

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600






Université d'Ottawa • University of Ottawa



La guerre pour l'Esprit hégélien

Thèse de maîtrise
présentée au Département de Science Politique

par
 Danic Parenteau

sous la direction du
Professeur Douglas Moggach

pour l'obtention d'une Maîtrise ès Arts en pensée politique

Université d'Ottawa
mardi le 16 décembre 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-28451-4

Canada

Résumé de thèse de maîtrise :

PARENTEAU, Danic. *La guerre pour l'Esprit hégélien*. Université d'Ottawa.
Département de Science Politique, 1997.

Cette thèse se veut une analyse de la guerre dans la pensée de G.W.F. Hegel (1770-1831). Quel est le rôle de la guerre dans le déploiement de l'Esprit chez Hegel ? Cette analyse revêt une forme triple, ce qui correspond aux trois moments du déploiement de l'Esprit selon le syllogisme dialectique de Hegel. Premièrement, la guerre permet le déploiement de l'Esprit dans son moment d'imédiateté : c'est la guerre dans le développement de la souveraineté interne de l'État. Deuxièmement, la guerre permet le déploiement de l'Esprit dans son moment de particularité : c'est la guerre dans le développement de la souveraineté externe de l'État. Troisièmement, la guerre permet le déploiement de l'Esprit dans son moment de singularité : c'est la guerre dans le développement de l'Esprit Universel. Bien qu'étant discrète dans les écrits du maître, la guerre occupe pourtant une place centrale dans la pensée de Hegel : elle rend possible le déploiement de l'Esprit.

« La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel. Dans la naissance et la mort, la Raison voit l'oeuvre que produit le travail universel du genre humain — une oeuvre qui existe réellement dans le monde auquel nous appartenons ».

Hegel. *La raison dans l'histoire*

Tables des matières :

Introduction.....p.1

Premier chapitre :

La visée de la pensée hégélienne.....p.8

Les pourtours.....p.13

Chapitre 2 :

L'Esprit.....p.17

Chapitre 3 :

La souveraineté.....p.26

La souveraineté interne.....p.27

La souveraineté externe.....p.36

L'histoire universelle et souveraineté.....p.42

Chapitre 4 :

La guerre dans l'intériorité de l'État.....p.49

Chapitre 5 :

La guerre dans l'extériorité de l'État.....p.57

La guerre et la reconnaissance de la souveraineté externe d'un État....p.58

La guerre comme reconnaissance et l'histoire universelle..... p.64

Conclusion.....p.74

La guerre pour l'Esprit hégélien

S'il nous était donné de pouvoir attribuer à quelqu' événement de notre siècle le titre peu honorable de plus grande catastrophe, la Première ou la Seconde Guerre mondiale se verraient sûrement être de ces événements les plus prisés. Pis encore, la nature humaine étant de celles qui ne se suffisent de leur malheur, faut-il non seulement que titre il y ait de décerné, mais aussi que responsabilité il y ait d'imputée. Or l'articulation d'un blâme qui trouverait preneur dans l'Allemagne ne saurait suffire à lui seul. Bien plus, aux yeux des prétendants à l'innocence, l'aboutissement de cette quête rédemptrice ne saurait prendre fin que dans la diffamation seule d'un coupable : ce ne serait que par l'attribution de la culpabilité dans la personne unique que la désolation trouverait soulagement. Ainsi, quiconque, porté à cette entreprise, serait placé face à l'impossibilité de trouver dans la personne de Guillaume II ou de Hitler l'objet de sa cause : la culpabilité de ces deux personnages historiques ne pouvant dépasser leurs époques respectives. Pourtant, face au double délit allemand, comment est-il permis de ne porter qu'une seule accusation ? C'est alors dans la menée d'une investigation pénétrant la superficialité de la simple scène politique que la tradition philosophique, comme mode de pensée de ce peuple, vint à être scrutée. C'est à la suite de cette interrogation que la personne de G.W.F. Hegel devint ainsi accablée de la culpabilité des grandes infamies de notre récente histoire : il serait le protagoniste du caractère belliqueux de l'Allemagne de cette première moitié de siècle.

Nous ne saurions retracer ici le cheminement de cette mise en accusation sans verser dans la redondance ou la superfluité du discours propagandiste¹. De plus, une

¹Sur ce sujet voir :

LOSURDO, Domenico, *Hegel et la catastrophe allemande*,
Bibliothèque du Collège international de
philosophie, Albin Michel : Paris, 1987.

Du côté de ce ceux qui virent dans la philosophie
de Hegel l'expression d'un soupçonné caractère belliqueux de

telle démarche procéderait de la trivialité puisque, après que la poussière soit retombée et que les esprits aient retrouvé leurs sens, Hegel fut absout de telles accusations². S'il y a conception de la guerre dans la pensée de Hegel, ce ne serait assurément pas celle d'une promotion de son recours.

Quoique Hegel puisse retrouver la quiétude qui lui est due après cette triste récupération de ses écrits, il nous semble inacceptable de clore de cette façon une telle discussion autour de cette pensée. Comprendre la guerre chez Hegel à travers cette perspective prenant assise dans cette volonté de trouver au sein de cette pensée des éléments permettant la réfutation d'arguments faibles, ceux des pernicieuses attaques à son égard, ne nous apparaît pas satisfaisant. En effet, serait-ce là rendre justice à la pensée de Hegel que de se simplement satisfaire d'une compréhension de celle-ci par une interrogation ayant pour dessein de rendre fausses des accusations peu solides ?

Ainsi, nous nous proposons dans ce présent travail de comprendre la guerre à l'intérieur de la pensée de Hegel. Précisément, notre analyse se veut menée avec l'intention de surpasser ces diverses interprétations de la guerre chez Hegel par une visée plus adéquate à une juste compréhension de cette riche pensée. Donc, au-delà de cette volonté de mener une interrogation sur la question de la guerre dans la pensée de Hegel pour les fins d'une réfutation de pernicieuses attaques, qu'est-ce que la guerre dans la globalité de la pensée de Hegel ?

Déjà pourtant, dans cette démarche il faut faire face à divers obstacles. D'abord, Hegel l'écrivain n'a pas été très loquace sur cette question de la guerre : celui-ci

1'Allemagne, le plus connu est certainement Karl R. Popper :
POPPER, Karl R., *The Open Society and its Enemies, Volume 2:
The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the
Aftermath*, Routledge : London, 1945

Bien entendu, celui-ci fut la cible parfaite de ceux
qui voulurent rétablir l'innocence de Hegel.

²Par exemple voir Herbert Marcuse :

MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of
Social Theory*, Beacon Press : Boston, 1960

ne consacra aucune oeuvre, aucun livre, ni même une section d'un de ses ouvrages à l'étude de la guerre. C'est un peu, ici et là, dans *Phénoménologie de l'esprit* qu'apparaît quelques bribes d'une conception hégélienne de la guerre. Ce n'est que brièvement que la guerre apparaît être l'objet d'une discussion dans *Principes de la philosophie du droit* alors que sont abordées les questions de souveraineté externe et d'histoire universelle. Encore, Hegel le pédagogue n'a lui aussi pas été plus volubile sur cette question de la guerre. Ce n'est que d'une manière éparse que la guerre incite quelques remarques de sa part dans *Leçons sur la philosophie de l'histoire* et dans *Raison dans l'histoire*.

Ajoutant à la difficulté, il faut aussi reconnaître que Hegel l'écrivain et le pédagogue, malgré son quasi silence sur la question de la guerre, n'en fut pas pour autant un philosophe infécond. Tout au contraire, celui-ci manifesta une grande érudition tant dans la diversité que la profondeur de ses écrits philosophiques. Ainsi, en plus d'avoir à faire face à la difficulté d'une rareté d'éléments portant sur la guerre dans sa pensée, faut-il encore que ceux-ci soient situés dans l'immensité d'une pensée large et profonde. Face à la complexité de cette tâche de comprendre la guerre dans la pensée de Hegel, il est donc essentiel que des hypothèses de base pouvant guider la recherche soient bien établies.

Il semblerait qu'une analyse de la question de la guerre chez Hegel, dans cette perspective de vouloir saisir celle-ci dans la globalité de la pensée de ce philosophe, ne saurait être menée autrement qu'à travers une interrogation du rapport que cet élément pourrait entretenir avec le système hégélien: quelle place occupe cet élément dans ce système ? La pensée hégélienne, il est bien connu, est un système. En effet, selon Hegel, la savoir ne saurait être effectivement réel que « seulement comme science, ou comme système³ ». Ainsi, comprendre la place de la guerre dans le système hégélien serait aussi comprendre la place de celle-ci dans l'Esprit.

³HEGEL, (traducteur Gwendoline Jarzwick et Jean-Pierre Labarrière), *Phénoménologie de l'esprit*, Bibliothèque de philosophie, Gallimard : Paris, Préface, p.87,

Encore, reconnaissant que l'Esprit ou le système chez Hegel est d'une nature nécessairement dynamique, ce qui est l'histoire dans son mouvement, il n'est alors pas possible de se contenter de saisir la nature de la guerre dans l'immuabilité de sa place par rapport à l'Esprit. Bien plus, chercher à comprendre la guerre dans sa relation à l'Esprit oblige donc à comprendre cette dernière, non simplement dans sa *place*, mais plutôt dans son *rôle* : quelle est l'efficacité de la guerre pour le devenir de l'Esprit ?

Ayant reconnu que l'objectif visé par ce travail est celui de comprendre la guerre dans son effectivité pour l'Esprit chez Hegel, ce qui est en fait comprendre cet élément dans la globalité d'une perspective s'étendant aux limites de cette pensée, il faut maintenant s'interroger sur la façon d'y parvenir. Tout d'abord, tenter de saisir la place de la guerre à l'intérieur de l'Esprit ne saurait se faire autrement que par une reconnaissance de la nature de l'Esprit qui se présente toujours sous la forme de trois moments, ceux du syllogisme hégélien⁴. L'Esprit se présente d'abord à travers son premier moment, celui de l'universalité : c'est le moment de la pure immédiateté ou de la non-distinction. Ensuite, l'Esprit se présente sous sa forme seconde qui est celle de la particularité : c'est le moment de la détermination par rapport à autrui. Enfin, l'Esprit se présente sous sa dernière forme qui est celle de la singularité. Ce moment est celui du dépassement de soi de l'Esprit dans le retour vers soi-même d'une conscience de lui-même. Donc, concevoir l'effectivité de la guerre dans le devenir de l'Esprit, ou du système, ne saurait être mené autrement que par une compréhension de celle-ci dans son effectivité pour l'Esprit dans ses trois moments distincts.

Premièrement, comprendre la guerre dans son effectivité pour le devenir de l'Esprit sera d'abord saisir celle-ci dans l'immédiateté de l'existence de l'Esprit dans sa forme première encore non-déterminée, dans son universalité : c'est l'Esprit incarné dans

1993.

Désormais désigné par « P ».

⁴Syllogisme et dialectique sont des termes équivalents dans la pensée de Hegel.

un peuple s'organisant en État, forme universelle et immédiate encore non-déterminée. Ce sera donc analyser l'effectivité de la guerre pour le développement de la souveraineté interne de l'État, ce qui est manifestation de cet Esprit dans l'immédiateté de sa situation encore non-déterminée. Qu'est-ce que la guerre pour le développement de l'intériorité de la souveraineté de l'État ?

Deuxièmement, comprendre la guerre dans son effectivité pour le devenir de l'Esprit sera ensuite saisir celle-ci dans l'existence de l'Esprit sous sa forme seconde, celle qui, dépassant l'immédiateté de sa situation unique, tend vers les limites de l'altérité, l'autre État, pour ainsi pouvoir être déterminé par rapport à autrui. Ce moment sera alors le moment de la particularité : l'Esprit d'un peuple incarné dans un État se présentant à d'autres États afin que son autonomie soit reconnue. Ce sera donc analyser l'effectivité de la guerre pour le développement de la souveraineté externe de l'État, de son autonomie, à travers la reconnaissance qu'elle permettra. Qu'est-ce que la guerre pour le développement de l'extériorité de la souveraineté de l'État ?

Troisièmement, dépassant le second moment de la particularité, la guerre devra être comprise dans son effectivité pour l'Esprit dans sa forme singulière. Ainsi, il faudra encore dépasser les limites du moment précédent, et ce afin d'atteindre les limites globales de l'infinitude de l'Esprit se situant au niveau de l'histoire universelle. Ce sera donc analyser l'effectivité de la guerre pour le développement de l'Esprit-d'un-peuple en Esprit libre, ce qui est celui ayant atteint la globalité du jeu de l'histoire et qui permet alors la montée de l'Esprit Universel à travers une reconnaissance des Esprits des peuples entre eux. Qu'est-ce que la guerre pour le développement de l'Esprit-d'un-peuple en Esprit-d'un-peuple-libre ?

Toutefois, avant que puisse être menée une telle analyse, il faut encore clarifier quelques éléments fondamentaux de la pensée de Hegel. D'abord, il faudra, par prudence, s'attarder à des questions d'ordre méthodologique. Quelle est la nature de la visée de Hegel par ses propos sur la guerre ? D'une part, une telle démarche se devra

d'être entreprise étant donné l'accusation portée contre la pensée de Hegel, mise en accusation qui s'appuya sur la prétendue nature prescriptive de ses discrets propos sur la guerre. D'autre part, une telle mesure préventive saura aussi être menée comme réponse à l'implicite attitude des divers interprètes qui s'intéressèrent à la question de la guerre chez Hegel et qui virent en cette pensée, explicitement ou non, une visée prescriptive. Quelle est la nature de la pensée de Hegel, description ou prescription ?

Ensuite, il nous faudra, respectant d'ailleurs la démarche du maître lui-même, déblayer les pourtours de cette question de la guerre et ce, afin d'éliminer les fausses conceptualisations de celle-ci, qui font figure de vérité. Ce sera donc réfuter quelques arguments ou positions fausses portant sur la guerre tout en déblayant les bases d'une juste conceptualisation de celle-ci.

