philosophie du droit* sont saturés de renvois à l'*Encyclopédie* et à la *Logique*. Au lieu de traiter ces renvois au fur et à mesure de leur apparition dans le texte, nous nous proposons de traiter d'un bloc l'insertion de la philosophie du droit dans l'ensemble de la philosophie hégélienne, avant de rentrer dans le détail de l'ouvrage. En effet, il n'est pas douteux que la compréhension exacte de l'ouvrage implique la compréhension de son insertion dans l'armature conceptuelle du système hégélien en sa totalité : nous partirons donc d'une vision synoptique du système pour ensuite focaliser la réflexion sur la vie éthique en tant que telle. Une interprétation de la philosophie du droit qui ne tiendrait pas compte de ses prémisses métaphysiques (comme c'est le cas chez Honneth, Habermas, Rawls, ...) se limiterait nécessairement par un choix méthodologique malheureux². Par conséquent, les considérations métaphysiques, en apparence éloignées de notre propos politique et moral, vaudront en réalité pour tout le reste de la philosophie hégélienne.

Pour guider la lecture, on pourrait dire en une première approximation que la philosophie de Hegel peut être caractérisée par une *unité de principe* (l'identité de la raison subjective et de la raison objective) et une *unité de problème* (la question du rapport de l'universel au particulier), et ce quel que soit le domaine examiné. Nous nous proposons d'envisager l'insertion du pratique dans la métaphysique sous ce double rapport.

Que la philosophie hégélienne soit une philosophie de l'absolu, qui n'en connaît la rengaine ? Mais cette caractérisation demande à être explicitée. On peut prêter deux

² Cf. par exemple Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2000, p. 330 : « I believe that most of his moral and political philosophy can stand on its own », pour un avis plus nuancé, cf. les remarques introductives de Wood A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 ; Pour une mise au point : Canivez P., « Pathologies of Recognition », *Philosophy and Social Criticism*, October 2011, vol. 37, no. 8, et plus particulièrement p.871 ; dans *La lutte pour la reconnaissance* (Folio essais, Paris, 2013), A. Honneth limite carrément la référence à Hegel à la période de l'éna (*Phénoménologie de l'esprit* exclue !..., p.16, pp.114-119), sous prétexte que l'œuvre de la maturité couperait Hegel de ses intuitions de jeunesse (pp.109-110).

significations à cette notion, selon que l'on privilégie un sens fort ou un sens faible. En un sens faible, absolu signifie « séparé » (c'est tout simplement l'antonyme de « relatif » : c'est le sens que vise l'expression « chose en soi » chez Kant, par exemple). En un sens fort, l'absolu renvoie à une réalité suprême, une réalité qui n'est limitée par rien, qui par conséquent n'a rien en dehors d'elle (en un mot : la définition de Dieu ou de la substance chez Spinoza : ce qui est en soi, par soi, et n'a besoin d'aucune autre chose pour être conçu). D'un côté, l'absolu est une réalité séparée, mais finie ; de l'autre, c'est une réalité, qui n'est séparée de rien, parce qu'elle est la totalité (ou mieux, la totalisation) des rapports finis. Il s'agit par conséquent d'une réalité infinie, mais précisément au sens où un cercle peut être dit infini (exemple que Hegel affectionne particulièrement).

Or, le point absolument fondamental pour Hegel est que l'absolu est esprit (dans le langage de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : la substance est sujet), parce que l'esprit reconnaît l'infini comme sa destination et son essence. Rien de fini ne peut jamais satisfaire l'esprit, de sorte que son essence est celle d'un désir infini, et du coup un désir *de* l'infini : c'est Descartes qui remarque au cours de sa *Troisième Méditation* que le fini est toujours pensé sur un fond ou un horizon infini, qu'il appelle « Dieu », et qu'il nous faut bien qualifier d' « absolu ». L'esprit veut s'identifier à l'absolu en qui il pense avoir sa destination et son accomplissement, et Hegel franchit le pas supplémentaire qui consiste à inverser le rapport en disant que c'est tout aussi bien l'absolu qui se fait esprit, et prend conscience de lui-même (c'est le passage de la logique à la philosophie de la nature, puis à la philosophie de l'esprit).

2) La place de l'esprit objectif dans le système

Si l'absolu est esprit (en un sens non psychologique), alors on peut tout aussi bien dire que l'esprit lui-même est absolu : en tant qu'absolu, il constitue le thème de l'art, de la religion et de la philosophie (l'esprit ne s'y occupe que de lui-même). Ainsi, nous pouvons tout de suite affirmer que l'esprit objectif est une partie circonscrite de la philosophie de Hegel, et n'en constitue pas le fin mot. L'exigence politique et éthique est subordonnée, quoiqu'elle soit justifiée en son lieu. Or, l'esprit présente tout aussi bien un côté objectif et un côté subjectif. Le côté subjectif est examiné par l'anthropologie (l'âme), la phénoménologie (conscience) et la psychologie (esprit). Le côté objectif, quant à lui, est traité dans la philosophie du droit sous la forme du droit abstrait, de la moralité, et de la vie éthique (*Sittlichkeit*).

Or, il est évident que le droit (objectivité formelle) et la moralité (subjectivité formelle) ne constituent pas par eux-mêmes une totalité, et sont caractérisés par leur univocité. Parler exclusivement du point de vue de l'un ou de l'autre, s'est se condamner à une perspective unilatérale et abstraite. En réalité, *seule la Sittlichkeit correspond à l'esprit objectif en sa totalité*. Du même coup, on comprend que le droit et la moralité sont abstraits au sens le plus littéral : puisque l'abstraction est une forme de l'attention, le droit abstrait et la moralité formelle résultent d'une perspective unilatérale sur la totalité que constitue la morale vivante. D'autre part, il est manifeste que la morale vivante n'est pas constituée par la somme des deux moments précédents son exposition. Ce qui se produit, c'est bien plutôt l'inverse, à savoir, les deux moments qui précèdent la morale vivante en sont tirées par analyse, et ne l'épuisent pas. Il s'agit de présenter les deux pôles qui régissent les structures de la morale vivante, celui de l'objectivité juridique et celui de la subjectivité morale. Le souci est donc purement didactique. On peut encore exemplifier cette démarche avec les premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. On passe de la sensation à la perception, puis à l'entendement. Or, il est évident que l'on ne perçoit jamais les qualités sensibles en elles-mêmes, abstraitement : nous percevons des choses ; mais là encore, on ne perçoit jamais une chose que relativement à un système de choses. Par conséquent, la certitude sensible implique la perception, et celle-ci suppose un entendement : chaque moment se tient, et est intégré au suivant, dont il a été tiré en vue de la présentation (à la manière d'un prisme qui décompose les différentes couleurs de la lumière blanche).

On constate alors une correspondance de principe entre les catégories logiques et les subdivisions du système, à toutes les échelles. C'est une correspondance de principe, ce qui signifie qu'elle n'est pas d'une fixité absolue. Le système n'est pas celui d'un formalisme rigide, il correspond à un double mouvement qui est à la fois une différenciation progressive de l'idée logique (à chaque étape, on part d'une notion extrêmement pauvre et abstraite pour progresser vers des déterminations de plus en plus riches) et la reconquête de son identité dans cette différenciation (aucune donnée ou production finie ne satisfait jamais l'esprit, qui comprend alors que sa destination est la réalisation de cette exigence infinie qui constitue son essence et sa vocation). La philosophie hégélienne n'a donc pas d'architecture « fractale », absolument symétrique³ (alors que chez Fichte par exemple, toutes les analyses sont scandées

³ Cf. les mises au point de Fleischmann dans l'introduction de *La philosophie politique de Hegel*, celles de Kervégan dans la préface de son édition des *Principes de la philosophie du droit* (PUF Quadrige, Paris, 2013), et Eric Weil dans la *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, pp. 123-124 (quoique le passage ne s'y rapporte pas précisément)

par la synthèse quintuple). L'idée que les analyses de Hegel se répartissent invariablement selon un schéma ternaire doit donc être nuancée. Tout d'abord, nous venons de voir que d'un point de vue méthodologique, l'idée générale consiste plutôt à présenter les deux pôles (objectivité et subjectivité) qui structurent les développements successifs. Attribuer un développement invariablement ternaire aux analyses hégéliennes revient donc à leur apposer un formalisme qui leur est extérieur (alors que Hegel réproouve explicitement la séparation arbitraire de la forme et du contenu). Comment par exemple, expliquer la quadripartition de l'histoire du monde (règne oriental, grec, romain, germanique)...⁴ ?

