

## *l'Etat moderne et les limites de la vie éthique*

### 1) La nature du lien politique

L'étude de l'Etat constitue la clef de voûte de la *Sittlichkeit*. Rétrospectivement, Hegel montre que toutes les structures précédentes (famille, société) présupposent l'Etat comme leur véritable fondement, elles y sont intégrées<sup>195</sup>. Nous l'avons dit, l'ordre de dépendance logique des concepts n'est pas le même que l'ordre didactique de l'exposition : l'Etat apparaît donc simultanément comme *résultat* (des développements antérieurs) et comme leur *fondement* réel (pas de famille ou de société en tant que telles hors de l'Etat). Seul l'Etat forme une totalité éthique autarcique (ce qui posera justement problème dans les relations internationales, étant donné que chaque Etat est subsistant par soi). Là encore, la démarche n'est pas très éloignée de ce que nous trouvons chez Aristote : la cité constitue pour ainsi dire la forme adéquate et achevée de toute communauté humaine. Même lorsque la cité est postérieure dans son apparition historique à la famille ou au village, elle leur est *antérieure par nature* (si l'on veut, elle les précède d'un point de vue *idéel*), puisque c'est elle qui fonde l'évolution des communautés humaines, comme une norme immanente<sup>196</sup>. La famille et la société constituent donc des parties du tout étatique, dont elles tirent leur subsistance. C'est cette totalité qui se différencie à travers les structures qu'elle intègre, c'est l'universel qui précède le développement des particularités. Les différences particulières ne se développent donc que sur un fond d'identité.

On comprend alors la raison du rejet par Hegel des théories contractualistes de l'Etat. Le développement sur le droit abstrait avait montré que le contrat relève de la sphère privée, qu'il ne peut pas fonder des relations politiques. Penser l'Etat sur le modèle du contrat revient donc à lui imposer un schéma privatiste, pas très éloigné en fin de compte de l'organisation féodale où les structures sociales reposent sur des allégeances privées à un seigneur ou un prince. Penser l'Etat sur le mode d'une association des volontés individuelles revient à supposer que ces volontés sont essentiellement indépendantes. Dès lors, l'association ne peut apparaître que comme un agrégat de volontés individuelles. Au fond, le problème est donc celui de la nature du lien social et politique. L'idée de contrat suppose la liaison d'éléments intrinsèquement hétérogènes. Chez Hobbes par exemple, l'individu est conçu comme une

<sup>195</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §256 Remarque

<sup>196</sup> *Politiques*, I, 2, 1253a ; à comparer aussi avec les *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b34

réalité originaire, une sorte d' « unité de base », douée d'appétits particuliers : l'état de nature, c'est le lieu de la lutte des passions particulières. Cet état de nature a beau être une fiction théorique, il n'en reste pas moins que la société est logiquement conçue comme une réalité *dérivée* du contrat, purement conventionnelle. D'autre part, la conversion de la liberté naturelle à la liberté civile est vue comme une *suppression* de la liberté naturelle, et une *limitation* de la volonté individuelle. Par conséquent, les dispositifs sociaux, politiques, etc. ne peuvent apparaître que comme autant de *contraintes* apposées extérieurement à l'individu.

Au vu de tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents, il est clair que Hegel ne peut que rejeter ce type de conceptualité<sup>197</sup>, comme lorsqu'il montrait que pour le bourgeois rivié à son intérêt, les institutions sont un moyen utile à l'intérêt privé et ne peuvent donc pas constituer une fin en soi. On pourrait dire à la manière marxiste que l'individualisme est solidaire d'une conception bourgeoise de la société. Hegel reprend le problème sur une base aristotélicienne : l'homme est fondamentalement un *zoon politikon*. L'homme n'est réellement homme que dans une cité ; hors de la cité, il ne peut y avoir que des dieux ou des bêtes. Loin d'être une contrainte, l'union politique est donc nécessaire à l'épanouissement de la liberté. Cette prééminence de la totalité sur la partie est soutenue par l'organisation même de l'Etat.

L'Etat est comme constitué de cercles concentriques<sup>198</sup>, qui médiatisent l'insertion de l'individu en son sein (nous avons souligné au chapitre 3 l'importance d'une insertion douce de l'individu dans les structures sociales et politiques). Le rapport du citoyen à l'Etat n'est donc pas immédiat, mais passe par les institutions publiques et la relation administrative. Malgré la proximité avec les analyses aristotéliciennes, l'Etat moderne s'éloigne ainsi de l'Etat antique, où le rapport au politique était immédiat. Enfin, si l'Etat se structure par cercles, c'est que son développement est idéaliste<sup>199</sup>, au sens précis où la vie est, elle aussi, un

---

<sup>197</sup> La place qu'il faut accorder à Rousseau et l'interprétation qu'en fait Hegel est difficile à évaluer. D'un côté, il est clair que Rousseau n'a pas une conception atomistique de la société, le lien politique n'est pas extérieur à la volonté : obéir à la volonté générale, c'est découvrir l'universel en moi qui me permet de m'élever au-dessus de ma particularité. La loi ne réalise donc pas une unité purement extérieure des volontés (*Du contrat social*, livre II, chapitre III et IV ; cf. aussi livre I, chapitre VIII, où la liberté civile est désignée comme soumission à la loi de la raison). D'un autre côté, le pacte social est bel et bien pensé comme un acte d'association, une convention, et « cet acte d'association produit un être moral et collectif » (*Du contrat social*, livre I, chapitre VI). D'un côté, Rousseau reçoit un traitement de faveur particulier (*Principes...*, *op. cit.*, cf. la très longue remarque du §258), d'un autre côté, Hegel semble faire un contresens sur la théorie rousseauiste du contrat (*Principes...*, *op. cit.*, §29 Remarque).

<sup>198</sup> Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §303 et §308 Remarque

<sup>199</sup> Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §269, l'Etat se développe par une différenciation interne, et chaque partie prise séparément est limitée, finie ; seule la totalisation de toutes ces déterminations est « vraiment » réel. La

système idéaliste : dans un organisme, les différents organes sont interdépendants, ils disposent d'une autonomie relative. Le tout dissout la fixité de ses parties, les fait entrer dans un rapport dynamique. Ce n'est que par une abstraction de l'entendement que l'on peut isoler une partie du tout dont elle provient. Dans un organisme vivant, les organes se développent par une différenciation progressive, qui est aussi une interdépendance : les parties sont *distinctes*, sans pour autant que l'on puisse affirmer qu'elles sont *isolées*. Mais Hegel n'est pas un organiciste pour autant, dans la mesure où il n'a pas le souci d'opérer une dissection fonctionnelle de chaque partie de l'Etat (Hobbes par exemple, allait jusqu'à dire que l'argent représente le sang de l'Etat, et autres analogies de même nature). Qui plus est, l'organicisme sert souvent de support à des thèses conservatrices ou antilibérales, étrangères aux conceptions hégéliennes, un peu à la manière de l'apologue des membres et de l'estomac d'Agrippa Menenius (on peut penser à des antirévolutionnaires comme Edmund Burke ou Joseph de Maistre). En fait, pour Hegel, le développement de l'Etat est *logique*.

## 2) La structure syllogistique de l'Etat

La structure de l'Etat s'ancre dans les grands moments de la logique hégélienne. Plus exactement, cette structure est syllogistique. Pour Hegel, le syllogisme n'est pas prioritairement la forme logique du discours scientifique. Le syllogisme doit être compris comme une structure ontologique, il permet de décrire adéquatement la réalité. Chez Aristote, le syllogisme est simplement une méthode de raisonnement déductif, par laquelle on s'attache à déduire une conclusion à partir de prémisses<sup>200</sup>. L'idée générale est que le moyen terme permet de mettre en rapport un terme majeur et un terme mineur. Hegel retient tout particulièrement cette fonction médiatrice, voire réconciliatrice, du syllogisme. Pour le syllogisme « classique », le rapport des termes entre eux peut être représenté d'une manière intuitive, purement quantitative, à travers une série d'inclusions et d'exclusions (par exemple,  $A=B$ , et  $C=B$ , on a donc  $A=C$ ). Hegel récuse tout d'abord ce côté formel et abstrait du syllogisme : le syllogisme n'est pas une construction purement intellectuelle. Nous avons vu au chapitre 2 que le jugement moral tombait dans un dualisme abstrait à cause de son formalisme. Le syllogisme permet de dépasser d'un même mouvement le dualisme et le formalisme, autrement dit, il exprime la réalité effective, et plus particulièrement cette seconde nature produite par la liberté.