Encore, reconnaissant la complexité de la pensée hégélienne dans l'intrication des divers éléments qui la composent avec le système en entier, il faudra obligatoirement mieux saisir la nature de quelques éléments fondamentaux à sa pensée globale avant que puisse être articulée une interprétation de la guerre dans cette perspective d'efficacité pour le système. D'abord, il faudra mieux saisir le rapport de la guerre avec l'Esprit, ce faisant il faudra donc bien saisir la nature de ce dernier. C'est autour de la question de l'Esprit que sera menée, au chapitre deuxième une première analyse de la pensée de Hegel. Qu'est-ce que l'Esprit chez Hegel ?

Par la suite, il faudra s'attarder, au troisième chapitre, à comprendre la nature de la souveraineté chez Hegel. Ayant reconnu la compréhension de l'effectivité de la guerre pour l'Esprit comme étant dans son premier et son deuxième moment le rapport de cette dernière à la souveraineté de l'État, une exposition élaborée de cet élément de la pensée de Hegel devra être menée. Qu'est-ce que la souveraineté chez Hegel ? Cette dernière analyse devra être portée dans un mouvement triple. En premier lieu, la nature de la souveraineté, dans sa dimension interne, sera explorée. Ensuite, cette même analyse

sera portée à la dimension externe de la souveraineté. C'est alors que cette notion de souveraineté pourra être placée face à l'histoire universelle.

Ce travail d'élaboration terminé, il sera possible, aux quatrième et cinquième chapitres, de mettre à jour une conception de la guerre chez Hegel. Cette interprétation suivra l'ordre établi par la nature des trois moments du syllogisme hégélien. Ainsi, premièrement, il faudra comprendre le rôle de la guerre pour le développement de l'intériorité de la souveraineté de l'État. Deuxièmement, il faudra comprendre le rôle de la guerre pour le développement de l'extériorité de la souveraineté de l'État. Enfin, il faudra comprendre le rôle de la guerre pour le développement de l'Esprit-d'un-peuple en Esprit-d'un-peuple-libre.

Premier chapitre

La visée de la pensée hégélienne

Poser toute question d'ordre politique comme élément d'une réflexion philosophique, comme la question de la guerre, c'est nécessairement être confronté au problème épistémologique de la description versus la prescription. En effet, il semblerait qu'il soit impossible d'entreprendre toute réflexion philosophique sur le politique sur les bases d'une visée qui soit, ou bien descriptive ou bien prescriptive (ou, peut-être, les deux à la fois). La pensée de Hegel sur le politique n'échappe pas à cette dynamique⁵. C'est d'ailleurs à ce titre que sa philosophie fut assaillie par des critiques des plus féroces. D'une part, il y eut ceux qui virent en sa réflexion philosophique sur le politique l'idolâtrie de la monarchie constitutionnelle. Ce faisant, l'analyse hégélienne de l'État s'est vue saisie comme étant un plaidoyer pour le maintien de la monarchie constitutionnelle face aux forces libérales et républicaines de l'époque⁶. D'autre part, cette même réflexion

⁵l'interrogation autour de cette problématique est présente, mais dans une élaboration plus discrète, dans les articles suivants :

AVINERI, Shlomo, The Problem of War in Hegel's Thought, p.133, VERENE, D.P., Hegel's Account of War, p.145, HARRIS, Errol E., Sovereignty, International Relations, and War, p.163 et WALT, Steven, Hegel on War: Another Look, p.167 in: STEWART, Jon, The Hegel Myths and Legends, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy, Northwestern University Press : Illinois, 1996.

TROTT zu SOLZ, Adam von., Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht, Vandenhoeck & Euprecht : Göttingen, 1967, pp.73 à 75

⁶Voir :

OTTMAN, Henning, Hegel Political Trends : A criticism of the Political Hegel Legends, KNOX, Hegel and Prussianism, KAUFMANN, Walter A., The Hegel Myth and its Method,

philosophique fut aussi perçue comme permettant l'articulation d'une vision libérale de l'État et ce, entre autre, face à la restauration⁷. Cette interprétation mena à l'acceptation de l'analyse hégélienne de l'État comme étant une diatribe anti-conservatrice.

De surcroît, avant même que puisse apparaître l'élément prescriptif dans le développement d'une analyse sur le politique, la démarche initiatrice elle-même d'une telle réflexion pourrait suffire à condamner celle-ci à la prescription. Si l'on reconnaît *a priori*, dans l'élément d'une réflexion, l'immoralité qui sanctionnerait à l'interdit son évocation, toute réflexion qui porterait sur celui-ci serait certainement, déclarée prescriptive. Le non-respect du tabou ne porte-t-il pas toujours en lui la marque de la prescription ? Cette hypothèse s'avère d'autant plus vraie lorsque cette réflexion porte sur un phénomène où l'intérêt tardif qu'elle suscita dans l'histoire de la philosophie témoigne de la promiscuité de son implicite conception avec l'interdit moral : la guerre. Le supposé caractère prescriptif de toute étude qui porte sur la guerre trouverait certainement écho dans l'argument de ceux qui voient dans ce phénomène la réalisation du mal sur terre : toute réflexion sur le sujet ne ferait que rendre banale son immoralité, ainsi donc la rendre possible ou prescrire son usage⁸. C'est face à cette problématique de la description versus la prescription qu'il faut, en premier lieu, s'interroger sur l'objectif visé par Hegel dans sa réflexion sur la guerre.

Tout d'abord, pour Hegel, la guerre ne saurait être « considéré[e] comme un mal absolu ⁹ ». Une telle préposition ne saurait revêtir ici la pleine capacité de sa

GRÉGOIRE, Franz, Is the Hegelian State Totalitarian et
AVINERI, Shlomo, Hegel and Nationalism in :

STEWART, *The Hegel Myths and Legends*, op. cit.

⁷C'est la tradition hégélienne des « jeunes hégéliens ».

⁸Ceci ne saurait être étranger à l'analyse machiavélique de la guerre.

⁹HEGEL, (traducteur André Kann), *Principes de la philosophie du droit*, Collection Tel, Gallimard : Paris, § 324, Rem., 1940.

Il est à noter que cette édition omet d'intégrer les additions de Gans. C'est ainsi que l'argumentation du

signification et c'est bien dans le présent travail que celle-ci saura s'afficher. C'est par cette analyse de l'effectivité de la guerre dans la pensée hégélienne que celle-ci pourra se révéler ne pas être pure immoralité. Pour l'instant, il est essentiel d'admettre qu'à partir de cette position initiale face à la guerre, Hegel est autorisé à s'interroger sur ce phénomène sans pour autant verser dans l'automatique prescription.

Quel sens peut prendre cette problématique de la description versus la prescription dans la pensée de Hegel ? Dans *Principes de la philosophie du droit*, celui-ci est explicite sur la nature purement descriptive de sa réflexion philosophique sur le politique : « Concevoir ce qui est, est la tâche de la philosophie¹⁰ ». Hegel semblerait donc vouloir ne s'en tenir qu'à la description. Or, il faut encore aller voir comment Hegel peut réclamer cette seule visée et surtout comment il peut prétendre ne pas aussi tremper dans la prescription. Et c'est par cette interrogation que l'apparente simplicité de cette visée philosophique vascillera dans l'embrouille d'une dynamique descriptive fort complexe.

C'est en s'interrogeant sur la justification de la pensée politique de Hegel à se vouloir exclusivement descriptive que le problème de la description versus la prescription prend un sens nouveau. L'affirmation de la tâche purement descriptive de cette réflexion philosophique trouve assise dans une conception première de l'objet d'étude de cette réflexion même : la réalité politique. C'est dans la célèbre préface de *Principes de la philosophie du droit* qu'est exposée cette conception de la réalité : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel¹¹ ». La réalité serait, pour Hegel, expression de la

présent travail ne s'appuyera que sur une compréhension de ce qui fut publié par Hegel lui-même et non pas sur la didactique du maître.

Désormais désigné par « PR ».

¹⁰PR., Préface, p.43

¹¹PR., Préface, p.41

La célébrité de cette préface tient dans l'importance de celle-ci pour la compréhension de l'oeuvre de Hegel tout autant dans la démesure de la déformation de sa signification par les ennemis de Hegel.

PEPERZAK, Adriaan Th., *Philosophy and Politics: A Commentary*

raison¹². Il faut prendre garde : il ne s'agirait pas ici de tenir la réalité comme la totale expression de la rationalité. En effet, Hegel n'affirme seulement ici qu'il faut voir dans la réalité actuelle, passée et future, le sceau de la Raison et non que la Raison n'est que la réalité entière. Cette conception de la réalité, qui serait elle-même manifestation de la raison, permettrait l'élimination de la question de la prescription, puisque le caractère inévitable de la réalité, celui de la réalisation de la raison, rendrait toute prescription futile, si ce n'est qu'elles ne deviendraient possible qu'aux côtés de l'histoire¹³. En effet, l'on ne pourrait reconnaître la valeur d'une visée prescriptive que dans l'unique possibilité d'une conception de la réalité historique où l'action humaine serait causale mais encore non déterminée. Pourtant, reconnaître dans le réel le rationnel, c'est d'abord admettre la nature causale de la réalité et ensuite le caractère déterminé de celle-ci, ce qui ainsi rend futile toute prescription¹⁴. Toutefois, bien qu'avec l'acceptation hégélienne de la rationalité du réel la problématique de la description versus la prescription soit résolue, elle ne saurait pour autant disparaître et c'est ainsi qu'elle doit réapparaître sous un jour nouveau.

Le problème de la description versus la prescription doit maintenant être saisi par l'aspect double auquel il renvoie. D'une part, si la prémisse de Hegel s'avère

on the Preface to Hegel's Philosophy of Right,
Archives internationales d'histoire des idées,
Martinus Nijhoff Publishers : Dordrecht (Pays-
Bas), 1987.

¹²En reconnaissant que le siège de la Raison est la réalité, Hegel s'oppose implicitement à Kant. Pour Kant, le siège de la Raison ce serait plutôt l'être humain et non pas la réalité : la Raison prendrait alors trois formes : la Raison pure, la Raison pratique et la faculté de juger.

¹³Peut-il alors s'agir de prescription ou la nature de la prescription implique nécessairement qu'il y ait d'autres prescriptions possibles aux côtés de celle initiale ? Il y a des prescriptions ou il n'y en a pas.

¹⁴Si le caractère déterminé de la réalité ne tient qu'à la forme rationnelle celle-ci peut recouvrir et non dans sa substance particulière, ne serait-ce pas là simplement articuler la nature logique de l'action causale ?

fausse et que la réalité est causale, mais non déterminée, son travail de conception de la réalité inévitable ne deviendrait que simple prescription sur les bases d'une légitimation de l'inévitabilité (qui ne serait en fait pas inévitable) de la réalité¹⁵. D'autre part, si la prémisse hégélienne de la rationalité de la réalité s'avère vraie, donc que la réalité est causale et déterminée, soit par la raison, il serait tout de même possible pour Hegel de ne pas être fidèle à la réalité dans sa conceptualisation de celle-ci. Ainsi donc, il tomberait dans la prescription fautive, celle qui ne se réalisera jamais¹⁶.

Face à ces deux possibilités, il faut donc trancher : le présent travail ne se veut pas l'unique questionnement autour de cette problématique. Pour les fins présentes d'analyse de la guerre dans la pensée hégélienne, il faudra s'en tenir à l'unique analyse de ce que Hegel avance comme étant la guerre dans sa réalité. La question de savoir si la pensée hégélienne est une description ou une prescription devra donc ici demeurer vide. Articuler un travail à ce sujet serait certainement s'enliser dans cette même problématique : que serait le but d'un tel travail : comprendre la pensée hégélienne ou critiquer cette même pensée sur les bases de ses visées ?

¹⁵Sur cette question de la rationalité de l'histoire voir l'excellente analyse de Luc Ferry in :
FERRY, Luc, (traducteur Franklin Philip), *Political Philosophy, 2 : The System of Philosophies of History*, The University of Chicago Press :
Chicago, 1992.

¹⁶Il faudrait peut-être y ajouter une troisième perspective, soit celle qui concevrait la réalité comme permanence absolue ou pur chaos : ce qui serait expression de la non-causalité des actions humaines (ce qui pourrait tout de même laisser place à la détermination, celle du dessein de la Providence par exemple). Pourtant, les analyses de la pensée de Hegel, malgré la grande diversité de celles-ci, ont tout de même convenu à reconnaître le caractère causal de la réalité dans la pensée du maître. C'est par ce constat qu'il est possible d'exclure cette troisième perspective de l'interrogation présente.

Les pourtours

Avant même de se lancer dans une analyse de la pensée hégélienne sur la guerre, il faut, respectant d'ailleurs la démarche du maître lui-même, déblayer les pourtours de cette question afin d'éliminer les conceptions fausses de la guerre qui font figures de vérité¹⁷. Allons d'abord voir celles qui ne sont pas, selon Hegel, des conceptions justes de la guerre. En premier lieu, il faudra s'attarder à comprendre l'argumentation hégélienne qui considère trivial de concevoir l'immoralité ou la moralité de la guerre. Deuxièmement, il faudra voir comment la typologie acceptée de guerre défensive et guerre offensive tient aussi de la fausseté. Troisièmement, il faudra exposer la présence sous-jacente d'une distinction dans la pensée même de Hegel entre la guerre *comme telle* et les différents conflits armés. Quatrièmement, il sera donné de trouver à même la pensée du maître l'existence d'une typologie, celle qui classerait les guerres selon une échelle d'intensité. Enfin, il sera possible d'exposer la raison de l'existence de la guerre dans la réalité.

Tout d'abord, la définition typologique de la guerre qui s'en remet à la moralité comme base pour sa classification ne peut tenir pour Hegel. La moralité, dans la pensée hégélienne, prend place dans l'État de droit lui-même, ce qui vide de sens toutes classifications de conflit opposant deux États sur les bases de la moralité de ce conflit¹⁸. L'État n'est pas « moral » ou « immoral », mais plutôt, la moralité trouve assise et limite

¹⁷C'est en effet, par la réfutation, explicite ou non, des conceptions fausses de la guerre, celles qui s'affichent dans le domaine du savoir accepté de ce phénomène, que Hegel élabore sa propre analyse de la guerre dans *Principes de la philosophie du droit*. Cette démarche ne serait-elle pas expression d'une certaine conception de l'acquisition de connaissance chez Hegel, celle qui serait en premier lieu la réfutation des préjugés faux ?