Mais une fois ces objections écartées, comment comprendre l'expression paradoxale d' « esprit objectif » ? Une fois admis que l'étude de l'esprit objectif recouvre les institutions et les dispositions éthiques des individus, ne faut-il pas parler d'objectification de l'esprit, c'est-à-dire du passage des exigences éthiques subjectives aux structures objectives qui conditionnent l'action, autrement dit le monde du *droit* ? Nous expliciterons la perspective téléologique de Hegel pour aboutir à son concept de droit, et sa définition de la liberté.

3) Une perspective téléologique

Pour Hegel, il s'agit toujours de la description d'un *processus*. Ce processus porte un nom : la *raison*. Il est donc manifeste que la raison n'a pas seulement le sens d'une différence spécifique qui caractériserait l'homme, mais bien celui d'une structure non-psychologique. Dès lors que la raison est définie comme opération téléologique, opération conforme à un but, c'est le concept d'*entéléchie* qui permet de rendre le plus adéquatement l'intuition hégélienne⁵. Rien n'est vraiment ce qu'il est qu'à condition de le devenir. Tout sera alors envisagé comme processus (par opposition à la raison, l'entendement est précisément la faculté de la fixité, celle qui fige les rapports et les chosifie d'une manière unilatérale). Le seul vrai savoir, vrai parce que concret, est celui qui rend compte de ce devenir.

Le mouvement du savoir consiste à présenter les « faits comme la réalisation d'un but moteur qui explique et justifie leur existence⁶ ». Ce but moteur ou cette cause finale est l'*idée*. Très simplement, on peut dire que l'idée est à entendre en un sens littéral (c'est la forme,

⁴ Une tripartition qui semble vraiment artificielle pourrait être illustrée par A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Folio essais, Paris, 2013, cf. le schéma qu'il donne des trois formes de reconnaissance à partir du *Système de la vie éthique*, p.47, cf. aussi p.222

⁵ Aristote, *Physique*, II, 8 et III, 1, et *Métaphysique*, Θ

⁶ Fleischmann Eu., *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard Tel, Paris, 1992, p.12

l'*eidos* ou le *typos*). « Rien n'est simplement « là » sans *devenir* ce qu'il est : c'est une évolution qui est le « présupposé », la « possibilité » de ce simple « être-là »⁷ ».

La description est invariablement la même. On part d'une immédiateté naturelle, qui sera niée au cours d'un changement, d'un processus qui constitue la *tendance* de la chose à accomplir son but ou son essence, pour aboutir à la fin effectuée, qui constitue l'être effectif de la chose (« l'être-là qui est dans son concept », dirait Hegel) et *eo ipso*, un retour à l'immédiateté. D'une manière très générale, on peut dire que l'immédiation est toujours le résultat de quelque médiation⁸ (les développements ultérieurs permettront d'exemplifier le propos). Une fin, un *télos*, est donnée immédiatement, et se médiatise, ce qui lui permet de gagner son effectivité. L'acte, à la fin de son mouvement, s'achève en un être déterminé. Cet être achevé contient en lui le travail de la médiation, de la durée qui lui a permis de parvenir à cet état. L'être *nie* son immédiateté pour atteindre une nouvelle forme positive, concrète, objective. C'est ce que Hegel nomme le « travail du négatif ». Il porte en lui l'histoire dont il résulte, comme une sorte de précipité ou de concrétion ontologique. Mais puisque cette *négativité* médiatrice ne laisse pas de trace, puisqu'elle est réelle sans être matérielle, il suffit de ne pas se rendre attentif à ce processus, pour que la chose soit saisie en sa pure immédiateté positive. Ainsi, l'Idée logique à la fin de son exposition, devient nature⁹, est saisie comme pur être-là par la pensée naïve. De même, la conscience naïve perçoit ordinairement les objets comme « figés », sans saisir le processus qui les a mises au jour. Chez Fichte, c'est le passage de l'activité au repos, c'est-à-dire de l'intuition au concept¹⁰.

Chez Hegel, puisque tout est envisagé dialectiquement, autrement dit en terme de processus, et donc d'idées, il y aura une idée de la connaissance, une idée du bien, une idée de

⁷ Fleischmann, *op.cit.*, *ibid.* Dans la doctrine des idées de sa *Propédeutique philosophique*, Hegel définissait aussi l'idée comme « l'objectivement vrai, c'est-à-dire le concept adéquat, en qui la réalité présente est déterminée par son concept immanent... » ; Pour tous les développements qui suivent, cf. essentiellement *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La Science de la logique*, Vrin, Paris, 1986, Troisième section : la théorie du concept, surtout pp.440-446

⁸ Cf. par exemple le §66 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Vrin, Paris, 2012, p. 155, particulièrement explicite, et le §70, p.158 : « (...) l'Idée n'est le vrai que par la médiation de l'être, et inversement [que] l'être ne l'est que par la médiation de l'idée ».

⁹ Hegel, *Encyclopédie...*, *op.cit.*, §244, p.276 : « Si l'Idée, qui est pour soi, est considérée suivant cette unité avec soi qui est la sienne, elle est [un] intuitionner ; et l'Idée intuitionnante est nature. (...) »

¹⁰ Fichte, *Doctrine de la science Nova Methodo*, Le livre de poche, Paris, 2000, §1, p.94-95 : « Je dirige mon attention sur l'état de repos ; dans ce repos, ce qui est, à proprement parler, quelque chose d'agi devient quelque chose de posé ; ce n'est plus une activité mais un produit ; mais ce n'est pas un produit différent de l'activité propre, une matière ou une chose qui précéderait la représentation du moi ; l'agir est fixé du fait qu'il est intuitionné. C'est ce qu'on appelle le concept par opposition à l'intuition qui vise l'activité en tant que telle », cf. aussi §2, p.105 : « L'être est le caractère du non-moi ; le caractère du moi est l'activité ; le dogmatisme part de l'être et explique que c'est là ce qu'il y a de premier et d'immédiat »

la vie, et l'idée absolue. Mais c'est bien le vivant qui permet d'illustrer l'idée de la manière la plus intuitive. L'organisme vivant est une totalité différenciée où chaque partie se développe conformément à une fin : chaque être cherche à atteindre sa propre perfection interne, à accomplir son entéléchie. La vie se caractérise fondamentalement comme une *tendance*, tendance vers un type ou une forme déterminée (*typos*), réalisation d'un principe immanent (*eidos*) : toutes ces expressions sont équivalentes. Hegel emploie régulièrement la métaphore florale. La graine a à devenir fleur, et la fleur elle-même se change en fruit. L'entéléchie est à la fois une perfection à atteindre et un principe de dynamisme interne. Ce principe de mouvement peut aussi être appelé *âme* (l'âme est, par exemple, l'entéléchie du corps). Puisque l'idée perd à proprement parler, sa connotation psychologique, on peut dire que la graine « a l'idée » de la fleur. Le vivant est fondamentalement en tension, et se définit donc d'une manière aristotélicienne : la chose naturelle a en soi son propre principe de mouvement, une tendance conditionnée par une finalité immanente.