---

démarche idéaliste consiste donc à opérer un renversement, à montrer que le tout est réel alors que la partie est idéale.

<sup>200</sup> *Topiques*, I, 1

Dans sa théorie du syllogisme, Hegel, accompagne la dernière figure du syllogisme de l'être-là (syllogisme mathématique) d'une très longue remarque qui précise sa pensée<sup>201</sup>. Le syllogisme mathématique, purement quantitatif, où tous les termes sont universels (comme dans l'exemple ci-dessus) concentre pour ainsi dire toutes les tares de la théorie syllogistique classique. Tout d'abord, l'exposition purement formelle des syllogismes se fait d'une manière purement mécanique, qui ne peut susciter que l'ennui. En effet, en lisant, l'*Organon*, on constate bien que toutes ces figures sont immanentes à la pensée ordinaire, elles ont un goût d'évidence. Comme l'écrit Hegel, les hommes n'attendent pas d'apprendre toutes les figures du syllogisme pour penser rationnellement, de même que l'étude de l'anatomie n'est pas une condition nécessaire de la marche, ou la physiologie celle de la digestion. La syllogistique classique, comme les opérations mathématiques, s'occupe de ses objets sans en avoir le moindre *concept*. D'ailleurs, les opérations mathématiques sont si peu conceptuelles qu'elles peuvent être effectuées mécaniquement par des calculatrices (on peut avoir à l'esprit le célèbre passage de la préface de la *Phénoménologie* sur le caractère abstrait des mathématiques). Le meilleur marqueur de cette absence de pensée est le fait que ces opérations ne rencontrent aucun « problème » au sens fort, philosophique, mais uniquement des obstacles de nature technique : lorsqu'il arrive au bout de ce qu'une axiomatique peut offrir, autrement dit, lorsqu'il est mis face à un problème, le mathématicien ou le logicien escamote pour ainsi dire ce problème en inventant un concept *ad hoc* (comme Bombelli avec les nombres imaginaires). Hegel reproche donc à la théorie classique de ne pas *penser* ses opérations et ce qu'elles impliquent en termes de conceptualité. Penser n'est pas calculer. Il faut donc penser les formes abstraites que le syllogisme met en relation.

Or, quel peut-être le contenu du syllogisme, s'il est formel ? Ce n'est rien d'autre que la forme elle-même, ce que Hegel appelle le *concept*. Alors que dans la représentation ordinaire, le contenu est toujours séparé d'une forme qu'il vient remplir (comme l'entendement kantien, qui sépare le concept formel de son intuition matérielle), Hegel tire pour ainsi dire le contenu de la forme, en soulignant que la forme est à elle-même son propre contenu. Il est clair alors que cette forme, donnée comme contenu, ne peut qu'être appelée « concept », d'une manière générale, il ne peut pas être le concept « de » quelque chose, d'autre chose que lui-même. Dans un syllogisme, le concept occupe tour-à-tour le rôle de la singularité, de la particularité et de l'universalité. Le syllogisme a donc fondamentalement une fonction de médiation entre ces différents aspects du concept : dans la perspective

---

<sup>201</sup> Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, Vrin, Paris, 2016, pp. 140-146

hégélienne, comprendre revient toujours à saisir une totalité et toutes ses médiations constitutives, parce que la partie n'a pas de sens par elle-même, en elle-même.

L'intention générale de l'argumentation de Hegel consiste à montrer qu'en réalité, aucune figure ni aucun mode du syllogisme classique n'accomplit réellement ce qu'il prétend faire. On se contentera d'un unique exemple pour rendre la chose sensible, avec le syllogisme de la somme totale (première figure du syllogisme de la réflexion) : « Tous les hommes sont mortels, or, Caius est un homme, donc Caius est mortel ». Hegel montre que cette déduction n'en est pas véritablement une, puisqu'elle se fonde sur l'induction. C'est seulement parce que je vois les Caius empiriques mourir que j'en arrive à l'idée de la mortalité du genre humain. La majeure présuppose donc la conclusion qu'elle devait fonder ! La généralité de la première proposition se fonde en réalité sur un agrégat de morts singulières. Voilà comment cette figure glisse dans le syllogisme de l'induction, et ainsi de suite, jusqu'au syllogisme disjonctif, qui a une consistance objective et n'est plus simplement formel.

On ne s'attardera pas davantage sur la déduction des différents syllogismes, et le réaménagement théorique opéré par Hegel, qui ne constitue pas notre objet. En revanche, une remarque de l'*Encyclopédie* permet de comprendre les implications qui en résultent pour la théorie de l'Etat (et qui permet par ailleurs d'illustrer concrètement le syllogisme disjonctif) :

« Comme le système solaire, l'Etat est, par exemple, dans le domaine pratique, un système de trois syllogismes. 1) Le *singulier* (la personne) s'enchaîne par sa *particularité* (les besoins physiques et spirituels, ce qui, davantage développé pour soi-même, donne la société civile-bourgeoise) avec l'*universel* (la société, le droit, la loi, le gouvernement). 2) La volonté, l'activité des individus, est l'élément médiatisant, qui donne satisfaction aux besoins dans le cadre de la société, du droit, etc., comme il donne à la société, au droit, etc., remplissement et réalisation effective ; 3) mais l'universel (l'Etat, le gouvernement, le droit) est le moyen-terme substantiel dans lequel les individus et leur satisfaction ont et conservent leur réalité, médiation et subsistance remplie. Chacune des déterminations, en tant que la médiation l'enchaîne avec l'autre extrême, s'enchaîne précisément en celui-ci avec elle-même, se produit, et cette production est conservation de soi. – C'est seulement moyennant la nature de cet enchaînement, moyennant cette triade de syllogismes faits des mêmes *termini*, qu'un tout est vraiment compris en son organisation<sup>202</sup> »

---

<sup>202</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, tome I. La science de la logique*, Vrin, Paris, 1986, §198 Remarque, p.438 (et d'une manière générale, §194-212, pp. 435-446) ; sur la triade de syllogismes qui constitue l'Etat on peut se reporter en complément à la première sous-section du mécanisme absolu (*Science de la logique, op.cit.*, pp.187-190, a. Le centre)

Chaque terme est médiateur entre les deux autres. L'individu est citoyen d'un Etat par son enracinement dans l'élément social. L'activité individuelle donne aussi au cadre universel une « épaisseur » concrète, en même temps qu'elle lui permet de satisfaire ses besoins particuliers. Enfin, l'Etat est la réalisation concrète de l'universel, qui ne nie pas la singularité de l'individu et la particularité de ses besoins, mais les intègre en lui. Ce raisonnement par syllogisme n'a rien de farfelu en soi<sup>203</sup> ; Kant discernait, avant Hegel, une structure syllogistique dans l'organisation de l'Etat :

« Tout Etat contient en soi *trois pouvoirs*, c'est-à-dire la volonté universellement unifiée en une triple personne (*trias politica*) : le *pouvoir souverain* (souveraineté) en la personne du législateur, le *pouvoir exécutif* en la personne du gouvernement (en conformité avec la loi) et le *pouvoir judiciaire* (en tant que capacité d'attribuer à chacun ce qui est sien d'après la loi) en la personne du juge (*potestas legislatoria, rectoria et judiciaria*) – semblables aux trois propositions d'un syllogisme de la raison pratique : à la majeure, qui contient la loi de cette volonté, à la mineure, qui contient le *commandement* de se conduire selon la loi, c'est-à-dire le principe de la subsumption sous la majeure, et à la conclusion, qui contient l'arrêt de la justice (la *sentence*), à savoir ce qui est de droit dans le cas concerné<sup>204</sup> »

Toutefois, l'organisation de l'Etat rationnel telle que l'envisage Hegel est différente de celle de Kant sur de nombreux points. Le point le plus évident (qui est aussi le plus anecdotique) est que Kant scande le syllogisme par ses trois propositions, tandis que Hegel n'utilise que la composition interne des propositions, autrement dit, les *termes* de celles-ci. En revanche, une opposition fondamentale entre les deux auteurs réside dans le fait que Kant pense la souveraineté comme un attribut du seul pouvoir législatif, défini, il est vrai, par la « volonté unifiée du peuple<sup>205</sup> ». En revanche, pour Hegel, la souveraineté appartient à l'Etat tout entier, point sur lequel nous aurons à revenir. C'est l'Etat, en tant que substance éthique, qui permet l'intégration du particulier dans l'universel.