¹⁸Cette question de moralité de l'État reviendra au chapitre troisième alors que sera posée l'interrogation autour de la question de la souveraineté chez Hegel.

dans l'État : « l'État est la réalité en acte de l'Idée morale objective¹⁹ ». Ayant reconnu le caractère non transcendant de la moralité, l'immanence de la moralité dans l'État, la dichotomie entre les guerres morales ou immorales ne peut tenir, si ce n'est que toutes les guerres apparaîtront toutes justes dans les limites des États belligérants. Il n'y a donc pas pour Hegel de guerres justes ou injustes : il n'y a tout simplement que des guerres.

Deuxièmement, il appert que chez Hegel la distinction fondamentale entre guerre offensive et guerre défensive ne tient pas. Le rejet de cette conception tient principalement à une réflexion sur les divers éléments susceptibles de déclencher les guerres :

« Mais étant donné que dans leur vaste étendue [les États entre eux] et avec les multiples relations entre leurs ressortissants, des dommages nombreux peuvent facilement se produire, il est impossible de déterminer en soi quels sont ceux qu'il faut considérer comme une rupture manifeste des traités et qui sont une offense à l'honneur et à la souveraineté²⁰ ».

Ainsi, puisque ne pouvant trancher en soi sur l'élément qui déclencha le conflit, étant donné la trop grande multiplicité des éléments susceptibles d'une telle repercussion, jugement essentiel à la qualification défensive ou offensive du conflit, il convient de s'abstenir de tenter de répartir les diverses guerres selon cette typologie. Encore, bien que la multiplicité des actions elles-mêmes rendent futile la distinction entre guerre défensive et offensive, Hegel va plus loin, en reconnaissant dans le danger lui-même la potentialité nécessaire pour déclencher un conflit²¹. C'est donc face à cette analyse de la nature de l'élément déclencheur dans sa pluralité en action et en possibilité que Hegel écarte la typologie de guerre défensive et offensive de sa conception de la guerre.

Troisièmement, poursuivant ce travail de débroussaillage, il apparaît aussi opportun de distinguer entre la guerre comme conflit armé entre deux États et les conflits

¹⁹PR., § 257

²⁰PR., § 334

²¹PR., § 335

opposant un État à un peuple barbare ou le conflit armé opposant deux peuples barbares. Bien qu'à ce stade cette distinction apparaisse intéressante, elle devra pourtant attendre le développement d'une analyse de la guerre dans la pensée de Hegel. Pour que tienne cette distinction, il faut encore s'attarder à beaucoup trop d'éléments propres à cette pensée²². Il faudra donc revenir à cette distinction lorsqu'il sera permis d'utiliser les divers éléments qui surgiront au fur et à mesure de cette analyse de la guerre.

Quatrièmement, après avoir réfuté l'ensemble de ces typologies, il est tout de même possible de trouver dans la pensée du maître une classification des guerres. En effet, il y a, dans la pensée de Hegel, une implicite typologie fondée sur une échelle d'intensité. Hegel établit une distinction nette entre guerre limitée et guerre totale²³. Dans la guerre limitée, le combat tend à être mené que par la seule « classe particulière consacrée à la défense de l'État²⁴ ». Cependant, il peut arriver qu'un conflit dégénère en une situation qui appelle à l'aide de tous les citoyens : c'est la guerre totale. Cette distinction entre guerre limitée et guerre totale constitue pour Hegel une distinction valable pour l'analyse de la guerre.

Enfin, il est permis de saisir la justification de la présence de la guerre dans la réalité, non dans son effectivité pour l'Esprit hégélien, mais dans son existence réelle. Pour Hegel, la raison de l'existence de la guerre tient du principe qui anime les relations existant entre les divers peuples de la terre, celui de la souveraineté²⁵. Il y a d'une part,

²²Par exemple, les notions d'Esprit, d'histoire, de reconnaissance, etc.

²³Une telle analyse de la guerre s'est certainement prise tout son sens durant les guerres napoléoniennes alors que l'Europe de Hegel devint le théâtre d'une guerre totale. Pour sa part, c'est bien ces guerres napoléoniennes qui furent à l'origine d'une distinction semblable de la guerre par Karl von Clausewitz.

CLAUSEWITZ, Karl von, *On War*, Penguin Classics, Penguin Books : Londres, 1985, p.21

²⁴PR., § 326

²⁵PR., § 333

La notion de souveraineté, qui est si fondamentale

sur la terre, une multiplicité de peuples ; la notion de souveraineté ne saurait s'appuyer sur l'unicité d'un peuple²⁶. D'autre part, ces divers peuples sont, dans leur nature même, autonomes. Cette autonomie trouve expression dans l'absence de préteur sur terre pour arbitrer les relations qui existent entre les divers peuples²⁷. Il découle donc de ces deux observations que la scène internationale, théâtre de la guerre, se conçoit comme un état de nature. La guerre chez Hegel existe en raison de la multiplicité des peuples qui sont souverains. Après avoir dégagé les pourtours de la question de la guerre et avant même de se lancer dans l'analyse de ce phénomène, il conviendra d'exposer quelques concepts essentiels de la pensée hégélienne, exposition qui seule serait garante d'une définition juste de la guerre dans sa pensée, et ce dans la prospective de son rôle pour l'Esprit. Voyons d'abord ce qu'est la notion d'Esprit pour Hegel. Ensuite, explorons ce qu'est la souveraineté dans cette même pensée.

à la question de la guerre, constituera l'objet d'étude du chapitre troisième.

²⁶PR., § 326

A moins que le concept de souveraineté ne renvoie à une relation entre les êtres humains et une puissance spirituelle non humaine. Le peuple unique pourrait ainsi être souverain par le rapport qu'il entretiendrait avec cette puissance.

Une telle hypothèse ne saurait être valable dans la pensée de Hegel puisque comme il nous sera donné de voir au chapitre troisième, la souveraineté renvoie à une condition d'autonomie des peuples sur la terre.

²⁷PR., § 333, Rem.

Il serait intéressant de s'interroger sur la justification de l'autonomie des peuples dans la pensée hégélienne : à savoir l'absence de préteur comme conséquence de l'autonomie des peuples, ou au contraire, l'autonomie des peuples de par l'absence de préteur.

Chapitre 2

L'Esprit

Tenter de comprendre la guerre chez Hegel dans l'optique de vouloir saisir celle-ci dans son rôle pour le devenir de ce système philosophique oblige en préliminaire. l'analyse de quelques éléments importants. La connaissance du rôle d'un élément à l'intérieur d'une totalité globalisante telle celle du système hégélien exige inévitablement une compréhension de la structure et de la nature de ce dernier. Avant que puisse être mesurée le rôle de la guerre dans l'Esprit chez Hegel, la notion même d'Esprit doit être mieux définie.

La notion d'Esprit chez Hegel a cette qualité première d'exprimer le caractère total de cette pensée. Cette notion d'Esprit est si importante dans la pensée du maître qu'il serait même permis de dire que la philosophie de celui-ci n'est que son étude :

« L'absolu est l'esprit : C'est là la définition la plus haute de l'absolu.— Trouver cette définition et concevoir son contenu, telle fut — peut-on-dire — la tendance absolue de toute culture et philosophie²⁸ ».

Par ailleurs, face à l'absoluïté d'une telle définition, comment reconnaître la place de cette notion au sein d'une pensée qui se veut aussi être à la fois celle d'un système? Au-delà, de la similitude entre Esprit et système invoquée plus-haut, quelle peut bien être la relation existant entre ceux-ci²⁹ ? Le système hégélien est l'apanage de l'Esprit : le système n'est en fait que la structure de l'Esprit dans sa manifestation ou « L'Esprit qui se sait ainsi comme esprit est la science [science ou système]. Elle est son

²⁸HEGEL, (traducteur Bernard Bourgeois), *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Édition de 1830, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin : Paris, § 304, 1988.
Désormais désigné par « E ».

²⁹Cf., ci-dessus, p.4

effectivité, et le royaume qu'il s'édifie dans son propre élément³⁰ ». Pourtant, le caractère global d'une telle définition appelle encore à être mieux définie dans sa genèse afin que puisse être bien saisie la nature de cette notion.

Tout d'abord, la notion d'Esprit, qui dans sa définition générale renvoie à l'absolu de la pensée systémique en entier, doit aussi être saisie dans l'exiguïté de sa place dans la réalité. S'il est donné à Hegel d'affirmer que « l'absolu est l'esprit », il ne lui est néanmoins pas permis d'affirmer que la totale réalité est l'Esprit. Il faut ici reconnaître la dualité dans la réalité. La réalité est ce qui comprend absolument tout, à la fois tout ce qui est rationnel, mais aussi tout ce qui n'est qu' « existence passagère, contingence extérieure, opinion, apparence superficielle, erreur, illusion, etc.³¹ ». La rationalité dans le réel concorde avec le système hégélien puisque l'Esprit, c'est la raison réalisée. L'Esprit c'est donc en premier lieu tout et seulement ce qui est rationnel dans la réalité : l'Esprit est réel et rationnel.

Ayant restreint la notion d'Esprit dans les limites du réel qui est rationnel, il faut maintenant voir ce que contiennent ces limites : qu'est-ce que le réel qui est rationnel ? Cette interrogation doit d'abord s'articuler autour d'un autre dualisme. L'Esprit, dit Hegel, est l'*union rationnelle* dans la réalité du *sujet* et de l'*objet*³². Le sujet serait reconnu dans cette pensée comme le moment de la pure idéalité non encore actualisée, et, au contraire, l'objet serait le moment de la pure existence comme réalité extérieure. Face à cette définition, il faut donc reconnaître, contrairement à ce qui aurait pu être supposé, que le sujet ne saurait concorder *in extenso* à la raison ou à l'Esprit. L'Esprit est plutôt l'union rationnelle d'une partie du monde des objets et des sujets réels. Le réel rationnel est donc cette union qui fournit l'élément substantiel à l'Esprit³³.

30 P., p. 87

31 PR., § 1

32 E., § 301

33 PR., § 1

Cette union du sujet et de l'objet en réel rationnel ne saurait trouver expression que dans un dynamisme, celui de la réalité qui se meut. Ainsi, comprendre cette union c'est nécessairement chercher à comprendre ce dynamisme : il faut chercher à comprendre l'Esprit dans sa manifestation. Ce dynamisme qui permet l'union rationnelle du sujet et de l'objet est double. L'Esprit est à la fois la manifestation du concept rationnel (sujet) qui se pose dans la réalité (objet) dans un processus d'actualisation, mais aussi la réalité (objet) qui s'élève par un processus d'élévation rationnelle au concept (sujet)³⁴. L'Esprit dans son dynamisme renvoie donc, en tant qu'union du sujet et de l'objet, à un processus rationnel double : actualisation et conceptualisation.

Comprendre l'Esprit dans ce dynamisme est donc saisir celui-ci dans le temps. Le théâtre de ces deux processus (actualisation et conceptualisation) est l'histoire. L'histoire, c'est la réalité rationnelle dynamique : c'est le produit de l'homme et champ d'action de l'Esprit. L'histoire est autant la réalisation en acte des idées des sujets historiques que la conceptualisation en Idées de ces actes historiques dans la pensée. La succession de ces deux processus fournit à Hegel l'élément constitutif d'une définition générale de l'histoire. L'histoire est la prise de conscience graduelle de lui-même par lui-même de l'Esprit. La prise de conscience serait en fait l'étape qui inclurait nécessairement en elle à la fois le processus d'actualisation, mais aussi celui de conceptualisation : l'Esprit prend conscience de ses propres réalisations et de ses propres conceptualisations de celles-

³⁴Cette dernière étape constitue le propre de la philosophie, selon Hegel :

« Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation [...] Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol».

PR., Préface, p.45

ci. Ce qui se réalise dans l'histoire est donc la représentation de l'Esprit par lui-même d'après lui-même³⁵.

Si l'histoire constitue le champ d'action de l'Esprit, il faut maintenant s'interroger sur l'élément qui peut animer un tel dynamisme, et surtout, sur ce que peut signifier cette prise de conscience de l'Esprit par lui-même, à savoir ce qu'est l'essence de l'Esprit. Reconnaisant l'autonomie de l'Esprit en tant qu'identitaire à lui-même dans son dynamisme d'actualisation et de conceptualisation, processus de prise de conscience, la liberté se propose donc comme essence de celui-ci³⁶. La conception hégélienne de la liberté se caractérise par le processus dynamique auquel elle renvoie. Affirmer la liberté comme essence de l'Esprit, c'est d'abord affirmer la liberté *a priori* de l'Esprit, soit dans la possibilité qu'il a de se manifester (l'Esprit est libre, puisqu'il peut se manifester) mais, reconnaissant l'Esprit en devenir, c'est aussi reconnaître que l'Esprit est libre dans sa manifestation même (l'Esprit est libre puisqu'il se manifeste). L'on ne saurait rabaisser cette conception à la tautologie. Entre la liberté qui est point de départ, et la liberté qui est celle de la réalisation, il faut insérer un dynamisme : c'est la liberté dans son devenir. La liberté qui est condition de possibilité ne saurait être même que celle qui est réalisation: celle-ci est devenue autre, elle s'est dépassée elle-même. La liberté est donc, à travers le dynamisme de l'Esprit, l'essence de celui-ci, premièrement comme condition de sa possibilité, mais aussi, comme la manifestation de celui-ci dans le temps.

Jusqu'à présent il a été possible de saisir l'Esprit dans l'autonomie de son unicité. Il n'a été question jusqu'ici que d'un Esprit. Pourtant, ayant reconnu l'histoire comme étant l'Esprit dans son dynamisme, il faut maintenant interroger l'unicité de cet

³⁵HEGEL, (traducteur Kostas Papaioannou), *La raison dans l'histoire : Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Collection 1018, Union générale d'éditions : Paris, 1965, p.80.