Mais aucun être naturel ne réalise sa forme d'une manière parfaitement pure et adéquate, de sorte qu'il est déchiré par une contradiction interne entre ce qu'il est et ce qu'il a à être, contradiction qui est donc le principe dynamique de ce changement¹¹. On remarquera aussi que la notion d'idée, de Kant à Hegel, subit une rénovation. Kant avait raison de concevoir les Idées comme insérées dans une dialectique, mais il avait tort de restreindre cette dialectique à la raison subjective, il faut franchir le pas supplémentaire qui consiste à exposer cette dialectique dans les choses mêmes, à mettre à nu leur dynamique interne : « et c'est ici que se situe la différence la plus profonde entre les deux philosophes - que justement ce que Kant pense être une objection contre l'idée, c'est cela qui exprime sa nature véritable : l'idée contient la contradiction (...), et pourtant celle-ci ne l'annule pas mais au contraire la stimule et la maintient à l'état d'un processus « éternel », c'est-à-dire d'un processus dont la cessation n'est pas pensable. En même temps, la contradiction réelle, c'est-à-dire destructrice, est la propriété du monde empirique caractérisé avant tout et d'une manière purement logique comme une divergence de l'idée, l'« autre » de l'idée¹² ». L'idée est à la fois la norme immanente et le processus qui conditionne tout devenir. Le renversement hégélien consiste pour ainsi dire à « dépsychologiser » la pensée et ses structures, à la manifester dans sa réalité objective. Ce sera aussi le cas pour la notion de liberté.

¹¹ Hegel, *Encyclopédie...*, *op.cit.*, §250 et sa Remarque, p.283-285

¹² Fleischmann Eu., *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p.313

4) La notion d'universalité concrète

Chaque réalisation historique de la liberté constituera un moment à la fois nécessaire et partiel du devenir de la liberté (de même que chaque catégorie logique est une réalisation partielle de la logique elle-même). Du coup, il y aura une correspondance de principe entre les moments logiques et les moments historiques (comme pour la phénoménologie, l'esthétique, etc.). Mais l'effectuation matérielle, historique, de par sa contingence ne pourra pas présenter un développement aussi fluide¹³. Le développement historique présente des « scories », des retardements, des recouvrements, des anticipations, et ainsi de suite. Tous les éléments exposés ont toujours-déjà été là, mais pas avec le même degré de développement (autrement dit, ils n'ont pas nécessairement eu le même degré de « visibilité » pour la conscience, aux différentes époques : le Moyen-âge, par exemple, connaît l'homme comme agent libre, mais ultimement, c'est toujours Dieu qui aura décidé du cours des événements, de toute éternité).

La structure de ce devenir, la réalisation du concept, aura une structure logique, et plus exactement syllogistique, y compris dans le domaine de l'esprit objectif, et conditionne le développement de l'action libre. Du côté de la moralité, dans l'idée du bien par exemple, le concept est donné à la subjectivité qui cherche à le réaliser effectivement. Dans une perspective logique, on part ainsi de la libre activité d'un sujet (moment de l'universalité), on passe à sa particularisation dans la position d'un contenu déterminé (moment de la particularité), et enfin, le mouvement s'achève dans la réalisation d'une réalité extérieure objective, libérée du sujet (moment de la singularité). Transposé du côté des catégories de la modalité, il s'agit alors aussi bien d'un passage du possible (futur) au réel (présent), puis au nécessaire (passé). Possibilité, réalité et nécessité ne sont séparables que par abstraction. La nécessité se définit par la possibilité (=ce qui ne peut pas ne pas être), c'est une possibilité réalisée, dont la réalité s'explique par une cause. La réalité consiste à envisager un objet uniquement du point de vue du présent, la possibilité, uniquement du point de vue du futur, la nécessité, uniquement du point de vue du passé.

L'universalité a la plus grande extension, mais la singularité est la conjonction des deux moments précédents : un triangle que l'on trace par exemple, est toujours particulier,

¹³ Fleischmann Eu., *La philosophie politique de Hegel, op.cit.*, pp. 60-61 : « En *logique*, le processus ou l'évolution est la détermination de plus en plus riche de la pensée qui était initialement pauvre et indéterminée (l'« Être »). C'est une évolution « idéale » accomplie dans la pensée et par la pensée (...). Ce processus d'actualisation de la pensée se déroule abstraction faite de tout facteur extérieur, sans aucune résistance (*Reich der Schatten*) » ; cf. aussi Weil E., *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, pp. 123-124 ; cf. également Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op.cit.*, §256 et §32, avec leurs remarques

mais en même temps, il comporte toujours toutes les propriétés universelles du triangle. C'est littéralement un universel particularisé, un universel concret (par opposition à l'« universel abstrait » que serait le triangle en soi). Le rapport de l'universalité abstraite à l'universalité concrète jouera un rôle tout particulier dans le passage de la conscience morale à la morale vivante. Il faut aussi noter que dans la logique kantienne, le moment de la singularité correspond à la catégorie de la *totalité* : en effet, une totalité est toujours l'unité (universel) d'une pluralité (particulier). Tous ces points, pour éloignés qu'ils paraissent du propos général, auront une importance : *la morale vivante est littéralement un universel concret, particularisé* ; l'Etat, lui, sera la totalité éthique, la cause finale de l'action humaine : « (...) toute cité est naturelle puisque les premières communautés le sont aussi. Car elle est leur fin, et la nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un humain, d'un cheval, d'une famille¹⁴ ».

La totalité est donc toujours un *système* organique (attention, Hegel, n'a pas une vision organiciste de l'Etat au sens classique, comme nous le verrons dans le chapitre 5). Le système, l'organisme, c'est la totalité où les parties se différencient les unes des autres dans une forme d'autonomie relative, mais dans le même temps, concourent ensemble à l'effectivité du tout. Les parties ne peuvent être détachées du tout que par abstraction, de sorte que l'organisme vivant est l'illustration parfaite de l'idéalisme. Nous avons vu d'autre part que ce processus de différenciation était logique, de sorte que l'organique, le logique, et l'idéal sont fondamentalement équivalents. Le processus ou l'acte téléologique a une structure syllogistique (que nous étudierons d'une manière plus détaillée dans le chapitre 5). Ultimement, puisque la pensée a une consistance objective, l'entreprise hégélienne consiste à dépasser la compréhension exclusivement psychologique de la subjectivité et de l'objectivité, dépassement qui aura son rôle à jouer dans la réflexion pratique.

5) Subjectivité et objectivité

La structure de la raison et la doctrine des idées nous donne en réalité la structure de l'action, de sorte que la sphère pratique obtient *eo ipso* une véritable consistance ontologique (nous y reviendrons dans le prochain chapitre) du fait de son insertion dans un cadre conceptuel plus ample. Le développement de l'Idée logique correspond à un passage de

¹⁴ Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252b (GF- Flammarion, Paris, 2015, p.108)

l'intérieur vers l'extérieur, de la subjectivité d'un projet à l'objectivité d'un accomplissement. Rien n'est sans devenir ce qu'il est, et rien ne persiste dans un état sans passer à un autre.

L'entendement, lorsqu'il veut rendre compte du fait de la connaissance, présuppose ordinairement un sujet en face d'un objet, sans jamais expliquer ces deux concepts, comme s'ils allaient de soi¹⁵. Conséquemment, l'entendement naïf en vient à se demander si l'ordre est situé objectivement dans les choses, ou si la pensée du sujet est au principe de l'ordonnement des phénomènes. Y – a – t'il un ordre objectif du monde (réalisme) ou bien cet ordre n'est-il qu'un produit de l'esprit (idéalisme) ? L'exclusion d'un terme au profit de l'autre pèchera évidemment par unilatéralisme, attitude non-philosophique par excellence. Hegel donnera la solution la plus aboutie à ce problème, car elle intègre toute la tradition philosophique qui la précède. Sa grande originalité est qu'elle conditionnera également la description de la morale vivante.