---

<sup>203</sup> V. Descombes, dans un ouvrage très dense (*Les institutions du sens*), reprend le concept d'esprit objectif, et montre que celui-ci ne doit pas être compris comme une espèce de « supersujet », mais comme un système de relations, d'usages communs, etc. essentiel à la socialisation des individus. L'auteur justifie ses analyses par un recours quasi-exclusif à la philosophie de Ch. S. Peirce. On peut regretter que l'auteur ne s'appuie jamais sur les ressources que pouvaient lui offrir la pensée hégélienne, alors même que le texte a des inflexions quasi-hégéliennes. Ainsi, en prenant l'exemple du mariage, l'auteur souligne qu'il ne met pas en relations les époux comme deux éléments extérieurs l'un à l'autre (ce qui serait une « relation dyadique »), mais constitue un système ou une « relation triadique » où le mariage médiatise les deux époux (dans l'édition anglaise, Descombes V., *The Institutions of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2014, pp. 186-211). Parler de syllogisme ne devrait donc pas poser de difficulté. Mais il est vrai aussi que l'ouvrage évolue sur un terrain qui satisferait davantage le sociologue ou le linguiste.

<sup>204</sup> Kant, *Métaphysique de mœurs II*, GF-Flammarion, Paris, 1994, Doctrine du droit, §45, p.128

<sup>205</sup> Kant, *ibid.*, §46, p.128

D'une manière générale, le pouvoir politique est scandé chez Hegel par les différents moments du concept, le pouvoir législatif du parlement incarne l'universel, l'administration gouvernementale incarne la particularité, et le prince incarne la singularité<sup>206</sup>. Hegel théorise donc l'Etat rationnel comme une *monarchie constitutionnelle*<sup>207</sup>. C'est cette architecture institutionnelle et ses implications qu'il nous faut désormais étudier.

### 3) Le constitutionnalisme hégélien

Si l'Etat rationnel est une monarchie constitutionnelle, celle-ci doit être comprise dans un sens précis. L'idée de constitution ne renvoie pas d'abord à un texte qui totaliserait les principes fondamentaux de l'Etat, mais à un processus de différenciation interne de l'Etat, qui est, comme nous l'avons vu, une différenciation logique : le Royaume-Uni ou la Nouvelle-Zélande par exemple, sont bien des Etats *constitutionnels*, quoiqu'ils n'aient pas de *constitution* proprement dite. Ainsi, il n'y a pas à proprement parler de « séparation » des pouvoirs, puisque cette idée implique aussi bien une limitation réciproque des pouvoirs entre eux (la doctrine anglaise des *checks and balances*, avec des procédures de contrôle et de contrepoids, supposés garantir un équilibre institutionnel). Hegel récuse cette doctrine de la limitation réciproque des pouvoirs dans la mesure où elle ne permet pas de penser adéquatement les relations entre ces différents pouvoirs, autrement dit, le fait que chaque pouvoir rende possible l'action des autres. C'est uniquement dans la mesure où tel pouvoir conditionne l'action de tel autre qu'il peut le limiter. L'essentiel n'est donc pas que les différents pouvoirs puissent s'empêcher d'agir, mais bien que leur interdépendance les fait agir ensemble. Le point décisif réside ainsi dans le fait que le principe constitutionnel implique en réalité pour Hegel un certain *mode de gouvernance*, bien plus qu'une limitation réciproque des institutions<sup>208</sup>. Comment alors caractériser ce mode de gouvernance ?

Dans un premier temps, nous pouvons indiquer ce que ce mode de gouvernance n'est pas, à savoir, une *autocratie*. Comme Kant le souligne, l'autocrate n'est pas le monarque : le monarque dispose du pouvoir suprême, mais pas de la totalité du pouvoir, il n'est que le rouage le plus éminent du pouvoir exécutif<sup>209</sup>. De là, Kant remarque que le problème de la forme de l'Etat relève, en dernière analyse, d'un problème d'administration. Dans un régime

---

<sup>206</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §273

<sup>207</sup> Hegel, *ibid.*, §273

<sup>208</sup> Hegel, *ibid.*, §277

<sup>209</sup> Kant, *Métaphysique...*, *op.cit.*, Doctrine du droit, §51

autocratique, un seul est législateur et détient la totalité du pouvoir politique<sup>210</sup>. Par conséquent, il suffit que l'autocrate disparaisse pour que toute la structure politique vacille. Quoique ce régime soit le plus simple, celui qui requiert le moins de médiations, il se caractérise aussi par cette faiblesse structurelle. L'absence de médiation politique implique logiquement que les sujets ne disposent pas d'un statut de citoyen : autrement dit, la forme autocratique se caractérise par la contraction de la fonction proprement politique autour d'un seul homme. A l'inverse, dans un régime constitutionnel, l'action politique a nécessairement une dimension collective, et n'est donc pas le fait d'un autocrate<sup>211</sup>. Or, cette dimension collective de l'action politique se traduit par un attribut fondamental, qui n'est autre que la présence d'un *parlement* au sein du régime constitutionnel moderne.

Avec l'introduction de l'idée parlementaire, c'est le concept de *représentation* politique qui va permettre à Hegel de penser cette dimension collective de l'action politique. Ainsi, la monarchie constitutionnelle représente le type même de l'Etat moderne<sup>212</sup>, car elle intègre un moment démocratique (la représentation parlementaire), un moment aristocratique (le gouvernement confié à un petit nombre), et un moment monarchique (avec la décision singulière d'un prince). Pour Hegel, la politique moderne rend caduques les anciennes classifications des régimes politiques (traditionnellement séparés en démocratie, aristocratie et monarchie).

Néanmoins, Hegel insiste d'abord dans sa présentation du pouvoir princier sur le fait que celui-ci intériorise la différenciation du concept évoquée plus haut<sup>213</sup>. La souveraineté revient à l'Etat (puisqu'il opère la conjonction du particulier et de l'universel), mais c'est le monarque qui en est l'incarnation concrète, *singulière* ; la *particularité* s'illustre par le fait que le monarque nomme les instances supérieures de conseil, qui portent à sa connaissance les affaires d'Etat, et la nécessité de telle ou telle mesure<sup>214</sup>, et enfin, l'*universalité* est contenue dans la conscience morale du monarque (aspect subjectif) et dans les lois et la constitution

---

<sup>210</sup> Kant, *Métaphysique...*, *op.cit.*, *ibid.*

<sup>211</sup> Sur cette distinction entre le régime autocratique et constitutionnel, cf. aussi Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996, pp. 156-157 ; en outre, Aristote définit le citoyen comme celui qui peut être appelé à exercer une magistrature, une fonction délibérative ou judiciaire dans la cité (*Politiques*, III, 1, 1275ab)

<sup>212</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §273

<sup>213</sup> Il existe un débat sur le rôle du prince, selon que l'on insiste davantage sur la structure idéaliste de l'Etat (B. Bourgeois) ou sur la fonction purement symbolique du prince (E. Weil). On peut écouter des interventions à ce sujet sur le site de l'institut Eric Weil (colloque du 20-21 novembre 1976 à Poitiers sur la philosophie du droit de Hegel)

<sup>214</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §283

(aspect objectif)<sup>215</sup>. L'idée parlementaire est en quelque sorte stabilisée par le principe monarchique (c'est le roi qui donne à la loi la forme du décret<sup>216</sup>). Toutefois, il est bien clair que le souverain n'est pas le représentant du peuple. Chez Hobbes, c'est la personne du monarque qui donne son unité politique au peuple, qui le constitue comme tel : la fonction représentative est dévolue au seul monarque. Une telle solution devient évidemment insuffisante après la Révolution française. Chez Hegel, c'est le parlement qui retient le plus fortement cette composante représentative : dans la mesure où la société n'est plus immédiatement politisée, la médiation représentative permet de la faire accéder à la sphère politique. Le monarque représente l'Etat dans son individualité (dans les relations internationales par exemple), il en est l'unité singulière, tandis que le parlement mime la diversité de la société civile, et plus particulièrement les secteurs de l'activité économique.