³⁶Id., § 302
Désormais désigné par « R ».

Esprit puisque l'on sait que l'histoire se produit toujours par une multiplicité d'acteurs et de penseurs. L'Esprit se trouve agissant dans diverses formes d'incarnations multiples étant donné la diversité anthropologique et géographique des différents peuples qui occupent la terre dans les temps³⁷. Il faut donc reconnaître en l'Esprit la multiplicité et l'infinitude. L'Esprit est infini et c'est pour cela qu'il est multiple. Tout comme le vrai infini est, dans la pensée de Hegel, celui qui comprend les finis dans son déploiement, l'Esprit, dans son absolue infinité, est celui qui comprend la finitude des divers Esprits qui se succèdent et s'activent dans l'histoire³⁸. L'Esprit, c'est les Esprits. L'Esprit est donc en réalité, non seulement l'Esprit unique qui prend conscience de lui-même dans le temps, mais aussi l'ensemble des divers Esprits particuliers qui s'activent historiquement et géographiquement. C'est ainsi, que face à cette infinité dans la multitude, qui est la succession nécessaire des Esprits finis dans le temps, Hegel peut affirmer que la mort est de la nature de l'Esprit lui-même : « L'esprit porte la mort en lui³⁹ ». celle de la mort des Esprits finis qui se succèdent.

Cette multiplicité infinie, bien qu'ayant reconnu le dynamisme dans lequel elle peut trouver forme, doit encore être mieux saisie. Ce dynamisme prend la forme d'un

³⁷PR., § 346

³⁸L'infini « vrai » s'oppose dans la pensée hégélienne à l'infini « faux ». L'infini faux est celui qui s'oppose en duel avec le fini, ce qui n'est donc en fait que réduire ce dernier à la finitude, celle d'être un élément de deux éléments. En revanche, l'infini vrai est celui qui inclut dans lui-même les finis. L'Esprit s'accorde avec cette notion vraie de l'infini.

HEGEL, (traducteur Maurice de Gandillac), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Collection Classique de la philosophie, Gallimard : Paris, 1970, § 95
Désormais dénoté par « E.Abr. ».

³⁹HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Collection Philosophie de l'esprit, Éditions Montaigne : Paris, 1946, p.23

progrès pour Hegel: « la marche de l'Esprit est un progrès⁴⁰ ». L'histoire manifeste alors la succession progressive d'étapes de conscience qu'a l'Esprit de lui-même, à travers les divers Esprits des peuples qui se succèdent⁴¹. Ce progrès est alors celui de l'Esprit qui prend conscience de sa pleine liberté. C'est donc dans cette diversité que les peuples s'activent dans l'histoire universelle en tant que marche vers la pleine connaissance de soi-même de l'Esprit dans une conception de soi-même qui est vraie et certaine⁴².

Dans l'exposition d'une telle conception de la notion d'Esprit il faut encore rappeler la distinction interne à établir au sein de l'Esprit lui-même, non dans son contenu historique, celui des divers principes de conscience qui peuvent être observés dans l'histoire, ceux qui sont caractéristiques des divers peuples historiques, mais bien dans la forme de l'Esprit lui-même. Dans ce processus, Hegel est amené à distinguer entre la particularité triple de la forme de l'Esprit⁴³. L'Esprit subjectif, l'Esprit objectif et l'Esprit universel constituent les trois formes distinctes de l'Esprit.

Même après avoir reconnu dans l'Esprit l'union dans le concept du sujet et de l'objet, nous pouvons encore ici reconnaître au sein de l'Esprit la subjectivité : celle de l'Esprit subjectif. Pour Hegel, l'Esprit subjectif est

⁴⁰R., p.178

⁴¹R., p.183

⁴²La distinction entre « vérité » et « certitude » est fondamentale à la pensée hégélienne, en ce que c'est l'union de la vérité à la certitude, ce qui est élever la certitude à la vérité, qui manifeste la pleine connaissance, soit la raison.

P., Chapitre V (Certitude et vérité de la raison)

⁴³C'est pour les fins du présent travail qu'il faut limiter à trois les formes diverses de l'Esprit. Il faut aussi reconnaître une quatrième, soit celle de « l'Esprit absolu ».

l' « être sous la forme de la relation à lui-même, de [devenir] à l'intérieur de lui-même la totalité idéale de l'idée, ce qui veut dire que ce que son concept est devient pour lui et que pour lui son être est d'être chez lui, c'est-à-dire libre⁴⁴ ».

L'Esprit subjectif est donc la manifestation de l'aspect purement subjectif de l'union du sujet et de l'objet, non dans l'indépendance de ces deux notions dans la contingence, mais dans la persistance du sujet dans son union à l'objet, dans l'Idée : la conceptualisation de l'union entre sujet et objet⁴⁵. C'est la liberté, dans son domaine de condition de possibilité d'actualisation qui appelle encore à être actualisée, et dans son domaine de réalisation de la liberté en tant que conceptualisation de lui-même par lui-même de l'Esprit actualisé. C'est l'Esprit dans sa manifestation en âme (étude de l'anthropologie), dans sa manifestation phénoménale (étude de l'Esprit qui vient à se savoir dans sa phénoménalité) et enfin l'Esprit dans sa manifestation en acte, son désir (Esprit libre), son vouloir (Esprit pratique) ou son savoir (Esprit théorique)⁴⁶.

Deuxièmement, l'Esprit se distingue dans sa forme d'Esprit objectif. Hegel définit l'Esprit objectif comme étant « sous la forme de la réalité comme d'un monde à produire et produit par lui, où la liberté est comme une nécessité qui se trouve présente⁴⁷ ». Cette deuxième forme est le domaine de la liberté dans sa réalisation. Si la liberté a été reconnue plus haut comme recouvrant la forme de l'infinitude vraie, puisque d'une part elle est condition de possibilité, et d'autre part réalisation en acte, ce dernier moment est le propre de l'Esprit objectif, celui de l'actualisation de la liberté de l'Esprit (sujet) dans la réalité (objet). Cette forme de l'Esprit prend aussi une forme triple, qui est

⁴⁴E.Abr., § 385

⁴⁵Pour Hegel, l'Idée philosophique, comme notion de connaissance est la réalisation en acte (dans le monde de l'objet) du concept (sujet), soit la réalité posée par le concept.

E., § 305

⁴⁶L'Esprit pratique, l'Esprit théorique et l'Esprit libre forment l'objet du champ d'étude psychologique de l'Esprit.

⁴⁷E.Abr., § 385

celle des divers moments du déploiement de l'État, soit celle du droit, où l'individu devient personne libre, celle de la moralité subjective (*Moralität*), où la personne devient sujet libre, et enfin celle de la moralité objective (*Sittlichkeit*), où le sujet atteint la complétude de sa réalisation, celle d'être citoyen.

Troisièmement, l'Esprit recouvre la forme de l'Esprit Universel. Ayant reconnu dans l'Esprit la multitude, celle des divers peuples qui animent l'histoire, et ayant par ailleurs reconnu la progression de l'Esprit dans le temps, il faut aller explorer la forme que peut recouvrir cette relation entre les divers peuples à divers moments. On sait déjà que les divers peuples qui animent l'histoire sont à eux seuls un moment unique dans la progression en devenir de l'Esprit qui vient à prendre conscience de lui-même afin de connaître sa liberté. Cette multiplicité des peuples placée dans cette dynamique progressive fait donc en sorte qu'à un certain moment, un peuple, saisi comme Esprit, incarne la forme supérieure de conscience de l'Esprit, ce qui le place dans une relation de supériorité envers les autres : c'est en son temps l'Esprit universel ou l'Esprit du temps⁴⁸.

Enfin, l'Esprit s'activant dans l'histoire est celui qui vient à prendre progressivement conscience de lui-même : l'histoire étant composée de ces diverses conceptions qu'a l'Esprit de lui-même. Puisque cette prise de conscience graduelle renvoie à l'Esprit lui-même, celui-ci étant sujet et objet de ce processus, il devient nécessaire de bien saisir comment l'Esprit peut venir à faire l'expérience de lui-même afin qu'il puisse lui-même s'élever à une conscience de soi. Ce processus de prise de conscience prend la forme d'un syllogisme triple. D'abord, l'Esprit se manifeste dans une universalité pure qui est celle de l'immédiateté encore non distinguée : c'est l'Esprit dans une autarcie irréfléchie. Le premier moment du syllogisme est celui de l'*universalité*. Ensuite, celui-ci se manifeste dans la particularité de sa détermination par rapport à autrui, d'autres Esprits : c'est l'Esprit dans son rapport unidirectionnel avec autrui. Le second moment du syllogisme est celui de

⁴⁸ PR., § 340

la *particularité*. Enfin, l'Esprit se manifeste dans la singularité de sa relation réflexive envers autrui : l'Esprit acquiert une conscience de soi qui est vraie, soit celle qui est réfléchie vers lui-même à travers la relation qu'il entretient avec l'autre : c'est l'Esprit dans son rapport interactif avec autrui. Le troisième moment du syllogisme est celui de la *singularité*.

Ainsi, la notion d'Esprit occupe une place primordiale dans la pensée de Hegel et s'y manifeste sous une forme systémique. D'abord, il a été établi comme hypothèse de travail que la guerre se doit d'être saisie dans la pensée de Hegel à partir d'une analyse de son rôle pour le devenir de son système, devenir qui est, il est maintenant plus évident, celui de l'Esprit. Ensuite, il a aussi été reconnu que seul une bonne compréhension de la nature et de la structure de cet Esprit peut être garante d'une bonne compréhension de la guerre chez Hegel. C'est dans cette optique que fut menée l'analyse présente de l'Esprit. En effet, une telle analyse a permis de mieux définir la manière par laquelle le rôle de la guerre pourra être compris dans cette globalité. Il est maintenant clair qu'une analyse du rôle de la guerre ne sera possible qu'à travers l'analyse distincte de ce rôle au niveau de chacun des trois moments de la manifestation de l'Esprit, ceux qui composent le syllogisme hégélien. La guerre doit ainsi être comprise d'abord dans son rôle pour le devenir de l'Esprit dans son moment d'universalité qui est celui de l'immédiateté de l'État encore non-déterminé : c'est le rôle de la guerre dans le développement de la souveraineté interne de l'État. Ensuite, la guerre doit être comprise par son rôle dans le devenir de l'Esprit dans son moment de particularité qui est celui de sa rencontre de l'altérité: c'est le rôle de la guerre dans le développement de la souveraineté externe de l'État. Enfin, il faut comprendre la guerre dans son rôle pour le devenir de l'Esprit sous son moment de singularité qui est celui de son interaction avec l'altérité : c'est le rôle de la guerre pour le développement de l'Esprit-d'un-peuple en Esprit-d'un-peuple-libre. Encore, puisqu'il fut reconnu nécessaire de bien saisir la nature et la structure de la globalité au sein

de laquelle la guerre peut être mesurée, il devient maintenant essentiel de tenter une analyse de la souveraineté chez Hegel.

Chapitre 3

La souveraineté

A première vue, avant même que soit articulée une analyse de la souveraineté chez Hegel, dans cette perspective de compréhension de la guerre, cette notion doit apparaître problématique. Tout d'abord, l'existence de la guerre trouve racine dans la souveraineté, puisque c'est parce qu'il y a des peuples souverains sur la terre qu'il y a des guerres. Ensuite, la guerre doit être comprise à la lumière d'une analyse de son rôle pour le développement de la souveraineté, d'abord interne, et ensuite externe, de l'État. Comment cela est-il possible ? Qu'est-ce que la souveraineté chez Hegel?

Tout d'abord, la souveraineté chez Hegel est un attribut de l'État. Loïn des interprétations qui se permettent d'associer la souveraineté avec le monarque ou de celles qui associent la souveraineté aux individus, la souveraineté est celle de l'État. C'est pourquoi Hegel parle de souveraineté interne et externe en ce que ces deux dimensions émanent d'un point central, celui de l'État. C'est l'État qui est souverain. Toutefois, une telle déclaration sur la nature de l'État pourrait mener à de captieuses interprétations de la pensée hégélienne : elle servirait certainement à alimenter des charges anti-totalitaires contre Hegel de la part de républicains. Il ne faut pas s'y méprendre : cette affirmation ne saurait en aucun cas être sise hors de son contexte, celui du système hégélien. Et, c'est ainsi qu'elle doit donc être comprise.

Chercher à comprendre cette notion de souveraineté c'est ainsi, face à cette dimension d'intériorité et d'extériorité, être confronté à la dualité de ce concept. Encore,

au sein de la dimension externe, il faut encore apporter une distinction autre : lorsque tournée vers l'extérieur, il faut reconnaître la possibilité d'une focalisation différente. Ainsi, la dimension externe de l'État dans sa souveraineté désignera la proximité de l'extériorité et l'histoire universelle désignera plutôt cette même dimension de souveraineté, mais cette fois-ci, par un regard plus lointain. C'est donc à partir de cette division qu'il faudra aborder cette question de souveraineté dans la pensée de Hegel.

La souveraineté interne

La souveraineté, dans sa manifestation première, pointe vers le dedans, l'intérieur, de l'État. C'est tourné vers cette direction que l'État fait face aux individus. Ainsi, la souveraineté interne consiste en la relation qui existe entre ces individus et l'État lui-même. D'une part, les individus, de par leur volonté, sont fondateurs de l'État : c'est la volonté éthique. D'autre part, l'État ainsi fondé, s'élève au-dessus des individus qui lui deviennent alors soumis : c'est le devoir éthique du citoyen envers l'État. C'est cette dynamique complexe qu'exprime la souveraineté interne de l'État.

Il faut d'abord reconnaître aux individus qu'ils sont les instigateurs de cette relation en tant que fondement de l'État⁴⁹. Bien que l'objet de la volonté des individus soit leur propre personne⁵⁰, c'est à travers l'actualisation de l'État concrétisé que la volonté de ceux-ci devient réelle. L'État, dans sa manifestation réelle, est pour Hegel la « réalité en acte de la volonté substantielle⁵¹ ». C'est par le vouloir des individus que l'État prend forme.