En français, le mot raison peut s'entendre en deux sens : c'est à la fois une faculté et un principe d'explication ou de justification. L'homme est par exemple traditionnellement défini comme animal raisonnable (*zoon logikon*). La raison est alors faculté ordonnatrice, elle permet d'expliquer les phénomènes et d'extorquer l'unité à la diversité bigarrée de la nature. En ce sens, on pourrait parler d'un héroïsme de la raison. Mais à l'inverse, je pourrais tout aussi bien dire que le monde s'offre à moi comme un ensemble ordonné, une totalité organisée et sensée par elle-même, où mon intervention semble compter pour rien : il suffit pour ainsi dire d'ouvrir les yeux pour que les événements et les sensations s'enchaînent selon un *dharma* ou une logique que je ne maîtrise pas, et dont je pressens qu'elle est indifférente à ma présence ou mon vouloir. La raison est donc tantôt identifiée à la raison subjective, faculté du genre humain, tantôt à la raison objective, ordre transcendant du monde. Dès lors, le problème philosophique fondamental est celui de l'articulation de ces deux sphères.

Ainsi, chez Hegel (qui emprunte alors à Fichte), les notions d'objectivité et de subjectivité ne vont pas de soi, elles ne sont pas « fixes », leur opposition a une genèse et un devenir. Puisque la substance est sujet, la pensée n'est plus envisagée du point de vue d'un sujet (le « Je » transcendantal), mais c'est bien plutôt l'inverse qui se produit, à savoir, c'est la pensée qui produit la détermination de la subjectivité. L'idée de subjectivité que l'on attache

¹⁵ Cf. l'article éclairant de Mabille B., « Fichte, Hegel et la relativisation de la conscience représentative », in *Fichte : la philosophie de la maturité. Tome III : Confrontations et interprétations*, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse, 2017, §2

spontanément à l'homme moderne ne va pas de soi, n'a pas toujours existé (dans le monde antique par exemple). Ultimement, c'est dans l'Etat moderne que la réconciliation du sujet et de l'objet pourra être assumée.

Ce problème est, à la lettre, *métaphysique*. D'une manière schématique, la métaphysique peut se comprendre en deux sens : elle renvoie tantôt aux premiers principes de l'être (et se fait donc *ontologie*, c'est son côté objectif), tantôt aux premiers principes de la connaissance (c'est la *logique*, qui constitue en quelque sort son côté subjectif). Avant Kant, les deux dimensions sont fondues l'une dans l'autre : on pourrait dire grossièrement que le rapport de l'ontologie à la logique est celui de la matière ou du contenu à la forme. Avant Kant, la métaphysique s'occupe de l'être, (voire de l'Être) : on pourrait dire avec Eric Weil que c'est une pensée qui fonctionne sous le régime de l'*Objet* (la conscience cherche à s'effacer devant une objectivité suprême, des « objets transcendants »). Descartes constitue une passerelle entre la métaphysique traditionnelle et la théorie critique kantienne. Chez Descartes, le sujet (entendu comme *cogito*) est un principe épistémologique (découvert dans la *Seconde Méditation*), tandis que Dieu reste un principe ontologique (l'infini de la *Troisième Méditation*). Mais Kant montre l'impossibilité d'établir une ontologie (même si toute ontologie n'est pas métaphysique), et se contente d'une logique transcendantale (la métaphysique sera une exposition de ce qui est *a priori*). La révolution copernicienne est un moment de polarisation et de recentrement autour du sujet (compris comme sujet transcendantal), plus encore que le moment cartésien. Par conséquent, les tentatives de dépassement de la doctrine kantienne passeront par la logique. Il nous semble que la *Doctrine de la science* de Fichte est, à la lettre, une logique transcendantale. Hegel va plus loin, et cherche à tirer une ontologie de la logique, en montrant que la forme logique est à elle-même son propre contenu : « Si les formes logiques du concept étaient effectivement des réceptacles morts, sans efficacité et indifférents, de représentations ou de pensées, la savoir qu'on en aurait serait un *récit historique* très superflu et inutile pour la vérité. Mais en fait elles sont, à l'inverse, en tant que formes du concept, l'*esprit vivant de l'effectif*, et, de l'effectif, n'est vrai que ce qui est *vrai en vertu de ces formes, par elles et en elles*. Mais la vérité de ces formes pour elle-même n'a jamais jusqu'à présent été considérée et examinée, pas plus que leur connexion nécessaire¹⁶ ». Ainsi, la philosophie hégélienne se comprend elle-même comme l'aboutissement de toute la tradition, et renoue paradoxalement avec son moment

¹⁶ Hegel, *Encyclopédie...*, *op.cit.*, §162, Remarque, p.224

aristotélicien¹⁷. Chez Aristote, les catégories logiques de l'*organon* sont tout aussi bien les catégories ontologiques qui permettent de dire l'être. Les principes de la connaissance sont les principes de l'être, parce que l'intellect de l'homme et celui du *cosmos* n'en forment qu'un.

D'une manière analogue, chez Spinoza, la *res cogitans* est identifiée à la *res extensa*, de sorte que « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses¹⁸ ». Ainsi, l'esprit n'a pas à chercher un ordre qui lui serait extérieur. Connaître la nature, c'est retrouver l'enchaînement des idées. Toute une série de conséquences s'en laisse déduire, qui auront leur importance dans la philosophie de Hegel. Tout d'abord, la vérité n'exige pas de méthode, n'est pas séparée de nous par une méthode, dont il faudrait se débarrasser après avoir produit le résultat attendu : la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* reprend les acquis du *Traité de la réforme de l'entendement*. Autre conséquence capitale, l'intelligence n'est pas à concevoir comme une *faculté*, pas plus que la volonté (nous y reviendrons car ce point est d'une grande importance pour la suite). Enfin, nous sommes dans l'être (il y a une immanence du mode à la substance), de sorte qu'il n'y a pas de pensée en face de l'être, mais que la pensée procède de l'être lui-même, avec de nouveau cette différence que chez Hegel, cette structure doit encore être pensée en termes processuels : autrement, il est incompréhensible, comme l'écrit Kojève, qu'un individu nommé Spinoza ait écrit l'*Ethique* à une période donnée de l'histoire. La structure de l'*Ethique* rend inexplicable sa propre apparition effective, puisque celle-ci aurait dû être écrite par Dieu de toute éternité¹⁹. Là encore, on serait tenté de résumer d'une manière lapidaire, en disant que Hegel, c'est Spinoza, mais le concept de négativité « en plus » (comme nous l'avons déjà dit plus haut, la substance est conçue comme sujet, or, l'attribut principal du sujet, c'est la négativité).

Chez Hegel, le rapport de la raison subjective à la raison objective est *dialectique*. Le monde est toujours-déjà partiellement ordonné, la raison subjective constate toujours un ordre et, en même temps, ordonne ce qu'elle trouve, refuse de le laisser dans son état d'immédiateté naturelle, de sorte que, transcrite en un langage kantien, la raison hégélienne doit être comprise simultanément en terme de goût et de génie. L'unité de la subjectivité et de l'objectivité a déjà été examinée et nommée : c'est ce que Hegel appelle l'*Idée*. C'est la *Science de la Logique* qui nous donne la structure générale de ce processus et qui n'est donc pas à

¹⁷ Dans les trois positions de la pensée relativement à l'objectivité (*Encyclopédie...*, *op.cit.*, Concept préliminaire de la Logique), la référence aristotélicienne semble constante

¹⁸ *Ethique*, II, 7

¹⁹ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 352-354

entendre au sens d'une technique de la pensée, axiomatique et formalisée. Comme chez Aristote, les catégories de la pensée sont aussi les catégories de l'être²⁰.