L'originalité de l'analyse hégélienne est qu'elle récuse la solution du suffrage pour ce qui regarde la constitution du parlement (qu'il soit universel, censitaire ou capacitaire). La conscience contemporaine associe spontanément l'idée de représentation à un processus électif, or, représentation ne signifie pas élection des représentants : la légitimité des représentants n'est pas de nature élective chez Hegel, pour la même raison que le contrat ne pouvait pas fonder une entité politique. Un processus électif ne peut être conçu que comme un agrégat de votes individuels, une universalité à la fois empirique (vu qu'il s'agit d'une addition de voix) et abstraite (elle n'exprime rien d'autre qu'un rapport quantitatif). Dès lors, la représentation politique doit se fonder sur la division effective du corps social : elle fait donc intervenir des *états* (au sens ancien d'institutions représentatives) qui se structurent autour des professions et des fonctions sociales. C'est proprement la représentation qui permet au corps social de se penser comme entité politique. Le peuple moderne n'est pas spontanément politique<sup>217</sup>. On comprend alors précisément en quel sens la *Sittlichkeit* relève d'une forme d'universalité concrète : la différenciation sociale est intégrée dans l'Etat par le biais du mécanisme représentatif. Alors que la société est marquée par un cloisonnement quasiment cadastral des intérêts privés, l'Etat et ses institutions sont les garants de l'intérêt universel, par-delà les antagonismes sociaux.

---

<sup>215</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §285

<sup>216</sup> Hegel, *ibid.*, §275 à §281

<sup>217</sup> Kervégan J.-Fr., « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2001/2, n.14, pp. 321-336, §20 : « Mais, si le peuple ne sait pas spontanément ce qu'il veut, c'est qu'il n'est pas *immédiatement* ce qu'il est : *un* peuple. Seule la représentation, qui donne corps et voix à la « masse informe » qu'est la multitude, permet au peuple d'être politiquement, de surmonter sur un mode universel sa diversité contradictoire, sa particularité arrimée à elle-même »

Le gouvernement s'occupe de problèmes qui se posent de manière objective<sup>218</sup> à la communauté. Par conséquent, il est une puissance administrative structurée autour d'un fonctionnariat, qui constitue l'état universel, celui qui a pour tâche de veiller au bon fonctionnement institutionnel. Si les problèmes à résoudre se posent d'une manière objective, la compétence des fonctionnaires doit elle aussi avoir une mesure objective (comme des concours de la fonction publique) : Hegel récuse explicitement l'hérédité et la vénalité des offices, qui ramènent la fonction publique à l'intérêt privé. Par conséquent, les états se divisent en deux : d'un côté, un état administratif, universel ; de l'autre, une représentation privée (celle de la société civile), elle-même différenciée en un parlement bicaméral : un état agraire « fixe » (ses représentants sont héréditaires), et un état « mobile », qui mime les fluctuations de la société (en somme, tout ce qui ne relève pas de l'agriculture ; ses députés ne sont pas élus, ils doivent plutôt être pris parmi ceux qui ont une position de prééminence dans leurs corporations respectives). Les états ne constituent pas un tribunal de la plèbe, mais un reflet de la société.

Le point décisif est que la représentation des états sociaux n'a pas pour vocation d'apporter une meilleure gestion technique des problèmes qui se posent aux fonctionnaires, tout au plus peut-elle lui apporter un discernement différent, plus intuitif et concret<sup>219</sup> ; la vocation délibérative du parlement a pour fonction d'élever les intérêts sociaux à l'universalité et d'intéresser la société civile aux problèmes politiques, et à ce titre, la publicité des débats parlementaires permet au corps social de prendre connaissance des affaires de l'Etat<sup>220</sup>. On a là en quelque sorte un condensé des fondamentaux hégéliens : une chose n'est ce qu'elle est qu'à condition de le devenir (devenir qui a été étudié tout au long de l'ouvrage), et elle n'est pleinement ce qu'elle est qu'à condition de se *penser* (et la politique ne se pense qu'au niveau des Etats). Alors que l'état universel des fonctionnaires est directement « sensibilisé » aux enjeux politiques du fait de son activité, la représentation des états privés permet à ceux-ci de penser leur inclusion dans l'universalité concrète de l'Etat, et les différents enjeux politiques d'une manière générale : la liberté de la presse joue un rôle significatif, puisque la publicité des débats contribue à la formation d'une opinion publique informée. La critique qui émane des citoyens n'est donc pas extérieure au système de la vie éthique qu'elle critique : elle leur permet de jauger la conformité des dispositions législatives

<sup>218</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §291

<sup>219</sup> Hegel, *ibid.*, §301 ; Hegel semble suivre Aristote, *Politiques*, III, 11, 1282a : l'appréciation du spécialiste n'est pas toujours supérieure à celle du profane, juger de la qualité du gouvernail d'un navire revient au moins autant au pilote qui en use qu'au charpentier qui l'a confectionné, et ainsi de suite

<sup>220</sup> Hegel, *ibid.*, §314 à §319

avec les exigences de la conscience morale (telles qu'elles sont exprimées par celle-ci dans son rapport avec la morale concrète, dans laquelle est insérée de fait), d'établir si l'Etat reconnaît toujours leur liberté subjective.

Mais l'opinion n'est pas entièrement rationnelle, elle exprime toujours quelque chose de vrai, mêlé au faux, et c'est aux dirigeants de dégager la teneur rationnelle de l'opinion publique. En reprenant les catégories de la *Phénoménologie de l'esprit*, on peut dire que la *certitude* de l'opinion publique n'est pas égale à sa *vérité*, ce qu'elle semble exprimer masque le sens réel de ses revendications ou de ses protestations. Par conséquent, le pouvoir politique doit parfois agir contre la société, parce que l'opinion publique n'est pas immédiatement rationnelle. Ainsi, Hegel note que dans le cas de l'antisémitisme latent ou affiché, l'Etat n'a pas à mimer les penchants irrationnels de la société, et l'octroi de droits civiques aux Juifs peut contribuer à leur insertion sociale, dans la mesure où les individus sont traités eu égard à leur personnalité juridique et non à leur insertion dans une communauté particulière<sup>221</sup>. En résumé, il faut que les citoyens reconnaissent le résultat du processus législatif : c'est pourquoi d'une part, l'intervention du monarque est nécessaire, il faut que le droit prenne une figure humaine, concrète, et que d'autre part, le principe de publicité doit être appliqué systématiquement pour les débats du parlement.

Cependant, si Hegel est le penseur par excellence de la modernité politique, certaines de ses affirmations apparaissent au lecteur contemporains comme excessivement archaïques. Il ne semble pas exagéré d'affirmer que certaines thèses hégéliennes ne sont pas à la hauteur des principes du système, que ce soit la structure excessivement figée des rôles familiaux (entre l'homme et la femme, l'aîné et le puîné,...), ou encore l'hérédité du prince et des représentants de l'état agraire (dans le contexte de l'époque, on ne peut pas ne pas penser aux *Junckers* prussiens, aristocratie de propriétaires terriens, qui phagocytent *de facto* la majeure partie du pouvoir politique, et dont Bismarck sera plus tard l'exemple le plus fameux). Paradoxalement, Hegel ne serait donc pas assez « hégélien » sur certains points doctrinaux. La nécessaire mobilité sociale qu'il ne cessait de promouvoir et de souligner à l'occasion de l'analyse de la société civile est contredite par la fixité de certaines dispositions législatives, juridiques ou sociales qui apparaissent comme une pseudo-nature plutôt que comme une véritable seconde nature<sup>222</sup>. Les évolutions historiques montrent de fait que ces structures n'étaient pas aussi fixes que Hegel voulait bien le croire, qu'on le déplore ou qu'on s'en

<sup>221</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §270 Remarque, pp.447-448, note de Hegel

<sup>222</sup> Canivez P., *Pathologies of Recognition*, *art.cit.*, p.873 et p.875

réjouisse. On pourra néanmoins rappeler pour sa défense que la mission qu'il assignait à la philosophie n'était que de saisir son temps en pensée : la forme de vie qu'il conceptualise a été chassée par d'autres.