⁴⁹ Il ne faudrait pourtant pas voir là une conception contractualiste de l'État : c'est bien ici d'une volonté éthique qu'il s'agit.

⁵⁰ PR., § 35

⁵¹ PR., § 258

La volonté humaine, qui existe chez Hegel sous la forme non distinguée d'avec la pensée⁵², s'actualise dans son déploiement dialectique par la réalisation de l'État qu'elle permet. Pour Hegel, il faut insister, il n'y a de réel que ce qui, existant, est posé par le concept même : le concept ne saurait trouver place dans la réalité que par sa manifestation à travers les divers moments du syllogisme hégélien. C'est ainsi qu'une telle exigence trouve expression dans la volonté s'accomplissant dans l'actualisation de l'État. Tout d'abord, la volonté, en tant que « pure indétermination ou de la pure réflexion du moi en lui-même dans laquelle s'évanouissent toutes limitations », n'est que pure abstraction sans contenu déterminé, ni réel⁵³. Dans l'actualisation de la volonté, les êtres de volition doivent fixer celle-ci dans un contenu objectif particulier, c'est alors la fondation de l'État comme fixation de la volonté dans le réel. Enfin, cette fixation de la volonté doit être dépassée pour qu'actualisée, soit objectivée dans le Droit, la volonté en tant qu'« en-soi » (volonté objectivée) soit réfléchie par un retour d'appropriation : que l'« en-soi » de la volonté devienne le « pour-soi » pour les individus. Un tel processus doit être analysé plus à fond puisque fort plus complexe que ce que peut laisser paraître cette exposition.

Au sein de l'État, actualisation de la volonté, les individus trouvent à manifester leur volonté sous plusieurs formes et à divers moments du syllogisme de la volonté, ce qui mène aux diverses structures logiques du déploiement de l'analyse hégélienne de l'État. Pour Hegel, la volonté s'actualisant est celle qui se déploie dans la succession de trois moments essentiels. D'abord, celle-ci n'est que pure abstraction sans détermination, comme une pure réflexivité à l'infini d'elle-même sur elle-même : c'est le moment de l'immédiateté universelle⁵⁴. Deuxièmement, la volonté se caractérise par son

⁵²PR., § 5

Ceci n'est en fait que l'expression de l'Esprit chez Hegel, qui par sa manifestation en volonté vient à prendre conscience de lui-même, à se penser lui-même dans sa volonté.

⁵³PR., § 5

⁵⁴PR., § 5

passage de la pure abstraction à la fixation dans un contenu objectif ; c'est le moment de la détermination particulière⁵⁵. Enfin, la volonté s'étant déployée dans l'objet, celui de sa détermination particulière, elle doit maintenant revenir à l'être de volition comme conscience ; c'est la réflexion de l'en-soi pour le pour-soi, l'individualité singulière⁵⁶. C'est donc à partir de la triplicité de ce syllogisme que se déploiera la volonté des individus dans la fondation de l'État⁵⁷.

Premièrement, la volonté des individus en tant que pure immédiateté de l'agir de l'être dans le réel est celle-là même qui n'est qu'à la base personnalité : c'est l'être dans la pure universalité de son immédiateté encore non-déterminée⁵⁸. Ce caractère universel de la volonté individuelle prend la forme d'un désir de possession. Pour Hegel, le premier moment du Droit est celui du Droit abstrait; c'est l'individu qui veut posséder. L'individu fixe son désir dans la concrétude d'un objet particulier, c'est l'acte d'accaparement même. Toutefois, pour que cette volonté première recouvre la forme parfaite d'une actualisation réelle, il lui faut encore être réfléchie. La possession est réfléchie lorsque le propriétaire peut se l'aliéner, dans la mesure où il peut s'en défaire, d'une part, et d'autre part, qu'il peut, par l'entremise d'un contrat, l'échanger⁵⁹. L'échange, qui bien plus que don et réception d'un objet manifeste aussi de la volonté : de la volonté dans sa rencontre avec une autre volonté. Dans le contrat, la volonté de l'un réfléchie dans l'objet duquel elle se départit, rencontre la volonté de l'autre, celle-là même qui se départit aussi de son objet, permettant alors la fixation de la volonté de l'un dans l'objet de l'autre et la fixation de la volonté de l'autre dans l'objet délaissé de l'un, d'une façon simultanée⁶⁰.

⁵⁵PR., § 6

⁵⁶PR., § 7

⁵⁷Cet attribut de subjectivité à la volonté sera examiné plus loin lorsque apparaîtra la volonté du monarque.

⁵⁸PR., § 37

⁵⁹PR., § 73

⁶⁰PR., § 79

Cette première forme de volonté, dans la possession et le contrat, n'est encore qu'à ce stade, qu'universalité immédiate puisque la volonté n'est encore que pour soi et demande à être dissoute afin qu'elle puisse s'élever⁶¹ dans une forme nouvelle : celle de la moralité subjective ou *Moralität*. Dépassant l'immédiateté universelle de son déploiement, la volonté devient dans la moralité subjective ou *Moralität*, réelle en tant qu'objectivée dans la particularité d'un objet ; elle devient en-soi⁶². Les individus, s'élevant au-dessus de leur fonction d'appropriateur, entrent alors en relation en tant que sujets, sujets moraux. C'est dans cette relation, où les volontés s'objectivent et prennent la forme d'un en-soi, que les volontés des individus prennent la forme du devoir ou de l'exigence⁶³ : c'est le devoir de l'obéissance à la loi morale. Le devoir manifeste ici de l'unilatéralité du mouvement de volition non encore pleinement réalisé puisque non réfléchi. Cette direction unique que prend la volonté trouve racine dans une certitude n'exigeant pas à être réfléchi : c'est celle de la certitude morale⁶⁴.

Après que se soient manifestés ces deux moments initiaux de la volonté des individus, il faut maintenant que soit réalisée la volonté dans la plénitude de ses possibilités, soit dans sa forme supérieure. Après l'immédiateté universelle de la volonté et la fixation particulière de celle-ci dans un contenu moral, il ne faut, pour l'achèvement de celle-ci, que sa réflexion vers l'individu : c'est la singularité d'un mouvement réflexif. Il faut donc que l'en-soi réalisé devienne aussi pour-soi.

⁶¹Cette dissolution qui rend possible l'élévation est le principe hégélien de la sursumation, du « *Aufhebung* ». Ainsi, la dissolution manifeste non de la négativité pure, mais plutôt, de la terminaison dans sa conservation par l'élévation à une forme supérieure afin que l'élément nié acquiert une nouvelle détermination plus profonde.

⁶²PR., § 106

⁶³PR., § 106

⁶⁴PR., Troisième section [Le bien et la certitude morale], Deuxième partie [La moralité subjective ou *Moralität*]

Ainsi, le dernier moment de la volonté est celui de l'établissement de la moralité objective ou *Sittlichkeit*, ce qui est l'État comme ensemble de sous-communautés élémentaires. Au sein de ce dernier moment apparaît encore l'immédiateté universelle de la volonté alors que les individus, êtres de volition sont d'abord saisis comme membres d'une famille. Ensuite, cette entité dissoute par le départ des jeunes devenus adultes et par la mort des parents, la société civile peut prendre forme. Cette deuxième forme de communauté exprime alors la possibilité des individus d'être saisis comme particuliers, comme individus et non comme simples membres d'une entité, au sein de la société en général⁶⁵. Comme acteurs dans cette nouvelle forme de communauté, les individus orientent leur volonté dans une détermination qui est fixation dans la satisfaction de leurs besoins particuliers⁶⁶. La société civile exige encore d'être dissoute afin de pouvoir s'élever à une forme supérieure, pour que la volonté puisse être réfléchie⁶⁷.

Enfin, la volonté vient prendre une forme dernière dans l'État, alors que celle-ci est réfléchie à travers les institutions étatiques. Cette volonté vient revêtir la plénitude de son déploiement lorsque les individus sont élevés à la conscience de l'actualisation éthique de leur volonté : c'est le retour réflexif de l'en-soi réalisé vers les

⁶⁵PR., § 182

⁶⁶PR., § 185

Posant ainsi la société civile devant l'État, ce qui vient par le fait même subordonner celle-ci par ce dernier, Hegel tente de se distinguer de ceux qui saisissent la nature de l'État sur une base utilitaire. Cette question de la place de la société civile par rapport à l'État sera plus tard abordée lors de l'élaboration de la notion de la guerre dans l'intériorité souveraine de l'État (chapitre 4).

PR., § 258, Rem.

⁶⁷Pour Harry Brod, une telle élévation est possible à travers l'éducation des individus afin que ceux-ci deviennent citoyens.

BROD, Harry, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity, and Modernity*, Westview Press : Oxford, 1992, p.21

individus : l'en-soi est élevé au pour-soi. Un tel retour de la volonté vers l'être de volition exige l'intervention d'un élément important dans le système hégélien, celle du monarque.

Étant donné la forme individuelle que doit recouvrir la volonté, dans le retour réflexif de la volonté des citoyens, il faut donc qu'intervienne un autre individu. C'est dans cette perspective que le prince vient s'insérer dans le système politique hégélien⁶⁸. La question du prince apparaît pour la première fois dans la philosophie politique de Hegel alors que celui-ci vient exprimer la division de la substantialité de l'État:

« La subjectivité comme décision suprême de la volonté qui est le pouvoir du prince. En lui les pouvoirs séparés sont réunis en une unité individuelle qui devient le sommet et le commencement du tout que forme la monarchie constitutionnelle⁶⁹ ».

Le monarque, en tant qu'union des divers pouvoirs de l'État, permet donc le retour vers les citoyens de leur volonté. Le monarque, comme individu, est être de volition, il incarne donc par sa volonté, dans sa gouverne de l'État, le mouvement du retour de l'en-soi au pour-soi : la réflexion de la volonté des individus fondateurs de l'État. C'est pourquoi, tous à la fois, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne deviennent effectifs que sous la forme d'un « je veux » de la part du monarque⁷⁰.

La volonté du monarque est pourtant distincte de celle des individus. Ce « je veux » ne pourrait être le fruit d'une volition subjective, comme celle des individus, mais bien plutôt l'expression de la volonté des individus eux-mêmes. Le caractère non subjectif de la volonté du monarque est clairement exposé lorsque Hegel parle de l'irresponsabilité

⁶⁸PR., § 273

La nécessité du prince n'apparaît à ce stade que dans cette fonction, plus tard, dans la dimension externe de la souveraineté, il réapparaîtra élevé à une détermination supérieure.

⁶⁹PR., § 273

⁷⁰PR., § 279

de celui-ci⁷¹. La volonté a le caractère d'une subjectivité lorsque l'on peut y adjoindre une responsabilité, c'est lorsque :

« L'acte introduit un changement à cette existence [à l'existence de l'objet de volition] donnée et la volonté en est comptable pour autant que la réalité changée contient le prédicat abstrait d'être mienne⁷² ».

Dans l'acte de volition, la responsabilité ne peut être possible que dans la mesure où elle est remplie d'une subjectivité propre, subjectivité qui est transmise dans l'objet de volition. Or, étant donné que la volonté du monarque n'est que le résultat de la volonté des individus eux-mêmes, par l'entremise de la connaissance que le monarque peut en avoir à travers ses conseillers, celle-ci n'introduit à proprement parler aucun changement à l'objet-même de volition, les citoyens. La volonté du monarque n'est en réalité qu'un miroir réfléchissant la volonté des individus⁷³ : irresponsable le monarque ne contribue en rien de sa personne dans son « je veux »⁷⁴.

Bien qu'il y ait diversité au sein de l'État, dans les divers pouvoirs qui le divisent, mais que cette diversité soit dissoute alors que se réalise l'union des divers pouvoirs dans la personne du monarque, il demeure tout de même au sein de l'État diverses

⁷¹PR., § 284

⁷²PR., § 115

⁷³Il faut tout de même reconnaître qu'un tel miroir pourrait être déformant dans la mesure où les conseillers eux-mêmes ne seraient pas fidèles à la volonté des individus dans leur exposition d'une connaissance de celle-ci.

⁷⁴Pour Bernard Bourgeois, c'est cette irresponsabilité du monarque qui manifeste de sa grande importance pour le système politique hégélien. Un tel débat autour de l'importance du monarque dans la pensée de Hegel ne pourrait ici être mené. Or, à partir de la présente exposition du rôle du monarque il serait probablement difficile de tendre à une acceptation de l'argument de B.Bourgeois.

BOURGEOIS, Bernard, Le prince hégélien, in :
BOURGEOIS, Bernard et al., Hegel et la philosophie du
Droit, Presses universitaires de France :
Paris, 1979.

entités sociales et diverses expressions de volontés inférieures : les individus continuent toujours de posséder, d'échanger, d'être soumis à la loi morale, d'être membres d'une famille, etc. La première caractéristique de la souveraineté de l'État réside dans cette diversité. L'État est souverain en tant que dernier moment et plus haute instance de l'expression de la volonté des individus. Hegel est explicite :

« En face des sphères du droit privé et de l'intérêt particulier, de la famille et de la société civile, l'État est, d'une part, une nécessité externe et une puissance plus élevée ; à sa nature sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts, qui en dépendent, mais d'autre part, il est leur but immanent et a sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers de l'individu, unité qui s'exprime dans le fait qu'ils ont des devoirs envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits⁷⁵ ».

L'État est donc premièrement souverain dans sa dimension interne puisque au-dessus des autres moments partiels du déploiement de la volonté des individus. Cette situation suprême implique non simplement une distinction des moments inférieurs entre eux, mais aussi d'une soumission de ces derniers par l'État de par sa qualité de réflexivité : elle permet le retour de la volonté des individus vers eux-mêmes. Ainsi, comme une telle souveraineté trouve fondement dans la volonté des individus eux-mêmes, une soumission à l'État de leur part n'est donc pas opposée à leur volonté : elle est bien plutôt leur but, but final. C'est pour cela que Hegel peut dire des individus qu'ils ont comme plus haut devoir « d'être membre de l'État⁷⁶ ».