Ainsi, la formule indéfiniment ressassée de la préface des *Principes de la philosophie du droit*, sur l'identité de l'effectivité (*Wirklichkeit*) et de la rationalité ne veut rien signifier de plus que le postulat de la compréhensibilité du réel. La formule n'a pas de sens fantaisiste. *Faire de la philosophie implique que la réalité sur laquelle s'élabore le discours est sensée, est dotée d'une structure objective que la pensée peut ressaisir*. Le problème vient simplement du fait que l'exposition sous forme de chiasme (« ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel ») frappe l'imagination plutôt qu'elle ne suscite la réflexion du lecteur, qui croit alors pouvoir s'épargner la lecture de l'ouvrage en lisant sa préface.

Le monde du droit est susceptible d'être compris comme un tout rationnel, cohérent, qui peut faire l'objet d'une étude scientifique (entendons : une philosophie du droit). Ces remarques suffisent à écarter les objections d'auteurs comme A. Honneth²¹. L'idéalisme hégélien n'est pas une rétrogradation qui effacerait les acquis de l'idéalisme transcendantal de Kant, il n'y a pas de retour « en-deçà » de Kant, mais une tentative de dépassement. En anticipant largement sur la suite du développement, on peut dire que *si la philosophie pratique de Hegel est ancrée dans sa métaphysique, c'est tout simplement parce que son principe fondamental est la liberté* : un concept, littéralement, « méta-physique », qui ne sera pas défini d'une manière purement mécaniste (à la manière de Hobbes). Comme le montrera l'analyse de l'introduction des *Principes*, c'est bien la liberté qui permet d'établir un pont entre l'esprit objectif et le reste du système.

Le système du droit permettra d'illustrer ces intuitions d'une manière exemplaire. Nous repartirons de Kant et Fichte pour resserrer la réflexion sur la philosophie hégélienne du

²⁰ « La *Logique* coïncide par conséquent avec la Métaphysique, la science des *choses*, saisies en des *pensées* qui passaient pour exprimer les *essentialités* des *choses* », *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Vrin, Paris, 2012, p. 115, §24 ; cf. aussi la Remarque du même § : « Qu'il y a de l'entendement, de la raison dans le monde, cela veut dire la même chose que ce que contient l'expression : « pensées objectives ». Mais cette expression n'est pas commode, précisément parce que le terme de « pensée » n'est employé trop couramment que comme renvoyant à l'esprit, à la conscience, et que celui d'« objectif », de même, n'est employé avant tout qu'à propos de ce qui ne relève pas de l'esprit ».

²¹ Dans *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, Honneth ne cesse d'en appeler à une pensée qu'il qualifie de « postmétaphysique », sans réellement expliquer ce qu'il faut comprendre par cette expression ; mais puisque l'auteur se contente d'affirmer que la théorie de Hegel se fonde sur des « présupposés idéalistes » qu'il oppose au « tournant historico-matérialiste » (p.118), on comprend qu'il ne comprend ni le statut du matérialisme dialectique, ni celui de l'idéalisme spéculatif. Pour une mise au point, cf. E. Weil, *Logique de la philosophie* (le chapitre sur l'action), et l'annexe de *Hegel et l'Etat*.

droit, jusqu'au thème proprement dit de la *Sittlichkeit*, et l'élaboration du concept hégélien de la liberté.

6) Le droit comme seconde nature

Le projet critique de Kant, surtout en son troisième moment, a toujours eu pour tâche de réunir raison théorique et raison pratique, liberté et nécessité. Ce qui, chez Kant, permet d'opérer la jonction entre l'entendement (pouvoir de connaître) et la raison (pouvoir de désirer), c'est la faculté de juger, qui doit contenir, elle aussi, des principes *a priori*. Du côté du jugement réfléchissant, le principe de la faculté de juger est l'idée d'une *finalité de la nature*. Le jugement déterminant n'a guère besoin de ce principe, qui nous amène à *penser* la nature comme finalisée. Penser, comprendre, revient toujours à élucider un *sens*, or, le sens ne peut être pensé que sur le mode de la finalité. Pour connaître la nature, nous sommes bien obligés de postuler qu'elle est connaissable - pourtant, rien ne me garantit que ce soit réellement le cas : si la diversité du donné naturel se prête aux principes universels de l'entendement, c'est vraisemblablement parce qu'« il y a dans la nature une subordination qui nous est compréhensible des genres et des espèces²² ». Après tout, rien n'empêche d'imaginer un monde entropique (ou isotropique, ce qui revient strictement au même), où l'hétérogénéité d'un phénomène à un autre soit si grande que l'unité y soit proprement impensable. Il n'y a aucune raison de penser qu'il existe réellement un accord entre la diversité des phénomènes naturels et le besoin qu'a l'esprit d'en soustraire des principes universels. Pourtant, il existe *de facto* un phénomène d'appariement (ce que Kant nomme une « loi de spécification ») dont il résulte que la nature ne peut être pensée que comme une totalité sensée. Quoique ce fait soit contingent²³, il est irréductible. Il n'en reste pas moins que pour Kant, nous devons nous contenter de faire *comme si* ce jugement avait une valeur objective, quoiqu'il ne soit en réalité que subjectif.

Fichte (comme Hegel) ne peut se satisfaire d'une solution qui consiste à feindre l'appariement de l'esprit et de la nature, de la raison subjective et de la raison objective, de l'être et de la pensée. Comme nous venons de le voir, chez Kant, la conciliation est purement formelle. La raison théorique ne peut que constater la nécessité sans faille qui s'exprime dans les phénomènes naturels, tandis que la raison pratique n'est soumise qu'à la législation de la liberté. Le jugement réfléchissant nous permet de penser certains phénomènes naturels

²² Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p.164

²³ Kant, *Critique...*, *op.cit.*, Critique de la faculté de juger téléologique, §61

comme produits de la liberté, sans pour autant acquérir de valeur objective. Pour Kant, tout se passe *comme si* la nature était un produit de la liberté. Parler d'un phénomène de la liberté est une contradiction dans les termes. Au-delà de la philosophie de la nature, c'est la philosophie de l'histoire qui constitue pour Kant un prolongement de la réflexion sur la finalité (avec *l'Idée d'une histoire universelle*). Fichte en revanche reprendra le problème sous la forme d'une philosophie du droit.

Fichte part d'un phénomène dont on est absolument certain qu'il est issu de la liberté mais qui s'impose à nous avec la même nécessité que le mécanisme naturel. Ce phénomène, ce n'est ni plus ni moins que le *droit*. « La tâche de cette doctrine [*i.e.* la science du droit] est la suivante : placer les volontés libres dans une certaine connexion mécanique déterminée et une action réciproque²⁴ ; or, il n'existe pas en soi de tel mécanisme naturel, il dépend donc en partie de la liberté. C'est par la réunion de l'efficace de la nature et de la raison que cet état peut être produit²⁵ ». Le droit est donc une réalité fondamentalement amphibologique, un produit de la liberté vécu avec la même nécessité que les lois naturelles ; « le droit n'est pas un *mécanisme humain* que l'on peut problématiquement rapporter à une *volonté de la nature* et que l'on ne peut donc subsumer sous l'Idée de *liberté* que de manière réfléchissante, c'est au contraire un produit de la *volonté humaine* à laquelle les hommes donnent par *liberté* la forme d'un *mécanisme naturel*²⁶ ». *Le droit est une manifestation objective de la liberté*, de sorte que la morale, la politique, le droit, en un mot, ce qui relève de la *praxis*, sont comme des condensations, concrétions ou sédimentations de l'esprit. L'esprit objectif est l'institution d'un monde intelligible dans le sensible, c'est l'*analogon* de la nature. Du coup, le droit, pris dans l'extension que lui donne Hegel, n'est rien d'autre que la volonté qui se donne une assise objective, et non pas simplement le système positif du droit.