Mais à bien y regarder, la différenciation logique de l'Etat n'est pas très éloignée sous certains rapports de ce qui se pratique aujourd'hui dans la Ve République. Tout comme le prince hégélien, le président dispose du droit de grâce, nomme les ministres, etc. Le législatif se structure également sur un mode bicaméral. Enfin, le point le plus remarquable est peut être le fait que l'Etat hégélien est avant tout une puissance administrative<sup>223</sup> qui s'appuie sur un état de fonctionnaires, même s'il requiert un moment de décision singulière avec la personne du prince. L'assise du pouvoir politique est la solidité de son administration, qui conditionne un bon maillage institutionnel de la société<sup>224</sup>. Alors que l'Etat hégélien a longtemps été envisagé comme répressif par une partie de ses commentateurs et adversaires philosophiques, ce préjugé ne résiste pas à une analyse plus poussée.

#### 4) L'accusation d'étatisme

Pourquoi Hegel est-il considéré à tort comme un thuriféraire de l'étatisme ? Fidèles au schéma contractualiste que récuse Hegel, nous sommes spontanément enclins à voir la loi comme une limitation de la liberté, et partant, un Etat qui écraserait les individualités. Dans une métaphysique panthéiste (ou panenthéiste, comme chez Spinoza), le rapport de subordination du mode à la substance fait que tout naturellement, dans l'ordre politique, on a tendance à croire que l'individu compte pour rien. Or, nous avons déjà souligné que pour Hegel, c'est l'interdépendance des différents éléments qui joue un rôle primordial.

Nous nous représentons immédiatement une hétérogénéité entre l'objectivité des institutions de l'Etat et la liberté individuelle qui se veut sujet autonome. Aujourd'hui, dans la

<sup>223</sup> E. Weil souligne cependant l'insuffisance de l'administration. Celle-ci permet de tolérer un certain degré de désorganisation politique, mais reste tributaire de moments de décision politique. Weil compare par exemple la France à une voiture qui roule parfaitement en ligne droite (grâce à la gestion administrative), mais prend difficilement des virages (qui nécessitent des initiatives politiques), cf. « Complexes français » in *Essais sur la philosophie, la démocratie, et l'éducation*, Presses universitaires du Septentrion, 1993, chap. II, pp. 59-65

<sup>224</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §188 et §209 à §218 (l'administration du droit) ; à comparer avec Cournot, *Critique philosophique (textes choisis)*, PUF, Paris, 1958, pp.195-196 : « Plus l'administration se fixe en se perfectionnant, en s'abstenant d'ingérences inutiles, plus elle devient en réalité indépendante de la politique, tout en en retenant l'attache. L'effigie de la monnaie, la formule placée en tête des actes de la juridiction contentieuse ou volontaire, changent à chaque revirement de la politique sans que rien soit changé dans le régime monétaire ou judiciaire. Un ministre à portefeuille est tout à la fois un administrateur et un homme politique, (...), supposé que le régime ne change pas ou n'éprouve que des changements lents, on conçoit un état des choses où l'administration des intérêts et des services publics dépendrait à peine de la politique, (...). »

mesure où l'Etat et la société forment deux entités précises, on pense presque spontanément l'individu et la société *contre* l'Etat. Or, pour Hegel, subjectivité et objectivité sont des notions processuelles, la subjectivité n'est pas l'essence du moi, autrement dit, la subjectivité n'a pas immédiatement de sens « psychologique ». C'est le développement du concept qui pose la subjectivité. Cette notion de subjectivité que l'on attache spontanément à l'homme ne va pas de soi, n'a pas toujours existé (dans le monde antique par exemple) et est le fruit d'un moment historique déterminé. Lorsqu'on étudie quelque chose, on opère un double mouvement d'abstraction qui consiste à se poser comme sujet connaissant d'un côté, et objet connu de l'autre, dans une autonomie relative. Comme le souligne Fichte, on en vient presque toujours à oublier que cette distinction ne va pas de soi, et qu'elle est produite. Il faut donc arrêter de penser la relation entre Etat et individus comme une objectivité et une subjectivité données, mais plutôt comme un mouvement de différenciation dynamique.

C'est la question de l'impôt qui illustre cette position de la manière la plus originale<sup>225</sup>. Pourquoi l'Etat moderne ne réclame-t-il qu'une contribution pécuniaire de ses citoyens (exception faite de la conscription) ? Pourquoi ne réclame-t-il pas des prestations en nature pour ce qui relève de son fonctionnement ordinaire, à la manière de la corvée, de la gabelle, de la dîme,... ? Il faut comprendre que c'est seulement dans la mesure où la contribution est abstraite, purement quantitative (et donc monétaire), qu'elle permet d'appliquer les principes d'égalité et de justice aux contributions. L'usage de la monnaie (« forme de la valeur universelle<sup>226</sup> ») est coextensif à la libération de la subjectivité, qui n'est plus astreinte à des services particuliers envers l'Etat. Certes, la répartition des charges fiscales peut être injuste, mais elle reste une condition nécessaire (quoiqu'insuffisante) de l'égalité des citoyens.

En résumé, la subjectivité s'objective à différents niveaux : dans le droit abstrait, la personne se réifie par l'appropriation, dans la moralité, elle rapporte son action à une loi universelle (l'impératif catégorique), dans l'éthicité, l'individu s'objective dans des institutions (la famille, la corporation), et enfin, le citoyen en tant que tel s'ordonne à l'universel au sein de l'Etat, car il a conscience que cette ordination ne l'ampute en rien de ses droits et de ses prérogatives<sup>227</sup>, et constitue une fin en soi. Puisque la particularité individuelle ne peut pas être érigée en loi universelle, un Etat ne peut être libre que s'il est fondé en raison,

---

<sup>225</sup> Hegel, *Principes...*, *op. cit.*, §299

<sup>226</sup> Hegel, *Ibid.*

<sup>227</sup> Hegel, *ibid.*, §268

contre l'arbitraire individuel, et que toute volonté peut y trouver la satisfaction de ses intérêts raisonnables : finalement, c'est donc la solidarité des notions de liberté et de raison qui semble poser des difficultés aux critiques de Hegel.

L'Etat ne dissout pas le droit et la morale de la personne, c'est au contraire en lui qu'elles ont une réalité. La volonté libre finit par se satisfaire en comprenant qu'elle a toujours cherché la liberté dans une organisation rationnelle, raisonnable et universelle de la liberté. C'est cette prise de conscience qui scande le passage du droit abstrait à la moralité, puis l'éthicité. En fait, droit et morale sont abstraits dans la mesure où ils sont incomplets, n'ont pas de vie propre en dehors de l'Etat. D'un côté, le droit individuel exige une organisation collective qui préside à sa réalisation, de l'autre, la vie morale concrète de l'individu n'est possible que parce que celui-ci prend toujours place dans un système particulier de valeurs qui lui préexiste, et qui, vraisemblablement, lui survivra au moins en partie. En conséquence, c'est bien dans l'Etat que la liberté acquiert une positivité véritable, toujours-déjà historiquement constituée.

Simplement, Hegel croit voir dans l'Etat prussien de son époque, tel qu'il s'esquissait dans les promesses de réformes constitutionnelles<sup>228</sup>, la réalisation la plus haute de la liberté, telle qu'elle s'est développée à son époque, sans préjuger de l'avenir, jusqu'à ce qu'une forme de vie chasse l'autre, sans que ce processus ait de fin (d'une manière analogue à Aristote, chez qui la forme ne se réalise qu'imparfaitement dans la matière). Tout cela ne signifie pas que la réflexion rationnelle sanctifie automatiquement le monde et l'ordre tels qu'ils se sont constitués (comme le rappelait J. Rawls dans ses leçons sur la politique hégélienne, rationnel ne signifie pas parfait, mais compréhensible). Lorsque Hegel parle de l'Etat en termes emphatiques, il ne vise pas un Etat en particulier (en tout cas, celui-ci n'est jamais nommé), mais la forme de l'Etat moderne<sup>229</sup>, qui est animée d'un principe constitutionnel, lequel implique une dimension parlementaire et par là même, une disposition d'esprit politique chez ses citoyens.