Cette première forme de souveraineté de l'État est donc l'expression d'une qualité particulière, mais cruciale de l'État : celle de sa qualité organique éthique : du déploiement de la volonté des individus au sein de l'État. L'État est souverain parce que permettant le retour de la volonté éthique des individus fondant l'État vers eux-mêmes. Un tel retour n'est toutefois possible que dans la mesure où les formes inférieures de

⁷⁵PR., § 268

⁷⁶PR., § 258

manifestation de la volonté, celles du Droit abstrait et de la moralité subjective ou *Moralität*, se sont actualisées et dissoutes ; c'est alors que peut s'élever la forme dernière réflexive de la moralité objective ou *Sittlichkeit* au sein de l'État. Puisque ce passage des premières formes à celles supérieures indique une élévation, l'État, forme dernière qui clôt la dialectique de la volonté éthique s'actualisant, doit alors s'imposer au-dessus des autres formes, les subjuguant donc. Cette soumission n'étant pas seulement le fruit de la position respective de l'État face aux autres, mais bien plus, en raison de la nature du dernier moment, celle de la réflexivité de la volonté des individus vers eux-mêmes : l'État est le dernier moment du syllogisme, il s'impose donc au-dessus des autres moments. C'est dans ce processus dernier que l'importance du monarque apparaît en ce que de par sa capacité de volition, en tant qu'individu, il permet le retour de la volonté des individus à travers la volonté qu'il dirige vers ceux-ci : c'est le « je veux » du monarque qui s'impose sur les citoyens.

Ainsi, une telle exposition de la nature de la souveraineté interne de l'État ne saurait s'accorder aux critiques menées par K.-H. Ilting ou M. Theunissen qui considèrent problématique le déploiement du syllogisme de la volonté lorsque s'institue l'État : Il y aurait un hiatus au sein du déploiement de la volonté selon le syllogisme, lorsque s'institue l'État. Après l'exposition présente du déploiement de la volonté dans l'État, une telle coupure ne saurait apparaître présente : bien que l'État puisse être d'une nature autre que celles des autres moments de socialité, ceux de la famille et de la société civile, il ne faudrait pas pour autant considérer incongrue, son institution. Encore plus, le passage de l'État en sa position suprême, celle le situant au-dessus des autres moments ne saura encore moins apparaître problématique lorsque sera analysée la nature de la souveraineté externe⁷⁷.

⁷⁷ THEUNISSEN, Michael, The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right in CORNELL et al., eds., *Hegel and Legal Theory*, Routledge : London,

La souveraineté externe

La forme dernière de la volonté éthique s'étant réalisée dans l'État, ce dernier doit alors se dissoudre pour s'élever dans une nouvelle forme, la forme réalisée de l'État. Comme dans le déploiement des divers moments de la volonté, l'État, pour atteindre la complétude de son déploiement, doit aussi être sursumé. C'est ainsi que l'État doit se tourner vers l'extérieur, ce qui manifeste de la dissolution⁷⁸. C'est pourquoi Hegel parle de la seconde forme de souveraineté comme de celle qui est tournée vers l'extérieur⁷⁹.

Ce mouvement vers l'extérieur est d'une dimension double. D'une part, ce mouvement est auto-négation de l'État par lui-même, d'autre part, il est aussi rencontre de l'altérité. Premièrement, l'État se tournant vers l'extérieur est d'abord celui qui se nie en tant qu' « esprit comme relation négative infinie à soi-même⁸⁰ ». Par cette négation, l'État s'accomplit alors en devenant individu. Puisque seul l'individu est capable d'auto-négation, ce qui est manifestation du premier moment du déploiement de la volonté, celui de

1991

ILTING, K.-H., The Dialectic of Civil Society, in :
PELCSYNSKI, Z.A., ed., The State and Civil
Society, Cambridge University Press : Cambridge,
1984

⁷⁸PR., § 323

C'est un rappel du principe de sursumation,
Aufhebung.

⁷⁹Il est intéressant de noter que la première ouverture des individus envers d'autres communautés est celle du marchand qui échange au niveau international. Cette ouverture sur le monde se verra être le sujet de cette présente section et revêtira une forme autre que celle des intérêts économiques égoïstes.

PR., § 247

⁸⁰PR., § 321

La notion d'« Esprit » sera l'objet du prochain chapitre en ce que sa compréhension est d'une importance capitale pour l'analyse de la guerre dans son effectivité pour la souveraineté externe de l'État.

l'universalité, l'État se niant exprime une individualité. L'État est maintenant un individu. D'autant plus, ce qui constitue le propre de toute individualité c'est nécessairement la présence d'autres individus ; « il n'y a individu réel que lorsqu'il y en a plusieurs⁸¹ » dit Hegel. Dans ce mouvement vers l'extérieur, l'État fait face à l'altérité ; c'est l'établissement d'une relation entre cet État et d'autres États, en tant qu'individus⁸². Cette deuxième forme de souveraineté manifesterait donc de la qualité de l'État dans la dynamique de sa relation envers d'autres États.

L'État devenu individu, il faut explorer la substantialité de sa volonté. Comme la volonté n'est pas toujours celle d'une subjectivité, c'est le cas de la volonté du monarque dans sa gouvernance de l'État, il faut interroger celle de l'État. L'État, dans sa volonté manifeste bel et bien d'une subjectivité : c'est celle d'un Esprit, celui de son peuple. Pour Hegel, l'État est l'incarnation objective de l'Esprit d'un peuple⁸³, ce qui est le peuple conscient de son existence : c'est la conscience atteinte par la réflexivité de la volonté des individus vers eux-mêmes dans l'État⁸⁴. C'est de cette façon que le courage apparaît chez Hegel comme investissant l'État d'une substantialité où « le sacrifice pour l'individualité de l'État est la conduite substantielle de tous⁸⁵ » envers l'État⁸⁶. L'État fait donc preuve d'une volonté subjective puisqu'introduisant un changement dans l'objet de sa volition, l'autre État. C'est l'État tourné vers l'extérieur qui dénote d'une subjectivité, celle de l'Esprit-de-son-peuple.

81PR., § § 71 et 331

82PR., § 322

83C'est un rappel du caractère multiple de l'Esprit, soit d'être infini dans son incarnation dans les peuples multiples de la terre.

Cf., ci-dessus, p.22

84PR., § 274

85PR., § 325

86Denis Rosenfield reconnaît aussi que c'est lorsque l'État achève de produire son unité substantielle que les droits des individus disparaissent, ils doivent alors n'être que courageux.

ROSENFELD, *Politique et liberté*, op. cit., p.307

Pourtant, pour que cette relation entre Esprits-des-peuples puisse être établie, il faut encore qu'intervienne un individu particulier. C'est ainsi que l'individualité de l'État, sa volonté vers l'extérieur, est d'abord celle du monarque⁸⁷. Le monarque en tant qu'être de volition n'ayant pas de subjectivité propre peut donc exprimer la volonté de l'Esprit-d'un-peuple. D'un monarque gouvernant un État par son « je veux », il devient maintenant diplomate en chef qui exprime la volonté d'un peuple face à autrui. C'est pourquoi Hegel insiste sur le rôle du monarque en cette matière lorsqu'il attribue à celui-ci le pouvoir de « commander la force armée⁸⁸, d'entretenir les relations avec les autres États par des ambassadeurs, de décider de la guerre et de la paix et de conclure les autres traités⁸⁹ ». Le monarque est donc celui qui exprime la volonté de l'Esprit-de-son-peuple face aux autres volontés des Esprits-des-autres-peuples. Il s'agit donc dans cette dimension extérieure de la souveraineté de l'État non pas de relations inter étatiques, mais bien de relations internationales⁹⁰.

Jusqu'à présent, dans l'établissement de ces relations internationales, l'attention ne fut portée que sur l'individualité d'un État. Or, bien que cet élément soit essentiel à la menée de relations internationales, soit que l'État se tourne vers l'extérieur, il faut tout de même insister que la consécration de ce rapport est toujours celle de la reconnaissance de cet État par les autres États⁹¹. Un État n'est État au niveau

⁸⁷PR., § 279

⁸⁸Cette « force armée » est ici perçue comme force combattante dans un conflit extra-étatique et non de celle qui serait instrument du pouvoir de l'État pour intervenir dans les affaires internes de celui-ci.

⁸⁹PR., § 329

⁹⁰Dans la mesure où peuple équivaut à nation.

⁹¹Suivant la pensée de Hegel, il faudrait ici, à plus juste titre, parler de « Peuple », comme Esprit, plutôt qu'« État ». Or, le vocabulaire des relations internationales se limitant à l'usage du mot État, nous nous en tiendrons à cet usage, en ne perdant pourtant pas de l'esprit que cet État, à ce niveau est Esprit-d'un-peuple.

Cette question de reconnaissance réapparaîtra au chapitre cinquième alors que la guerre sera analysée dans

international que dans la mesure où il est reconnu comme tel par les autres États. Et, puisque l'établissement de cette relation émane de la volonté des États, la forme première des relations au niveau international apparaîtra être celle de la reconnaissance : la volonté de reconnaissance d'un État par un autre⁹².

Ayant déjà reconnu le rôle important que joue le monarque dans la menée des relations externes de l'État, il devient ici celui qui rend possible l'État étranger par la reconnaissance qu'il veut bien lui accorder. Le monarque reconnaît donc l'autre État dans un acte de volition unilatéral. En effet, bien qu'au niveau infra étatique la volonté réalisée était celle qui, pleinement déployée, était réfléchie au niveau international, l'État s'étant maintenant élevé à une forme supérieure, celle de l'Esprit-d'un-peuple, la volonté acquiert une forme nouvelle. Dans le déploiement de la volonté au niveau international, comme reconnaissance de l'État par un autre, est absent le processus de réflexivité : il n'y a que l'unilatéralité de la particularité. Au lieu d'être simplement réfléchie, la volonté de l'État reconnaissant l'autre, revient vers l'être reconnaissant, mais cette fois toujours chargée d'un sens nouveau. La volonté du monarque s'articulant au niveau international est celle de la volonté du peuple lui-même.

Cette nouvelle forme de volonté est tributaire de l'indépendance nécessaire des États entre eux. Pour Hegel, un État est autonome :

« Le peuple en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. C'est donc la puissance absolue sur terre. Par conséquent, par rapport aux autres, l'État est souverainement autonome. Exister comme tel pour un autre État, c'est-à-dire reconnu par lui, est sa légitimation première et absolue⁹³ ».

son effectivité pour l'extériorité de la souveraineté de l'État. C'est pourquoi un tel phénomène de reconnaissance ne connaîtra ici qu'une exposition sommaire.

⁹²PR., § 324

⁹³PR., § 331

La volonté du monarque, au niveau des relations internationales, étant l'incarnation de l'Esprit de son peuple qui est autonome, est donc elle-même autonome, c'est ce qui ne permet donc pas la simple réflexivité, comme retour vide, de la volonté dans l'objet de son vouloir. La qualité de la volonté d'un monarque n'est donc plus, au niveau international, celle du simple miroir qui ne fait que réfléchir la volonté des autres États envers eux-mêmes, mais bien celle qui est chargée d'une subjectivité, celui de l'Esprit de son peuple autonome.

La volonté de l'État, au niveau des affaires internationales est donc toujours dans tous ses actes, reconnaissance de l'altérité, soit expression de la volonté subjective de l'Esprit de son peuple à travers son monarque. L'unilatéralité de cet acte amène Hegel à saisir les relations internationales sur la base du devoir être : c'est l'état de nature⁹⁴. Étant donné qu'il n'y a pas de réflexion de la volonté d'un État vers lui-même dans son agir au niveau international, cette volonté ne peut être que devoir être :

« Mais comme leurs [les États entre eux] relations a pour principe leur souveraineté, il en résulte qu'ils sont par rapport aux autres dans un état de nature, et qu'ils n'ont pas leurs droits dans une volonté universelle constituée en pouvoir au-dessus d'eux, mais que leur rapport réciproque a sa réalité dans leur volonté particulière [la volonté du peuple]. Aussi cette condition générale reste à l'état de *devoir être*, et ce qui se passe réellement, c'est une succession de situations conformes aux traités et d'abolitions de ces traités⁹⁵ ».

La volonté des peuples organisés en États, incarnée dans leur monarque, n'est donc pas de nature semblable à celle qui existe dans l'État. Cette volonté est, face à l'impossibilité

⁹⁴Reinhard Sonnenschmidt souligne l'ambiguïté du concept d'état de nature dans son rapport avec le concept de souveraineté chez Hegel.

SONNENSCHMIDT, Reinhard, Souveränität und Naturzustand. Eine Anmerkung zu einem ungelösten Problem der Hegelschen Rechtsphilosophie, in : Hegel-Jahrbuch, 1993-1994, pp. 340-345

⁹⁵Italiques ajoutées.

PR., § 333

d'être réfléchie, un nouveau moment ; c'est la deuxième forme de la souveraineté chez Hegel, celle qui est externe.

L'État hégélien est donc souverain extérieurement puisque ne permettant le retour de sa volonté envers un autre État que sous la forme d'une autre volonté subjective. Ainsi, le monarque, qui dans l'État exprime sa volonté qui trouve fondement dans sa personne propre, son « je veux », est celui qui au niveau international exprime sa volonté en tant que vouloir de son peuple, son « je veux » devient un « mon peuple veut ».