Pris à la lettre, le droit, compris dans l'extension maximale que lui donne Hegel, est alors fondamentalement une *seconde nature*²⁷. Cette idée sera d'une importance fondamentale pour tout le développement de la philosophie du droit hégélienne. En dernière instance, c'est *la morale vivante qui est vécue comme une seconde nature*. Pour Hegel, la vie éthique est une réalité ambivalente. Il suffit de naître pour se retrouver immédiatement inséré dans une certaine réalité morale, un ensemble de lois, de dispositions et de coutumes, mais cette réalité

²⁴ C'est-à-dire la *communauté* dans la table kantienne des catégories

²⁵ Fichte, *Doctrine de la Science Nova Methodo*, Le livre de poche, Paris, 2000, §19, p.334

²⁶ Fischbach F., *Fichte, Fondement du droit naturel*, Ellipses, Paris, 2000, p.24 ; cf. aussi l'introduction d'A. Philonenko à sa traduction de la *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1965

²⁷ *Principes de la philosophie du droit*, PUF Quadrige, Paris, 2013, cf. surtout les §4 (p.151) et §151 (p.322)

qui a tout d'une seconde nature exige tout aussi bien l'adhésion individuelle. « La religion, la vie éthique, tout autant qu'elles sont une *croyance*, un *savoir immédiat*, sont absolument conditionnés par la *médiation*, qui s'appelle développement, éducation, culture²⁸ ». Comme on l'a souligné avec Fichte, le domaine du droit, et plus généralement, le domaine de la *praxis*, relève à la fois du donné immédiat et de l'élaboration médiatisée par le collectif (par exemple, la délibération entre citoyens d'un Etat) et l'adhésion (volontaire ou passive) de chaque conscience particulière. Comme dans le développement de l'idée logique, l'immédiation est produite/reconquise à travers le travail de la médiation.

Du côté de la *Sittlichkeit*, il s'agit de comprendre l'interaction de la morale formelle avec la morale vivante, de la personne au système abstrait du droit, de l'individu à la famille et à la société, et du citoyen à l'Etat. Les *principes de la philosophie du droit* montrent que le développement du droit est en réalité celui de la liberté. Or, le développement de la liberté nous donne tout aussi bien celui de la morale vivante. En effet, chaque morale vivante répond à la question « quel usage concret dois-je faire de ma liberté ? » en un temps et un lieu déterminés²⁹.

7) Pensée et volonté

L'introduction des *Principes* donne le positionnement conceptuel décisif de Hegel, positionnement qui structure l'ensemble de l'ouvrage. Hegel y distingue la liberté de l'arbitraire.

La liberté, puisqu'elle n'est pas une faculté (comme nous l'avons vu plus haut avec Spinoza), n'est pas séparée de son exercice réel³⁰. Vouloir, au sens fort, c'est toujours vouloir quelque chose. D'autre part, le langage est trompeur. En effet, parler de « volonté libre » implique que la liberté soit pensée comme prédicat. De même que la liberté n'est pas une faculté, la volonté s'identifie à la pensée. Hegel se détache radicalement de Descartes. La volonté et la pensée sont définies relativement l'une à l'autre : la volonté est le désir de s'extérioriser dans le monde, et puisque l'essence de l'homme est, comme chez Aristote, l'intellect, la différence de la volonté et de la pensée doit être envisagée d'un point de vue

²⁸ *Encyclopédie des sciences philosophiques, op. cit.*, §67, p.156

²⁹ Bourgeois B., *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris, 1969, p.95 : « Il y a une situation politique de toute pensée. La pensée philosophique est bien l'être-là *adéquat* de la raison, du concept, mais l'être-là du concept est le temps » (nous soulignons).

³⁰ Cf. surtout *Principes...*, *op.cit.*, §22

purement fonctionnel³¹. La pensée est une première sortie de la conscience hors de l'aliénation de la nature : elle permet à l'homme de s'extraire de son rapport immédiat au monde, qui est fondamentalement un rapport d'*étrangeté*, qui faisait du Moi une enclave ou un poste clos qui s'éprouvait comme séparé du Non-Moi, vu depuis une sorte de bastion intérieur. C'est de nouveau la pensée qui aura pour tâche de rendre sensée la seconde nature que constitue la *Sittlichkeit*. Mais il y a une équivocité qui ne sera jamais levée : une fois la médiation surmontée, l'esprit « s'immédiatise », et se présente comme nature à celui qui ne saisit pas le processus qui l'a engendré. Pour Hegel, d'une manière générale, *la pensée est primitivement une « domestication » de l'extériorité : extériorité spatiale de la nature, extériorité ontologique de la seconde nature*. C'est l'activité de la pensée qui constitue le monde en un tout homogène, de sorte que l'action présuppose la *communauté* d'une *cause* agissante et d'une *substance* à transformer. Ainsi, agir, au sens fort du terme, revient à réaliser la pensée (consciemment ou inconsciemment). C'est d'ailleurs, semble-t-il, la seule définition possible de l'action. Le passage de l'universalité de la pensée à l'action particulière, si les termes ne sont pas pris abstraitement, permet alors de penser l'universalité concrète, et *eo ipso* la réconciliation de la conscience avec le monde. Le droit en reçoit une définition stricte, qui donne en même temps au concept son extension maximale : *le droit, n'est rien d'autre que le vouloir objectivé dans les choses*.

L'analyse précédente permet alors de décomposer les différents moments de la volonté³². Le premier moment est celui de l'universalité, de la pure pensée (qui peut aussi, si elle refuse de s'effectuer, devenir une obsession fanatique de pureté : c'est la tentation de l'idéalisme moral, que Hegel illustre par la Terreur). Ensuite, la volonté se particularise³³ : c'est le passage du Moi pur (pure négativité) au Moi empirique (position concrète de la volonté). Se décider à agir, c'est donc accepter implicitement la finitude de la volonté : Hegel reprend la formule spinoziste « *omnis determinatio negatio est*³⁴ », sans tenir compte, il est vrai, de son contexte. Enfin, on aboutit à la définition proprement dite de la volonté³⁵, qui n'est rien d'autre que l'unité des deux moments précédents : l'universel concret est effectué

³¹ Fleischmann, *La pensée politique de Hegel, op.cit.*, p.18

³² Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §5

³³ Hegel, *op.cit.*, §6

³⁴ Lettre 50 à Jarig Jelles

³⁵ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §7

dans la singularité. La volonté est alors comprise comme processus logique de particularisation de l'universel³⁶.

L'agir réclame la différenciation d'un objet que je distingue de moi (il y a le Moi et le Non-Moi), c'est la structure même de l'action qui pose cette dualité. Par là, l'action introduit une objectivation de la volonté. L'action est ressaisie dans une perspective téléologique : la réalisation effective de la volonté est le complément essentiel du projet subjectif qui s'y exprime. Du côté de la production objective, phénoménalisée, de la volonté, le projet que la conscience en avait formé au préalable y subsiste comme sa norme immanente, son *âme*, son principe de dynamisme interne (comme l'âme est l'entéléchie du corps). Tous les couples d'opposés manipulés par l'entendement philosophique (sujet/objet ; être/devoir-être, etc.) procèdent donc d'un processus de différenciation par lequel la pensée/volonté raisonnable se réalise (du coup, toute la théorie hégélienne de l'action peut être envisagée comme une réponse à Kant, point qui sera développé dans le second chapitre).