---

<sup>228</sup> Les réformes que soutenait Hegel (comme la promesse d'une constitution écrite) n'ont pas abouti du fait de la victoire des conservateurs prussiens en 1819, cf. Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 353, « Hegel's state resembles not the Prussia of 1820 but the Prussia that would have been had the reformers won over the conservatives »

<sup>229</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §270 Remarque, §258 Addition

### 5) La disposition d'esprit politique

Nous avons vu que la disposition d'esprit éthique est enracinée dans la famille et la corporation. La disposition d'esprit politique, elle, définit l'état d'esprit du citoyen au sein d'un Etat moderne. Puisque la disposition d'esprit universelle procède de l'insertion corporative, on pourrait dire qu'il s'agit du point de vue du travailleur sur l'ensemble de la société, à partir de sa position particulière. Concrètement, la disposition politique est l'adhésion de l'individu à un Etat rationnel qui garantit en retour l'autonomie de son vouloir. Au sens strict, nous pouvons donc dire que la politique se subordonne sous un certain rapport à l'ordre moral (puisque l'Etat moderne réalise l'autonomie du vouloir). Le droit n'est plus abstraitement objectif, mais concrètement réalisé par l'action particulière et l'adhésion de la conscience morale, qui a un droit absolu à juger de ce qui est bien (« elle est la puissance judiciaire de déterminer à partir d'elle seule quelle sorte de contenu est bon<sup>230</sup> »). Que se passe-t-il alors si l'Etat mène une politique jugée moralement inadmissible ? La conscience morale reste subordonnée à l'Etat : elle n'est certes pas « écrasée » par la puissance de l'Etat, mais elle n'est qu'un « moment » (au sens logique) de l'Etat, et ne peut donc pas se poser en juge *de* l'Etat, même si elle a toujours sa place *dans* l'Etat. Si l'éthique collective régresse au point de vue moral, la conscience morale peut tout au plus lui refuser son adhésion (comme Socrate ou les Stoïciens<sup>231</sup>).

Alors que l'Etat et ses citoyens sont souvent perçus comme des structures hétérogènes, voire opposées, la disposition d'esprit politique, tout comme la disposition d'esprit éthique évolue sous le régime d'une identité des droits et des devoirs, et partant, la vision de l'Etat comme une structure parasite (« le plus froid des monstres froids » de Nietzsche) n'a plus de consistance. Cette représentation d'un Etat parasite va de pair avec celle analysée précédemment, qui voyait dans le système du droit une limitation de la liberté. Or, celui-ci correspond à l'institution objective de la liberté, et réalise en quelque sorte le concept kantien du devoir, comme étant ce que la volonté peut s'imposer comme exigence raisonnable et rationnelle. Cette exigence réalisée se manifeste dans la disposition d'esprit politique qui consiste d'abord en un patriotisme ordinaire, une seconde nature civique, plutôt que comme un sacrifice de soi héroïque. Le citoyen reconnaît consciemment son inclusion dans une totalité éthique en agissant de manière civique, autrement dit, en acceptant le fait que son action particulière s'inscrive dans les conditions objectives de la liberté : c'est la raison pour

<sup>230</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §138, p.292, le paragraphe entier est d'une importance particulière

<sup>231</sup> Hegel, *ibid.*

laquelle nous pouvions dire que la coutume éthique est comme une intériorisation de la loi. Ainsi, l'Etat moderne est réellement une idée (au sens hégélien), une unité de l'objectif et du subjectif, et c'est pourquoi la vie éthique constitue une universalité concrète.

L'Etat moderne renouvelle donc profondément l'*ethos* du citoyen, recentré autour de ce que Hegel appelait le « droit de la volonté subjective ». La seule réconciliation possible entre l'individu réel et celui, abstrait de la moralité, passera par la *Sittlichkeit*, par une « intuition native de la communauté »<sup>232</sup>, qui permet d'enraciner la disposition politique dans la structure corporative et dans la disposition éthique. Nous avons vu que les corporations représentent les différents intérêts des groupes sociaux dans les délibérations législatives, élevés à l'universalité.

L'idée morale qui existait déjà dans la famille et la société se révèle effectivement pensée dans l'Etat. L'individu en visant ses buts personnels travaillait inconsciemment pour l'ensemble de la société, mais l'Etat vise volontairement l'universel : le citoyen n'est rien d'autre que la conscience particulière qui s'élève à l'universalité, et la réalité de l'Etat est toute ramassée dans cette conscience<sup>233</sup>. Cette conscience, que l'on peut appeler une disposition d'esprit patriotique est sécrétée par l'insertion de l'individu dans l'Etat, elle-même conditionnée par son intégration sociale. Conscient que son intérêt particulier est contenu dans celui de l'Etat, le citoyen est d'abord en principe dans un rapport de confiance aux institutions<sup>234</sup>. En ce sens, le patriotisme théorisé par Hegel ne relève pas d'un nationalisme ethnique. Il s'agit de l'attachement à une constitution particulière, qui donne une réalité effective à l'idée de liberté.

Toutefois, même si l'héroïsme n'a pas de place privilégiée dans la vie éthique, il trouvera à s'exprimer dans les relations internationales, et bien entendu au cours des guerres.

## 6) La fonction de la guerre

L'apologie de la guerre n'est pas une originalité de Hegel et paraît solidaire de sa conception des relations internationales. Les présupposés théoriques de sa conception de la guerre sont aujourd'hui intenable. A titre d'exemple, Hegel souligne à la suite de Rousseau,

---

<sup>232</sup> Bourgeois B., « Hegel et les droits de l'homme », Planty-Bonjour Guy, *Droit et liberté selon Hegel*, PUF, Paris, 1986, p.31 ; cf. aussi p.33 : « les droits de l'homme, en leur signification réelle, sont des droits sociaux »

<sup>233</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §258

<sup>234</sup> Weil E., *Philosophie morale*, Vrin, Paris, 1992, p.151, « l'homme mène une vie morale quand l'accomplissement du devoir lui est devenu naturel, un style de vie, une attitude allant de soi (...) »

que la guerre est une relation d'Etats à Etats<sup>235</sup>, qui se reconnaissent comme tels, et préservent donc la possibilité de la paix. L'expérience des guerres mondiales nous montre l'insuffisance de ce type de conceptualité. De la même manière, avec les moyens actuels, il est douteux que la guerre puisse encore apparaître comme un facteur de progrès pour l'humanité (même pour Kant). Le cas de Hegel n'est pas unique : dans son *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau faisait déjà l'éloge de la discipline militaire, dont la négligence aurait menée Rome à sa perte. On retrouve des accents similaires chez Fichte<sup>236</sup>, qui justifie la guerre aussi bien par une espèce de *Realpolitik* (il faut s'accroître pour ne pas décroître, et ainsi de suite) que par des considérations pédagogiques (la guerre permet à la jeunesse de se cultiver, et empêche du même coup l'humanité de sombrer dans l'indolence).

Que la guerre préserve la « santé éthique » des peuples et des citoyens est un thème récurrent de la philosophie hégélienne : « le gouvernement doit de temps en temps les ébranler en leur intérieur par les guerres<sup>237</sup> ». Dans les *Principes*, Hegel défend la guerre par une métaphore malheureuse, qui consiste à dire que « le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou *a fortiori* une paix perpétuelle<sup>238</sup> ». La démonstration est tellement inconsistante que la même métaphore peut aussi servir à faire l'apologie du pacifisme : une eau qui stagne est aussi bien une eau qui décante parce qu'on évite par là de faire remonter la vase<sup>239</sup>. Il semble alors hautement douteux que la guerre puisse fortifier les dispositions éthiques des citoyens. Mais cette apologie est loin d'être dépourvue d'intérêt et deux dimensions essentielles semblent pouvoir être dégagées de l'apologie hégélienne de la guerre.

Les motifs purement historiques des guerres (économie, etc.) sont purement contingents, et masquent le fait que la guerre relève d'une forme de nécessité. Tout d'abord, la guerre semble avoir une justification interne. Pour Hegel, la guerre semble apparaître

---

<sup>235</sup> Pour Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §338 ; pour Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chapitre 4, « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats » ; pour les deux auteurs, le rapport militaire est donc humainement inessentiel (après tout, le soldat est un « être objectif », qui porte un *uniforme*), et seules les circonstances font des ennemis ; Hegel n'envisage pas le fait que la reconnaissance puisse être absente des relations entre Etats et que l'annihilation totale puisse être poursuivie en connaissance de cause.

<sup>236</sup> On pense évidemment aux *Discours à la nation allemande*, cf. plus particulièrement le Huitième discours

<sup>237</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, Vrin, Paris, 2016, p.395 (pour la traduction Hyppolite, cf. tome II, p.23)

<sup>238</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §324 Remarque, p.530 ; dans sa *Philosophie politique*, Eric Weil reste malheureusement trop fidèle à la pensée hégélienne sur ce point.