A partir de cette articulation complète du concept de souveraineté externe, il est donc possible pour Hegel de s'opposer à ceux qui espèrent l'établissement d'une communauté internationale en remplacement de l'état de nature et des États belliqueux⁹⁶. Pour Hegel, la création d'un super État, ne serait que transgression de la limite qu'est la souveraineté interne de l'État. L'État qui est apparu ici souverain (dans sa dimension interne) puisque permettant la réflexivité des volontés des individus, qui devinrent donc libres réellement, serait rabaissé au stade inférieur de moyen s'il devait apparaître seulement comme intermédiaire entre individus et super État⁹⁷. L'État n'étant plus souverain intérieurement, il ne permettrait donc plus la pleine réalisation de la liberté des individus, but ultime de leurs existences. Il serait alors douteux de croire que la liberté des individus pourrait se réaliser dans une communauté mondiale. Pourtant, même si cette possibilité recouvrait la forme du réalisable, il faut encore voir comment l'État, lorsque saisi dans son déploiement international, intervient dans un processus supérieur. C'est ainsi que la souveraineté des États apparaîtra inviolable, ni d'une façon interne, ni non plus d'une façon externe, puisque c'est cet attribut propre de l'État, en tant qu'Esprit-d'un-peuple, qui permettra la venue de l'Esprit universel au niveau de l'histoire universelle.

⁹⁶Il s'agit ici évidemment de Kant.

PR., § 333

⁹⁷C'est la position de Charles Taylor dans :

TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press : London, 1975, p.448

L'histoire universelle et souveraineté

Puisque le système hégélien fut reconnu comme celui d'une totalité comprenant divers éléments animant son dynamisme, une compréhension de la notion de souveraineté chez Hegel doit donc nécessairement inclure une compréhension du rôle de la souveraineté pour ce système. Qu'est-ce que rend possible le développement de la souveraineté dans le système hégélien ?

Tout d'abord, la souveraineté interne est cet attribut de l'État qui permet aux individus d'atteindre le plein déploiement de leurs volontés. Ce faisant, ils deviennent libres réellement. Pour Hegel, liberté et volonté sont intrinsèquement liées. La liberté est d'abord la condition de possibilité de la volition, mais aussi, elle est l'acte de volition lui-même dans sa manifestation⁹⁸. La liberté, en tant que condition de possibilité immédiate pour la volonté des individus, demande à être pleinement réalisée à travers la manifestation de cette volonté. Ainsi, dans le plein déploiement de leur volonté éthique dans l'actualisation de l'État, les individus trouvent à réaliser leur liberté : leur liberté se trouve ainsi élevée à leur conscience, ce faisant ils se savent libres réellement⁹⁹. Hegel dit en parlant du droit:

« Le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit comme seconde nature à partir de lui-même¹⁰⁰ ».

C'est pour cela qu'il est permis à Hegel d'associer citoyenneté à liberté en ce que la forme parfaite de liberté de l'individu est celle de la citoyenneté :

⁹⁸La nature de ce lien est semblable à celui entretenu entre la liberté pour l'Esprit et la manifestation de celui-ci.

Cf., ci-dessus, p.20

⁹⁹PR., § 258

¹⁰⁰PR., § 4

« L'État, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but propre absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus haut devoir est d'être membre de l'État¹⁰¹ ».

De condition de possibilité, la liberté s'élève donc lorsque réalisée en objet de conscience pour l'individu, ce qui est son but ultime.

Toutefois, comme le concept de la volonté s'est actualisé en diverses formes, lesquelles se sont dissoutes pour s'élever et faire place à la forme finale, il faut aller voir comment s'opère l'élévation de la liberté en objet de conscience pour les individus. Comment les individus font-ils l'expérience de leur liberté dans l'actualisation de l'État ?

Les individus apparaissent d'abord sous la forme universelle de *personnes*¹⁰². Ces personnes animent alors leur volonté dans un acte d'appropriation d'objets : c'est la sphère du Droit abstrait. Aussi, en plus d'une relation directe avec l'objet, dans l'acte d'appropriation, il peut s'instituer une relation entre les personnes et d'autres objets, ceux appartenant à d'autres propriétaires : c'est l'échange et le contrat. Ensuite, un tel rapport, qui ne prend ici racine que sur la nécessité du besoin primaire immédiat, et qui n'est fondé que sur une médiation par l'objet qui entre en échange, doit être sursumé pour revêtir une forme plus élevée, celle de la communauté morale. La personnalité qui n'est simplement qu'un attribut de la liberté dans sa forme universelle dans le Droit abstrait, devient dans la moralité subjective ou *Moralität* son objet¹⁰³. C'est ainsi que les propriétaires deviennent *sujets*¹⁰⁴. Cette deuxième forme est supérieure en ce qu'elle n'est plus médiatisée par un objet de possession, mais fait intervenir les sujets entre eux sur la base d'une socialité commune construite sur le devoir moral ; c'est la particularité. Ce moment

101 PR., § 258

102 PR., § 35

103 PR., § 104

104 PR., § 105

se dissout à son tour pour qu'enfin puissent apparaître les premières formes immédiates de la communauté de moralité objective ou *Sittlichkeit*, soit les formes de socialités actualisées qui ne tiennent plus simplement du devoir, mais d'un entrelacement interactif plus complexe. La première forme immédiate de la substantialité de la moralité objective ou *Sittlichkeit* devient donc la famille, en ce que les individus devenus sujets deviennent maintenant membres d'une famille par le sentiment immédiat de l'amour qui les unisse à leur parenté. Une telle forme est elle aussi appelée à se dissoudre, pour s'élever dans une forme supérieure. Maintenant élevé de l'immédiateté de son inclusion dans la famille, les individus deviennent personnes libres et indépendantes dans une sphère d'activité complexe : la société civile. Cette nouvelle communauté est l'expression commune de la satisfaction des besoins multiples des individus la composant¹⁰⁵. Pourtant, pour que les individus puissent atteindre la forme finale et absolue de leur liberté, ils doivent devenir membres d'un État. Les individus sont enfin *citoyens*. C'est en tant que citoyens qu'ils deviennent libres pleinement, qu'ils atteignent la plénitude de leur activité, la liberté comme leur but final.

Ayant exposé le développement de cette liberté à travers ses divers moments, nous pouvons maintenant interroger la rationalité de ce déploiement pour les individus eux-mêmes puisque c'est bien d'un savoir de cette liberté qu'il s'agit dans le déploiement ultime de leur liberté¹⁰⁶. Il semblerait que la dissolution d'un moment et son élévation à un moment supérieur soient rationnellement compris par les individus :

¹⁰⁵PR., § 182

Cette notion de société civile sera mieux approfondie lorsque sera traité la question de la guerre dans l'intériorité de l'État au chapitre quatrième.

¹⁰⁶Le savoir de cette liberté par l'individu au sein de l'État est analogue au savoir qu'acquiert l'Esprit dans l'histoire, celui de sa liberté.

« Cette dialectique [le déploiement des divers moments de la volonté subjective] est par suite non l'action externe d'un entendement subjectif, mais l'âme propre d'un contenu de pensée qui propage organiquement ses branches et ses fruits. La pensée en tant que subjectivité ne fait qu'assister à ce développement de l'idée comme de l'activité propre de sa raison, et ne lui ajoute aucun complément de sa part¹⁰⁷ ».

C'est ainsi que l'individu dans l'État se sait libre d'une façon rationnelle. Toutefois, une telle compréhension rationnelle de la part des individus semble connaître une limite. Cette limite apparaît lorsque les individus atteignent le plein déploiement de leur liberté dans l'État. Ainsi, lorsque les individus deviennent citoyens, la raison, qui leur a permis jusque-là de comprendre leur propre développement à travers leurs divers rôles, s'unit avec le sentiment de la certitude. C'est pour cela que non seulement pour Hegel, les citoyens saisissent la rationalité de leur appartenance à un État ce qui les rend libres¹⁰⁸, mais que ceux-ci en sont aussi certains ; c'est la dévotion à l'État. L'union de la raison à la certitude, qui indique la pleine réalisation des individus, manifeste donc la finitude de la raison humaine, au-delà de cette compréhension rationnelle, l'être humain ne peut être que certain. Cette limite est le déploiement d'un moment supérieur à la réalisation complète des individus ; c'est l'histoire universelle.

Ainsi, la pleine complétude des individus en citoyens permet la manifestation, dans l'histoire universelle, de l'Esprit-d'un-peuple, où alors « les individus disparaissent pour nous [ceux qui observent du point de vue de l'histoire universelle] et n'ont de valeur que dans la mesure où ils ont réalisé ce que réclamait l'Esprit du peuple¹⁰⁹ ». Bien plus que finalité réelle immédiate, puisque aboutissement de la réalisation des individus qui la composent, cet Esprit appelle encore à être élevé au niveau supérieur. C'est pourquoi, il faut donc voir dans la pleine réalisation des individus lorsque

¹⁰⁷PR., § 31

¹⁰⁸PR., § 263

¹⁰⁹R., p.81

ceux-ci deviennent citoyens, l'aboutissement de leur propre fin, mais aussi le début, en tant que condition de possibilité du déploiement, dans sa manifestation au niveau de l'histoire universelle, de l'Esprit-d'un-peuple ; soit dans sa forme achevée objective l'Esprit-d'un-peuple. L'État se tournant vers l'extérieur devient donc par la volonté du peuple qu'il incarne à travers le monarque, l'Esprit-d'un-peuple faisant face à d'autres Esprits-de-peuples. Cette confrontation constitue pour Hegel celle de l'histoire universelle.

L'Esprit-d'un-peuple apparaissant dans l'immédiateté de la réalisation de l'État, soit sa forme universelle, doit encore être appelé à pleinement se déployer. La souveraineté externe de l'État permet donc ce processus puisque rendant possible la relation des Esprits-de-peuples entre-eux : c'est la reconnaissance de la détermination de l'Esprit-d'un-peuple dans la particularité de sa manifestation. Or, une telle relation au niveau de l'histoire universelle apparaît sous la forme d'une confrontation, celle des Esprits-de-peuples autonomes cherchant à atteindre leur pleine manifestation par leur élévation au niveau de l'Esprit universel¹¹⁰. L'Esprit-d'un-peuple cherche la réalisation de sa pleine liberté dans sa confrontation avec d'autres Esprits d'autres peuples. Ce sera donc dans la pleine conscience de sa position d'Esprit universel ou d'Esprit subordonné, dans le cas où celui-ci n'est pas le porteur du plus haut principe de la liberté à son époque, que l'Esprit-d'un-peuple aura atteint sa pleine manifestation. Dans cette confrontation pour l'atteinte de cette position suprême ce sera l'histoire du monde, en tant que tribunal, qui tranchera¹¹¹.

¹¹⁰Bernard Bourgeois considère que l'élévation de l'Esprit-d'un-peuple à celui de l'Esprit absolu [ou Universel] constitue deux moments idéellement distincts où d'une part l'Esprit-d'un-peuple se distingue de l'Esprit universel et d'autre part l'Esprit-d'un-peuple s'élève à celui d'Esprit absolu.

BOURGEOIS, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin : Paris, 1991, p.18

¹¹¹PR., § 340

Après cette exposition de la nature de l'histoire mondiale, il faut donc reconnaître que, bien que les individus aient été nécessaires, par leur propre réalisation, à l'actualisation de l'Esprit-d'un-peuple, au niveau de l'histoire universelle, ceux-ci ne doivent plus être saisis comme simple instruments pour la pleine actualisation de l'Esprit-d'un-peuple ou de l'Esprit tout court. Quelle est donc la rationalité derrière ce déploiement ?

Dans cette histoire universelle, les Esprit-des-peuples se confrontent dans une « nécessité abstraite et irrationnelle », dans un « destin aveugle », mais qui est quand même « développement nécessaire des moments de la raison, de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit, l'interprétation et la réalisation de l'esprit universel¹¹² ». La pleine réalisation du devenir de l'Esprit-d'un-peuple échappe à la raison humaine, puisque le dévoilement de l'Esprit universel n'est pas d'une nécessité rationnelle, mais d'une nécessité historique¹¹³. L'irrationalité des guerres et des conflits trouve justification dans une nécessité historique, celle du déploiement de l'Esprit universel¹¹⁴. C'est pourquoi, le déploiement de l'Esprit-de-leur-peuple au sein de l'histoire universelle ne peut être saisi rationnellement par les individus : c'est d'une nécessité rationnelle qui n'est pas celle humaine. Les individus ne peuvent donc être que *certain*s de la bonne menée de l'Esprit-de-son-peuple dans son articulation au niveau international. Puisque la relation d'une certitude avec une autre certitude mène nécessairement à la confrontation, les relations internationales apparaissent irrationnelles aux yeux des citoyens. Irrationalité qui devient pourtant parfaitement rationnelle dans cette perspective de nécessité historique.

¹¹²PR., § 342

¹¹³Pour Bourgeois, un tel processus n'échappe pas à la conscience d'un peuple puisque « l'esprit objectif - justifie et vérifie à son propre niveau, par son auto-négation, l'auto-position absolue ».

BOURGOIS, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*,
op. cit., p.30

¹¹⁴Bien sûr, une telle interprétation de la guerre ne sert qu'à saisir le passage de la nécessité rationnelle à celle historique.

En plus de reconnaître l'instrumentalité des êtres humains pour le déploiement de l'Esprit-d'un-peuple au niveau de la scène internationale, il faut aussi reconnaître en l'État lui-même cette même instrumentalité. L'histoire universelle est la confrontation d'Esprits-des-peuples entre eux. Il ne s'agit donc pas dans l'histoire mondiale d'une confrontation entre États, puisque ce combat mène à l'accomplissement d'un Esprit universel et non pas à celui d'un État universel : l'État n'étant que forme dans laquelle l'Esprit-d'un-peuple peut mener son combat ; l'État ne devient plus qu'instrument.

Ainsi, la souveraineté s'est d'abord révélée être attribut de l'État dans sa relation à d'autres éléments. D'une part, dans la dimension interne de la souveraineté, l'État entra en relation avec des individus, ceux-là mêmes qui le fondèrent : c'est la qualité organique de l'État. Cette relation permit donc l'élévation de ceux-ci à la forme absolue de leur réalisation, celle de citoyens. D'autre part, dans la dimension externe de la souveraineté, celle qui est autonomie, l'État, maintenant saisi comme Esprit-d'un-peuple entra alors dans une relation avec d'autres Esprits-de-peuple, ce qui permis la reconnaissance des États entre-eux. Cette relation permit alors l'histoire universelle. C'est par la possibilité de cette histoire que pourra maintenant se réaliser l'Esprit universel.