Les buts particuliers poursuivis par l'individu sont marqués par la contingence de leurs mobiles, mais ils constituent le support inévitable de la réalisation effective de l'universel, et ont *eo ipso* une valeur objective. La seule chose qui se réalise à travers les actions raisonnables, c'est la liberté. De Kant à Hegel, nous aboutissons à une nouvelle appréciation morale de l'action. Alors que Kant montrait qu'il est hautement douteux que le moindre acte ait jamais été accompli par devoir (même pour le saint) chez Hegel, la dimension contingente de la subjectivité (les mobiles de l'action) ne fait l'objet d'aucune condamnation ou disqualification morale. Tout à l'inverse la passion la plus égoïste est le véhicule de la réalisation de la liberté, et conditionne tout son développement historique. Comme nous l'avons dit, la volonté n'est pas une faculté (pas plus que chez Spinoza), ce qui est la raison directe de cette absence de condamnation morale : « Kant et Fichte (...) définissaient la liberté comme pure possibilité (*Vermögen*), hors du monde réel et dont le degré de « réalité » n'affecte pas son essence³⁷ », or, cette caractérisation de la volonté suffit aussitôt à nous rendre suspecte la moindre action concrète. Puisque l'essence de la liberté est saisie uniquement d'un point de vue unilatéral, toute réalisation concrète corrompt en quelque sorte son essence en la mélangeant à des mobiles contingents, « l'exposition » de la volonté dans

³⁶ Fleischmann, *La philosophie...*, *op.cit.*, p.26 : il faut réduire l'écart entre « la subjectivité d'un but conçu mentalement par l'agent, et son existence *objective*, empirique, extérieure au sujet » ; d'autre part, « le dualisme entre sujet et objet est une « position » (*Setzung*), nécessaire pour l'action, mais il n'existe pas pour la pensée « spéculative » » (p.27). Comme nous l'avons déjà indiqué, la pensée spéculative retrouve la *communauté* de la *cause* et de la *substance*.

³⁷ Fleischmann, *La philosophie...*, *op. cit.*, p.29

une production objective aboutit en quelque sorte à un phénomène d'oxydation, d'où il résulte que la volonté n'est plus aussi « pure » que cette pure possibilité par laquelle on la définissait. Cela signifie que l'action n'est jamais assez morale, que l'individu est incité à surmonter incessamment ses penchants égoïstes (Kant), et à persévérer dans sa tendance à s'égaliser au Moi pur (Fichte). Mais d'un point de vue purement négatif, il n'en résulte pas moins que définir l'essence de la volonté par la pure possibilité aboutit à une dévaluation de son effectivité par l'idéaliste moral, et à un retranchement dans la pure possibilité. Sous un aspect, cette doctrine incite à l'action, sous un autre aspect, elle incite tantôt à une sorte de léthargie morale (le repli dans la pure possibilité, dans l'inaction), tantôt à une furie destructrice (la Terreur).

Une possibilité qui ne se réalise pas n'est rien, puisque la volonté n'est pas une pure faculté. De même que dans la physique aristotélicienne la puissance est inconcevable sans l'acte, de même, la volonté ne peut se définir que comme unité d'une possibilité subjective et de sa réalisation objectivée en une production extérieure. Ces deux moments ensemble constituent le tout de la volonté. C'est aussi la raison pour laquelle Hegel se détache de Descartes³⁸. Dans sa Quatrième Méditation, Descartes est amené à séparer entendement et volonté. La volonté peut se porter sur une infinité d'objets, tandis que l'entendement est la faculté du nécessaire. A l'inverse, Hegel, comme Spinoza, soutient l'identité de la volonté et de l'entendement. Mais il va plus loin, puisque, à la limite, le rapport de subordination est inverse : l'entendement envisage la totalité des possibles, tandis que la volonté a toujours en vue un contenu déterminé. Il n'est pas sûr que la critique hégélienne frappe là où elle croit. En revanche, le point décisif est que Descartes, comme la majorité des auteurs, assimile la volonté à une faculté. Tout en affirmant l'unité de l'entendement et de la volonté, Hegel scande celle-ci en trois moments.

8) Les trois moments de la volonté

La volonté naturelle³⁹ constitue la première manifestation de la volonté. Elle est naturelle parce qu'elle est guidée par la passion. Il n'y a donc pas chez Hegel comme nous l'avons dit, de condamnation de la passion, qui constitue en réalité le mobile nécessaire de toute action humaine. Hegel dénonce la schizophrénie morale qui consiste à affirmer qu'une action est accomplie par devoir, tandis que les mobiles proprement dit sont laissés dans

³⁸ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §13

³⁹ Hegel, *ibid.*, §11

l'ombre. Toute action comporte son côté subjectif (particulier) et son côté objectif (universel). L'individu se choisit un contenu empirique contingent, quel qu'il soit. Le point important n'est pas dans le choix du contenu, mais dans le fait qu'il choisisse, et que l'action ait lieu. Le choix coupe l'homme de la totalité des possibles (*omnis determinatio negatio est*). La donnée empirique est indifférente : c'est l'homme qui se choisit lui-même dans son acte, par le fait qu'il se détermine à quelque chose⁴⁰. C'est l'arbitraire⁴¹ (*Wilkür*), qui constitue le second moment de la volonté, et qui définit ce passage de l'action « aliénée » par la passion, à sa réalisation consciente. On choisit tel contenu, alors qu'on aurait pu tout aussi indifféremment choisir tel autre. Le poncif le plus ordinaire au sujet de la liberté et de dire que l'on est libre lorsque l'on peut faire tout ce que l'on veut. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la croyance ordinaire fait de la volonté une faculté ; puisque je peux choisir n'importe quoi, la détermination particulière sera toujours vu comme hétérogène relativement à ma volonté. Or, une volonté libre, c'est une volonté qui réalise la liberté, qui veut la liberté de la volonté. C'est ici que se manifeste le plus l'originalité de la doctrine hégélienne. Si l'on reste sur le plan de l'arbitraire, le déterminisme est vrai. Mais la liberté n'est pas un choix entre des données qui se présentent à l'homme, elle constitue au contraire la création de quelque chose qui n'est pas donné (comme nous l'avons vu plus haut avec la position du droit chez Fichte). L'Etat sera la réalité objective de la liberté, alors que la société civile constitue la réalité de l'arbitraire (si tout le monde peut faire ce qu'il veut, personne ne fait réellement ce qu'il veut, de sorte que la société civile peut faire l'objet d'une science comme l'économie, qui va expliquer tous ses phénomènes par des lois mécanistes et déterministes).

En agissant arbitrairement je crois manifester ma liberté alors que je ne manifeste que ma particularité⁴². D'autre part, rien ne commence que ce qui a continué : si je ne cesse de passer d'une détermination à une autre, je ne commence rien à proprement parler, puisque je n'aurais rien réalisé. La réalisation de la liberté exige la durée : du même coup, on comprend que *la réalisation politique de la liberté soit solidaire d'une ontologie du temps et d'une philosophie de l'histoire ; ultimement, les principes de la philosophie du droit constituent une anthropologie concrète (à la manière des Politiques d'Aristote)*. Ces quelques remarques permettent alors d'écarter d'un même mouvement l'hédonisme et l'utilitarisme⁴³, le

⁴⁰ Fleischmann, *op. cit.*, p.34 : en agissant, « il devient la réalité du choix *déjà accompli* ».

⁴¹ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §15

⁴² Cf. L'Addition au §15 des *Principes de la philosophie du droit*, où Hegel explique que « Phidias n'a pas de manière » (*Principes...*, *op. cit.*, p.606)

⁴³ Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §17

pessimisme et l'optimisme anthropologique⁴⁴ (l'homme sera dit tantôt bon, tantôt mauvais par nature), l'idée d'une purification des désirs⁴⁵, la morale de la félicité⁴⁶. Cette « épuration » permet à Hegel d'aboutir à une définition de la volonté libre⁴⁷. L'essence de la liberté n'est pas la réalisation de la contingence particulière qui fait l'originalité ineffable de chaque individu, mais la réalisation du contentement raisonnable pour tous les hommes - dans la mesure où ceux-ci sont raisonnables. C'est la liberté qui se veut elle-même : le contenu d'une volonté libre est la liberté de la volonté. Le point de départ choisi par Hegel est donc purement formel, et consiste en une reformulation de l'impératif catégorique kantien. Toutefois, Kant envisage la volonté comme postulat, et non comme une réalisation objective (même Fichte considère le droit comme la restriction d'une liberté originaire⁴⁸). Conséquemment, la liberté objective est alors appréhendée comme l'*autre* de la liberté subjective, sa limitation.