<sup>239</sup> Canivez P., *Pathologies of Recognition*, *art. cit.*, p.880

comme un élément décisif de la constitution du *Volksgeist*, de l'esprit particulier d'une nation. Dans le contexte des guerres révolutionnaires (où la nation française prend les armes contre toute l'Europe), puis de la retraite de Russie (avec une guerre populaire de défense contre Napoléon), le propos est parfaitement cohérent. La guerre n'est plus uniquement l'affaire des princes où d'un cabinet de nobles, mais l'affaire de la nation toute entière. Les peuples constituent les véritables totalités concrètes (les « individus historiques », selon le mot d'Eric Weil au sujet des Etats, qui ne vise pas par ailleurs à justifier la guerre en soi). Conséquemment, il n'est pas étonnant que la guerre apparaisse comme coextensive au principe national. Paradoxalement, la cité antique ne permet pas à la subjectivité de s'épanouir, et celle-ci trouve à exprimer sa vertu, sa disposition particulière au cours de la guerre (on valorise les exploits de tel ou tel héros). A l'inverse, l'Etat moderne est suffisamment solide par lui-même pour laisser la subjectivité se développer, et la bravoure n'a plus qu'une signification marginale et abstraite, inférieure au principe national. La bravoure moderne est abstraite en son principe<sup>240</sup>. Par conséquent, la seconde justification de la guerre pourrait être dite externe ou méta-éthique. La guerre est *de facto* le principal moteur des relations internationales, et partant, du mouvement de l'histoire. En dernier ressort, c'est par le conflit armé et la violence que la conscience de la liberté progresse, et que l'esprit passe d'un règne historique à un autre. Cette dimension historique sera importante pour la suite.

Mais de même que la disposition d'esprit patriotique n'implique aucunement un nationalisme ethnique, de même, il est vraisemblable que la guerre n'interviendra pas entre Etats constitutionnels. Si l'on admet cette lecture, il s'agirait d'une reprise de l'idée kantienne selon laquelle les républiques ne sont pas portées à faire la guerre entre elles. Par conséquent, il semblerait que la guerre intervienne d'abord entre des Etats dont le degré de développement politique diffère (c'est-à-dire entre des Etats où la conscience de la liberté ne s'est pas développée jusqu'au même niveau). Ainsi, Hegel note qu'un Etat théocratique n'admet pas le principe de reconnaissance mutuelle des Etats, seul fondement de relations internationales stables : « le point de vue religieux (jadis chez le peuple juif, chez les peuples musulmans) peut encore contenir une opposition plus élevée, qui n'admet pas l'identité universelle qui fait partie de la reconnaissance<sup>241</sup> ». Reconnaître l'autre comme mon semblable implique la

---

<sup>240</sup> Point intéressant, pour Hegel, cette abstraction est indiquée par l'invention des armes à feu, cf. *Principes...*, *op.cit.*, §327 et §328

<sup>241</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §332 Remarque, *in fine* ; cf. aussi le début du §334 ; pour toutes ces questions, cf. prioritairement Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1955, pp. 228-234

reconnaissance d'un rapport d'identité, or, le principe religieux implique ordinairement une hiérarchie des êtres (until sera vu comme esclave par nature, etc.).

En résumé, l'apologie de la guerre chez Hegel est révélatrice de certains pans de sa pensée politique qui pèchent par leur excès de « naturalité » ou de traditionalisme<sup>242</sup> : comme Rousseau, la guerre à laquelle se réfère Hegel est essentiellement celle des armées de métiers, et vise des objectifs stratégiques limités, la mobilisation générale n'intervient que si l'Etat est menacé de disparition. Dans ce contexte, les camps de concentration, les massacres civils, etc. sont évidemment impensables. Le prestige passé de la guerre relève d'une disposition éthique qui n'est plus celle des sociétés où la composante moderne est dominante (et où le principe national semble de plus en plus jouer un rôle marginal dans la conscience collective et les relations internationales). Aujourd'hui, quoique la guerre soit toujours une possibilité des relations internationales, c'est une modalité qui est *tendanciellement* délaissée, ne serait-ce que par intérêt bien compris<sup>243</sup>. Pour la sensibilité moderne, l'évolution de la guerre fait qu'elle n'a plus le caractère éthique qu'elle pouvait revêtir à l'époque de Hegel.

#### 7) La relativisation de la vie éthique par l'histoire

La sphère éthique est une partie circonscrite et finie du système hégélien. C'est l'histoire qui est le lieu du déploiement de la liberté, et qui nous permet d'envisager la réalisation de l'Etat rationnel, sa genèse historique. L'histoire du monde est donc une sorte d'interface entre l'esprit objectif, fini, d'un côté, qui doit composer avec la contingence du monde<sup>244</sup>, et l'esprit absolu de l'autre, lequel n'a affaire qu'à lui-même (dans l'art, la religion, et la philosophie). Ultimement, l'esprit objectif a donc un fondement et une garantie « méta-éthique<sup>245</sup> » avec l'idée d'un « tribunal du monde<sup>246</sup> ». En agissant, la communauté prend conscience de son principe, le fait émerger, et de là, la communauté décline et un nouveau principe voit le jour. L'histoire du monde est celle des Etats particuliers<sup>247</sup>. Les Etats sont constitués de communautés historiques, qui incarnent à chaque fois tel ou tel principe, en une succession qui mime *grosso modo* les catégories de la logique. Ainsi, le champ de l'éthique a

<sup>242</sup> Cf. de nouveau Canivez P., *Pathologies of Recognition*, article cité, p.873 et p.875

<sup>243</sup> Pour une analyse plus poussée, Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996, pp.228-235

<sup>244</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §340, p.542, « (...) c'est un jeu où le tout éthique lui-même, la subsistance par soi de l'Etat, est exposé à la contingence »

<sup>245</sup> Hegel, *ibid.*, p.81, commentaire de J.-F. Kervégan

<sup>246</sup> Hegel, *ibid.*, §340, p.542

<sup>247</sup> Hegel, *ibid.*, §349

une limitation historique : une fois qu'un règne éthique a « fait son temps », qu'il n'actualise plus l'esprit, il n'a plus de raison d'être (puisqu'il n'a plus de rationalité).

Pour Hegel, l'histoire joue un rôle central dans le développement de la liberté. Comme L'Etat, comme la nature, l'histoire est rationnelle : comme sa philosophie du droit, sa philosophie de l'histoire prend racine dans la métaphysique. L'histoire est appréhendée sur le mode spéculatif et dialectique. Affirmer la rationalité de l'histoire est audacieux : après tout, la contemplation de l'histoire n'offre-t-elle pas tout d'abord le spectacle d'un chaos absurde, comme le supposait Kant dans son *Idée d'une histoire universelle* ? Or cette apparence d'irrationalité nous masque le développement du concept. Mieux, l'apparente absurdité de l'histoire et sa logique interne réelle ne sont pas, comme l'huile et l'eau, deux milieux non-miscibles : le logique s'incarne dans l'historique, il s'y mêle. Si la succession des événements était réductible à un cortège d'absurdités, il est clair qu'il faudrait renoncer à en rien connaître. Si l'ordre n'apparaît pas immédiatement à l'observateur, c'est que celui-ci doit changer sa méthode d'observation. Là encore, suivant en ceci Kant, Hegel montre qu'il faut adopter le « point de vue » de la totalité. Par conséquent, Hegel suit également Kant en affirmant que l'histoire aboutit au développement de l'Etat rationnel. On peut dire que la réflexion éthique est intégrée à la réflexion historique, laquelle en retour donne une assise ontologique à la réflexion éthique.

Une véritable compréhension du cours de l'histoire exige une vision de la totalité. Or, par un mouvement d'abstraction naturel, spontané, l'entendement fixe des périodes, les étudie en délimitant artificiellement des champs précis. Pour connaître un objet, il faut l'immobiliser. Le problème est que cette opération, nécessaire dans un premier temps, doit laisser place à une pensée de la totalité, où la fluidité du mouvement se substitue à la pensée abstraite de la fixité. Dans le mouvement historique réel, organique, chaque moment est inséparable des autres : l'élaboration d'une histoire en forme de patchwork bigarré, fragmentaire, aboutit à cette conséquence qu'elle nous fait envisager l'histoire comme une succession désordonnée et incohérente.