Du coup, on comprend que l'entendement est incapable de saisir la liberté dans son universalité et sa réalité : pour comprendre l'idée d'universel concret, il faut concevoir la liberté non plus comme faculté mais comme processus, toujours-déjà partiellement réalisée dans les institutions réelles, dans une unité de l'objectif et du subjectif : l'exigence subjective s'incarne dans les institutions, et les institutions ne sont libres que dans la mesure où elles sont satisfaisantes pour la conscience raisonnable du citoyen. L'expression concrète de la liberté, c'est le droit.

Or, il est clair qu'exiger un droit revient aussi en même temps à exiger un devoir (du moins, tant qu'on est du côté de la raison qui se veut raisonnable, ce qui est précisément la perspective hégélienne). Les lois accordent une objectivité à la liberté des hommes, précisément dans la mesure où elles leur donnent des responsabilités, qui les manifestent alors comme êtres autonomes. Dans le même temps, elles donnent un contenu concret aux obligations qui constituent la liberté et les droits des citoyens. Par conséquent, l'Etat injuste sera celui où l'individu sera soumis à davantage d'obligations qu'il n'a de droits, et inversement. Le droit positif constitue une médiation objective des droits et des devoirs, tandis que la moralité est leur médiation subjective. Ce sera seulement dans la morale réalisée,

⁴⁴ Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §18

⁴⁵ Hegel, *ibid.*, §19

⁴⁶ Hegel, *ibid.*, §20

⁴⁷ Hegel, *ibid.*, §21

⁴⁸ C'est aussi de cette manière que Hegel comprend Kant et Rousseau, cf. *Principes...*, *op. cit.*, §29, Remarque

vivante, que droits et devoirs sont médiatisés objectivement d'une manière juste (alors que le droit abstrait seul est efficace sans être juste par lui-même).

A chaque époque correspond un degré de la liberté, exprimé dans une morale vivante. Ultimement, chaque règne historique majeur (et Hegel en distingue quatre) configure un rapport à autrui, si bien que ces règnes historiques constituent un pas de plus dans le développement de l'intersubjectivité, par ordre d'universalisation croissante. Chez les Babyloniens par exemple, les individus se comprennent comme esclaves du roi, lequel est à son tour l'esclave des dieux. Finalement, on aboutira avec le christianisme (et pour Hegel, sa version luthérienne) à l'idée d'égalité de tous les hommes sans distinction. C'est pourquoi, pour Hegel, il n'y a pas de règne après le christianisme : on ne peut pas aller « plus loin » en termes de principes universels (ce qui ne signifie pas qu'il n'y aura plus rien au-delà).

9) Conclusion

La philosophie du droit n'est rien d'autre que l'étude du droit dans son effectuation concrète ; avec ce qui a été dit précédemment, il est donc clair que l'objet de cette étude est l'*idée* du droit⁴⁹. Pour Hegel, il ne s'agit ni plus ni moins que de l'effectuation de la *liberté*⁵⁰. Le droit est la volonté libre raisonnable, une manifestation de la négativité. Comme nous l'avons dit, le droit correspond à une seconde nature, qui est la réalisation concrète et objective de la liberté : l'esprit objectif. La liberté dispose donc toujours d'une orientation concrète, la *Sittlichkeit*. De sorte, que l'esprit relève toujours chez Hegel de la médiation, tandis que la nature relève de l'immédiation. D'une manière générale, le processus éducatif et l'humanisation de l'individu (son « désensauvagement », pourrait-on dire) consiste à différer la satisfaction, à médiatiser les pulsions immédiates à travers un ensemble de pratiques collectives. Par exemple, l'individu s'engage librement à fonder une famille, mais pas de n'importe quelle manière. De même, lorsqu'il participe à la division du travail en société, il se soumet à un principe de compétition, or, là encore, on n'accepte la compétition que dans la mesure où l'égalité dans la lutte est garantie par un ensemble de règles (aucun athlète n'accepterait de participer à une course si l'égalité des participants n'était pas assurée), et ainsi de suite.

⁴⁹ Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §1

⁵⁰ Hegel, *ibid.*, §4

Par conséquent, « la « nature » de l'esprit est d'être toujours seconde, médiatisée par sa propre objectivation dans les institutions juridiques, sociales et politiques⁵¹ ». L'esprit subjectif se reflète lui-même, se pense lui-même, à travers les structures objectives de la *Sittlichkeit*. Si l'individu ne reconnaît pas sa propre volonté dans les structures raisonnables de sa communauté, sa morale abstraite se situera dans un rapport de confrontation à la morale vivante. Autrement, le rapport ordinaire de l'individu aux structures objectives doit être celui d'une *actualisation* : il ne s'agit jamais, chez Hegel, d'une adhésion aveugle aux normes (juridiques, etc.) dont on ne trouvera nulle trace dans le texte. Tout au contraire, l'action individuelle à un rôle à jouer dans l'Etat moderne (même si du point de vue de Hegel, il s'agit essentiellement des fonctionnaires). L'action subjective raisonnable, par les protestations qu'elle élève à l'encontre des « restes » irrationnels qui grèvent encore les structures de l'Etat, permet de rendre la *Sittlichkeit* toujours plus rationnelle et raisonnable. La morale subjective abstraite a donc un rôle essentiellement critique, préparatoire, tandis que l'orientation concrète de l'action sera toujours donnée par la morale vivante, et l'esprit objectif s'effectue par l'action humaine. La compréhension du statut que Hegel reconnaît à la liberté joue donc un rôle essentiel : la liberté n'est pas l'arbitraire.

Chaque réalisation historique de la liberté en représente un développement à la fois nécessaire et partiel, et ses institutions objectives constituent le thème de la philosophie du droit. La loi est la forme objective prise par la coutume (*ethos*), tandis que la coutume proprement dite est intériorisée comme disposition subjective (*hexis*). Il s'agit de la raison réalisée dans l'objectivité des conditions historiques concrètes. La morale vivante permet pour ainsi dire d'effectuer la synthèse du point de vue subjectif (moralité formelle) et objectif (droit abstrait). La famille, la société et l'Etat représentent autant de déclinaisons de la morale vivante, et sont autant de formes de la vie en commun. Chaque entité est un engagement libre à des obligations qui sont autant de droits : l'individu y adopte librement des règles de conduite universelles pour son cas particulier, et renonce à la satisfaction immédiate et à l'arbitraire abstrait des désirs naturels.

L'aspect subjectif de la volonté se laisse analyser en trois étapes : le propos et la responsabilité morale, l'intention, et enfin, le Bien et la conscience morale. Ces trois étapes constituent le moralisme abstrait. L'aspect objectif se laisse également appréhender en trois moments successifs (famille, société, Etat). La famille relève de ce que Hegel nomme l'esprit

⁵¹ Note de J.-F. Kervégan au §4 de l'introduction des *Principes...*, *op. cit.*, p.151

naturel (l'âme) ; la société qui est une incarnation de l'arbitraire, est régie dans son fonctionnement par un pur mécanisme ; l'Etat, enfin, est dépositaire d'une tâche morale qui consiste à réaliser la liberté dans son universalité, il donne un sens moral universel et objectif à la vie des citoyens.

La morale formelle, subjective, fera l'objet du second chapitre. La moralité vivante, en ses trois moments, sera le thème des trois chapitres suivants.