Certes, les différents moments historiques gardent une coloration propre, et même, sont incompatibles entre eux. Chaque période historique est dominée par un *Volksgeist* particulier. Quoi de commun entre les Egyptiens, les Grecs, etc. ? La discontinuité est si forte qu'il suffit de constater à quel point il est difficile de rentrer dans une œuvre d'art d'une autre époque que la sienne pour rendre cette discontinuité tangible. Les frises chronologiques n'ont

donc rien d'artificiel, et ne sont pas de simples outils pédagogiques : les différenciations temporelles qu'elles nous exposent sont effectives, et non imposées de l'extérieur au donné historique. Les civilisations vivent et périssent comme des organismes. Toutefois, c'est ici que se situe la limite de la métaphore organique. Car, du bourgeon à la fleur, de la fleur au fruit, le passage s'effectue sans heurt, naturellement. Du côté de l'histoire en revanche, un développement aussi souple est impossible. L'avènement du *Volksgeist* suivant exige la mort du précédent<sup>248</sup>. Il ne peut pas se poser *ex nihilo*, et doit gagner son effectivité, sa matérialité : or, la matière est ce qui offre une résistance. De là, les guerres, les destructions, etc. qui forment autant de discontinuités et de ruptures dans l'histoire. L'esprit ne s'impose pas à la réalité de manière « idéaliste », il est une violence agissante. Cette violence historique qui vient détruire les Etats et leur morale vivante est paradoxalement le moteur du progrès. Ce progrès, c'est celui de la liberté, ou plutôt de la libération. L'homme est de plus en plus libre, c'est-à-dire pour Hegel, de plus en plus conscient de cette liberté. L'histoire est le progrès de la conscience de la liberté, ce qui suppose également que les Etats les plus avancés dans la réalisation de la liberté sont aussi les plus puissants : il y a un rapport direct entre la force d'un Etat et la conscience de la liberté de ses citoyens. L'homme libre est celui qui a le concept de sa liberté, c'est-à-dire celui qui se pense comme agent libre. Voilà comment l'émancipation vis-à-vis de la nature, des conditions socioculturelles, s'exprime objectivement au sein des Etats réellement constitués. Plusieurs moments essentiels marquent le progrès de la conscience de la liberté : le règne oriental, le règne grec, le règne romain, le règne germanique<sup>249</sup>.

Le règne oriental est théocratique<sup>250</sup> (« celui qui règne est aussi grand-prêtre ou dieu<sup>251</sup> »), les prescriptions religieuses et morales ne se distinguent pas des lois, la nature est divinisée et la personnalité individuelle ne compte pas. Voilà pourquoi les usages politiques y sont « des cérémonies pesantes, interminables, superstitieuses, - des contingences faites de violence personnelle et de domination arbitraire, et la segmentation en états devient une rigidité naturelle de castes<sup>252</sup> ». La liberté y a donc la figure de l'arbitraire, et l'idée du droit n'y a pas encore été dégagée dans sa pureté : « ce premier règne est la vision du monde substantielle, inséparable au-dedans de soi<sup>253</sup> ». Avec le règne grec<sup>254</sup>, on aboutit à une première

---

<sup>248</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §347 Remarque

<sup>249</sup> Hegel, *ibid.*, §354

<sup>250</sup> Hegel, *ibid.*, §355

<sup>251</sup> Hegel, *ibid.*

<sup>252</sup> Hegel, *ibid.*

<sup>253</sup> Hegel, *ibid.*

notion claire de la liberté. Toutefois, la volonté est, en dernière analyse, rejetée du côté des puissances cosmiques qui la dominent, et non du côté de la subjectivité et de la conscience. Par exemple, on ignore la distinction de l'acte et de la conduite (que nous avons étudiée au chapitre 2), qui constitue une dimension juridique essentielle du droit moderne. Attribuer une responsabilité à quelqu'un, c'est lui imputer une conduite : on n'impute pas une conduite à un enfant ou un fou. Or, il suffit de consulter n'importe quelle tragédie grecque pour s'en apercevoir : l'individu doit expier pour la cité, la partie pour le tout<sup>255</sup>, comme Œdipe. D'autre part, « la particularité inhérente au besoin n'est pas encore reçue dans la liberté, elle est au contraire exclue et cantonnée en un état d'esclaves ». Le travail est refoulé hors de l'humanité et de la liberté. Le règne romain<sup>256</sup> quant à lui est écartelé entre l'universalité abstraite de ses dispositions juridiques d'un côté (le droit romain archaïque, par exemple, par sa technicité, exige la connaissance des *formulae*, expressions juridiques figées, qui permettent d'engager un contrat à son avantage, et bien souvent, de gagner des procès, etc.) et l'arbitraire souverain de l'empereur (il concentre l'Etat dans sa personne, alors même que le système légal impérial est paradoxalement plus sophistiqué que les précédents). C'est le règne germanique (entendu en un sens large, la civilisation moderne, occidentale) qui aboutit à une épuration claire de l'idée du droit et à son effectuation. L'Etat se déploie enfin comme entité administrative pleinement rationnelle<sup>257</sup> : pour Hegel, le témoignage en est apporté par les évolutions historiques de son époque, telles que les réformes napoléoniennes, ou la Charte de Louis XVIII. L'Etat moderne et rationnel est donc le résultat d'un processus historique déterminé.

Or, cette réconciliation objective (historique) de la subjectivité et de l'objectivité doit encore être intuitionnée, représentée et conceptualisée subjectivement (respectivement, par l'art, la religion et la philosophie). Paradoxalement, l'expression philosophique de la vie éthique accompagne toujours son déclin.

#### 8) La décadence de la vie éthique : l'esprit absolu

Dès le début de notre propos nous avons délimité la place qu'occupe l'esprit objectif dans le système. Il y a des sphères où l'esprit se retrouve réconcilié avec lui-même, où il n'a affaire qu'à lui-même : c'est l'esprit absolu. Dans l'art (qui connote l'absolu dans la représentation), la religion (le rapport de la conscience à dieu), et enfin, la philosophie (qui

---

<sup>254</sup> Hegel, *ibid.*, §356

<sup>255</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §118 Remarque

<sup>256</sup> Hegel, *ibid.*, §357

<sup>257</sup> Hegel, *ibid.*, §360

évolue dans le domaine du pur concept, et qui récapitule tous les moments précédents, et donne *eo ipso* une structure circulaire au savoir, dans la forme d'une présentation encyclopédique).

Nous avons vu que la raison ne sanctifie pas nécessairement l'ordre social existant. Il y a des époques où la réflexion se retranche en soi pour trouver la moralité qui a déserté l'ordre social existant : Socrate ou les Stoïciens en sont des exemples<sup>258</sup>. A terme, c'est même la réflexion philosophique qui achève de ruiner le règne éthique existant et annonce le prochain. En résumé, on pourrait dire qu'un peu de réflexion vivifie le règne éthique existant, mais que trop de réflexion finit par le tuer, ou plutôt par accompagner sa mort. Ce processus nous manifeste le pouvoir dissolvant de la pensée. Il suffit à la philosophie d'exposer les limitations internes d'un modèle et ses déterminations conceptuelles pour appeler à son dépassement. Comme pour le Nietzsche de la *Naissance de la tragédie*, la réflexion philosophique est pour Hegel une marque de décadence d'une forme de vie éthique, déjà dépassée en soi : la tâche que s'assigne Socrate est inséparable du déclin de la vie éthique dans la Grèce classique<sup>259</sup>. La philosophie du droit de Hegel se développe donc sur une sorte d'équivoque. Hegel expose les déterminations conceptuelles de la vie éthique de son temps, et souligne par le fait même que ces déterminations sont sur le point de disparaître, parce qu'une forme de la vie a vieilli. Le cours de l'histoire a permis de dégager toutes les déterminations du concept de liberté (conscience qui a abouti au règne germanique, ressaisi par Hegel), mais il faut encore les réaliser intégralement<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §138 et sa Remarque, pp.292-293

<sup>259</sup> Bourgeois B., *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris, 1969, pp.102-103

<sup>260</sup> Weil E., *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950, pp. 101-104, si l'on admet l'interprétation de Weil, la réalisation passera par une moralisation des relations internationales, et l'Etat moderne aura à résoudre les problèmes inhérents à la division du travail. Ces problèmes se posent objectivement à tout Etat moderne, par conséquent, la liberté n'aura pas été intégralement réalisée tant que ces problèmes n'auront pas été résolus.