Suite à cette exposition de la nature de la souveraineté chez Hegel, il est maintenant possible d'éclaircir comment la guerre peut en même temps trouver fondement dans la souveraineté, (il y a la guerre puisqu'il y a des peuples souverains sur la terre), mais aussi que celle-ci ne saurait être saisie que dans son rôle pour le développement de la souveraineté. La souveraineté ne saurait être, chez Hegel, autre que dynamique : elle est à la fois condition de possibilité, et aussi manifestation. Ainsi, bien que la souveraineté soit à l'origine de la guerre, c'est bien maintenant à travers le rôle de cette dernière dans le développement de celle-ci, que la guerre doit être comprise.

Chapitre 4

La guerre dans l'intériorité de l'État

Dans cette démarche de compréhension de la guerre il faut d'abord, comme il a été établi plus-haut, chercher à comprendre la guerre dans le moment premier du processus de prise de conscience de l'Esprit par lui-même. Ce premier moment est celui de l'immédiateté universelle et encore non déterminée de l'Esprit. Ce moment prend la forme de l'Esprit-d'un-peuple incarné dans les limites de l'immédiateté d'un État : c'est l'État pour lui-même, forme universelle de l'Esprit-d'un-peuple objectif encore non-déterminé par rapport à autrui. Ainsi, chercher à comprendre la guerre dans son rôle premier, c'est chercher à comprendre son rôle pour le développement interne de la souveraineté de l'État. Qu'est-ce que la guerre pour l'intériorité de la souveraineté de l'État ?

Tout d'abord, tel que vu dans le précédent chapitre¹¹⁵, la souveraineté intérieure de l'État est cet attribut qui désigne la relation qui existe entre les individus, dans les rôles divers qu'ils peuvent jouer, et l'État lui-même : c'est l'individu propriétaire, l'individu moral, l'individu membre d'une famille et enfin l'individu libre dans la société civile face à l'État. Cette relation est bien celle des diverses formes de la volonté éthique s'actualisant : celles de la liberté. Bien plus, comme il a été donné de voir, la souveraineté intérieure de l'État marque surtout la relation qui existe entre l'État et les diverses formes d'association correspondant aux divers rôles possibles des individus. La souveraineté interne de l'État manifeste donc cette relation qui subsiste entre l'État et les formes inférieures d'association. Cette relation revêt une forme double. L'État se présente d'abord comme dernier moment du déploiement de la volonté éthique face aux autres moments, mais celui-ci se présente aussi comme subordonnant ces derniers. Dans cette

¹¹⁵Cf., ci-dessus, pp. 34-35

dynamique, l'État occupe la place dernière face aux autres formes d'association, et en son sommet il les sournet. Comprendre la particularité de cette situation, ce fut comprendre la dynamique qui articula ces divers moments.

Comment l'État s'est-il déployé comme dernier moment du développement de la volonté éthique, moment qui en vint ainsi à subordonner les moments précédents ? Ce processus dialectique prend la forme d'une dissolution des formes inférieures d'association afin de permettre la venue des formes supérieures, et ce jusqu'à l'aboutissement de l'État : dissolution qui est aussi conservation, celle du *Aufhebung*. Tout d'abord, dans l'immédiateté de leur volonté, les individus sont propriétaires. Un tel moment est appelé à se dissoudre pour que puissent s'établir les relations directes des individus entre eux : celles qui ne sont plus médiatisées par l'objet de la possession. Cette deuxième forme devient celle du devoir moral envers autrui. Ce moment doit encore lui aussi être dissout pour laisser place à la forme du dernier moment de la volonté subjective s'actualisant : la *Sittlichkeit*. Cette dernière forme est d'une nature triple qui est aussi dialectique : c'est la famille, la société civile et enfin l'État.

Ce dernier moment permet l'aboutissement de l'État comme forme dernière de la réalisation de la volonté éthique. Pourtant, avant que ne puisse s'élever cette forme supérieure, il faut encore attendre la dissolution des deux moments inférieurs : la famille et la société civile. La famille, qui est reconnue comme étant le moment de l'immédiate universalité du dernier moment de la volonté subjective se réalisant, est appelée à la dissolution par le départ du bercaïl des enfants ainsi que par la mort des parents¹¹⁶. Cette dissolution survenue, la société civile devient alors la forme d'association au sein de laquelle peuvent s'activer les personnes libres, ces enfants devenus adultes. Dans cette forme d'association, les individus sont ceux qui cherchent, dans le moment de la

¹¹⁶PR., 1ere Section (la famille), partie C (l'éducation des enfants et la dissolution de la famille, §§ 173 à 180

particularité, à assouvir leurs besoins. C'est ainsi pour parvenir à des fins personnelles, celle qui est la satisfaction de leurs besoins propres, que les individus interagissent avec les autres. Dans cette relation les autres individus viennent à être perçus, par les uns, comme simples moyens vers la satisfaction de leurs propres besoins :

« La personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité et de volonté arbitraire est le premier principe de la société civile. Mais la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre [...] ¹¹⁷ ».

Bien qu'à prime abord l'égoïsme puisse paraître antagoniste à toute association, il parvient pourtant à trouver son compte à l'intérieur de la société civile. Cette dernière, comme association, est fondée sur l'égoïsme de chacun : c'est trouver dans la singularité des satisfactions personnelles de tous une certaine universalité ¹¹⁸ :

« Dans sa réalisation déterminée ainsi par l'universalité, le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de l'individu sont mêlés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous, qu'ils se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que dans cette liaison ¹¹⁹ ».

Toutefois, bien que la présence d'autres individus soit à la base d'un certain réconfort, puisque les besoins des individus peuvent ainsi être comblés, cette présence ne saurait pourtant être garante d'une satisfaction complète des besoins des individus. Pour Hegel, il est de la nature des besoins eux-mêmes de ne jamais être totalement assouvis : les besoins ont une nature infinie ¹²⁰. Combiné à cette propension à l'infinitude des besoins eux-mêmes, il faut reconnaître qu'à travers une telle association, celle de la société civile, les besoins viennent aussi à connaître une multiplication des moyens permettant leur

¹¹⁷PR., § 182

« Singularité » et « universalité » ne renvoie pas ici au syllogisme hégélien, mais à une définition plus générale.

¹¹⁹PR., § 182

¹²⁰PR., § 190

assouvissement. C'est ainsi à travers une « division » et une « distinction des besoins concrets, en parties et en aspects particuliers¹²¹ » que la société civile vient à instituer une diversité de plus en plus grandissante de moyens et de techniques. Le système des besoins, de par la nature même de ces derniers ainsi que par la nature des moyens et des techniques qui servent à les assouvir, est donc porté à une continuelle expansion.

Cette propension à l'expansion du système des besoins conduit à une progression continuelle de la société civile au sein de l'État. Or la société civile, en tant que mode de relation des individus entre eux, est aussi, pour Hegel, un mode de pensée : celui de la nature de la socialité qui animent les individus. Au sein de la société civile, les individus saisissent la socialité qui les animent sur une base utilitaire, celle qui a pour fin l'assouvissement de leurs propres besoins particuliers. Cette propension à l'expansion de la société civile au sein de l'État est alors l'expansion de ce mode de pensée au sein de l'État. C'est ainsi par une ratiocination en termes utilitaires que la nécessité d'institutions politiques puisse même venir à être questionnée par la société. C'est à la lumière de ce calcul utilitaire qu'une force armée pour la défense nationale peut venir à être questionnée, questionnement qui serait en fait fort loin de la nécessité en soi et pour soi d'une telle institution¹²². Pis encore, c'est toujours avec ce mode de pensée utilitaire que le politique lui-même, comme forme de socialité humaine supérieure, peut venir à être saisi. Cette analyse serait ainsi à la base de la vivacité des théories contractuelles de l'État¹²³ : celles, justement, qui considèrent la fin des individus eux-mêmes comme fondement de l'association des individus entre eux.

Ainsi, une telle propension à l'expansion du mode de pensée utilitaire peut mener à une fausse compréhension, de la part des citoyens, de la nature même du politique. L'État ne serait plus alors perçu que dans le rôle qu'il saurait combler pour cette

¹²¹PR., § 190

¹²²PR., § 326

¹²³PR., § 258

association d'individus libres. L'État ne deviendrait plus que simple protecteur des vies et des propriétés privés des citoyens : telle serait son utilité. Une telle représentation du politique viendrait à être néfaste pour la pleine réalisation des individus en citoyens selon les divers moments du déploiement de la volonté éthique des individus. Pour Hegel, est citoyen pleinement réalisé celui qui, premièrement, dans sa relation à l'État, y est subordonné : c'est donc le droit des individus comme citoyens, et aussi la loi de l'État face à ces mêmes citoyens. Mais aussi, et encore plus important, celui qui a atteint la pleine qualité d'être citoyen est deuxièmement celui qui se sait membre de cet État à travers la dévotion patriotique qu'il mène, et à travers sa participation à l'appareil politique : c'est donc celui qui sait sa nature sociétale supérieure être politique et non pas seulement utilitaire, caractéristique principale du dernier moment du déploiement de la volonté éthique des individus : le savoir de leur liberté . Face à l'interprétation de la nature du politique sur cette base utilitaire, Hegel ne saurait être trop insistant. La vraie nature du politique qui est :

« L'association [celle de l'État] en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat¹²⁴ ».

La vraie citoyenneté ne saurait donc être perçue comme la simple association à l'État des individus sur les bases de l'utilité qu'ils pourraient en dégager. Pour Hegel, il est de la nature même des être humains, hormis tout calcul utilitaire, de tendre à leur pleine réalisation en devenant citoyens d'un État, et ce afin d'atteindre la pleine réalisation de leur liberté ; il n'est pas de l'utilité pour les êtres humains d'être citoyens, mais de leur nature même : la substantialité des citoyens c'est le Tout¹²⁵.

¹²⁴PR., § 258, Rem.

¹²⁵Cette conception de la nature politique de l'être humain est une référence directe à une conception semblable à celle

Par ailleurs, suivant cette propension à l'expansion de la société civile au sein de l'État, comment, selon le syllogisme hégélien, saisir la dissolution de cette forme de socialité pour qu'enfin puisse s'élever l'État ? S'il a été facile de saisir la dissolution de la famille afin de permettre la société civile, cette transition n'est pas aussi aisée pour ce qui est du passage de la société civile à l'État. Un tel passage ne saurait être opéré par la seule mort naturelle de ce moment, comme c'est le cas pour la famille, puisque dans l'État, la société civile est appelée à persister, même jusqu'à en rendre incertain l'État lui-même, et ce de par sa nature expansionniste. Non seulement la société civile ne meurt pas d'elle-même au sein de l'État, mais encore plus, elle y vit si bien dans cette société politique qu'elle la menace même. C'est donc face à cette ambiguïté et cette propension à l'expansion, qui est néfaste à la pleine réalisation du citoyen, que le phénomène de la guerre apparaît.

C'est d'abord à travers la guerre que la position de l'État face à la société civile s'affirme dans l'hégémonie qui lui est due. Si la nature de l'État tend à être saisie dans une logique utilitaire, comme protecteur des vies et propriétés de ses citoyens, c'est dans la guerre qu'un tel mode de pensée vient à s'effondrer :

« C'est un calcul très faux, lorsqu'on exige ce sacrifice [celui du sacrifice de la vie du citoyen dans la guerre], de considérer l'État seulement comme société civile et de lui donner comme but final la garantie de la vie et de la propriété des individus, car cette sécurité n'est pas atteinte par le sacrifice de ce qui doit être assuré, au contraire¹²⁶ ».

De plus, c'est bien dans le phénomène de la guerre qu'est rendue manifeste la peine réalisation des individus devenus citoyens. Si, en période de paix, la supériorité du mode de pensée politique est menacée par celui de l'utilitarisme de la société civile, c'est durant la

d'Aristote.

ARISTOTE, (traducteur J. Tricot), *Politique*, Livre 1,
Librairie philosophique J. Vrin : Paris, 1962
126PR., § 324, Rem.

guerre que les individus sont appelés à dépasser la fixation de leurs existences particulière dans l'assouvissement de leurs besoins finis pour ainsi s'élever à la citoyenneté :

« La guerre a cette signification supérieure que par elle, comme je l'ai dit ailleurs : « la santé morale des peuples est maintenue dans son indifférence en face de la fixation des spécifications finies de même que les vents protègent la mer contre la paresse où la plongerait une tranquillité durable comme une paix durable ou éternelle y plongerait les peuples¹²⁷ ».

Qui plus est, si la supériorité de l'État sur la société civile redevient apparente *dans* le phénomène de la guerre, c'est encore plus *par* la guerre elle-même que cette supériorité est réassurée. La guerre peut aussi apparaître n'être que simple moyen pour l'État lui-même afin d'assagir la ferveur expansionniste de la société civile :

« Pour ne pas les [laisser] s'enraciner et se durcir dans cet acte de s'isoler, laisser par là le tout se dégragérer et s'évaporer l'esprit, le gouvernement a de temps en temps à les ébranler dans leur intérieur par les guerres, à léser et à embrouiller par là leur ordre établi et [le] droit de l'autostance, et quant aux individus qui, en s'y plongeant, s'arrachent au tout et tendent à l'être-pour-soi invulnérable et la sécurité de la personne, à leur donner de ressentir, à travers ce travail imposé, leur maître, la mort¹²⁸ ».

C'est bien ainsi face à cette puissance négative que l'égoïsme des individus libres au sein de la société civile s'évapore pour laisser place à la solidarité, celle du politique :

« En tant qu'elle [guerre], d'un côté fait sentir la force du négatif aux systèmes singuliers de la propriété et de l'autostance personnelle, comme aussi de la personnalité singulière elle-même, d'un autre côté s'élève dans elle justement [l'essence-commune] cette essence négative comme ce qui maintient le tout¹²⁹ ».

127 PR., § 324, Rem.

128 P., p.414

129 P., p.433

C'est le jeu du négatif de la guerre qui permet aux individus, la prise de conscience de la secondarité de la satisfaction de leurs besoins personnels comme mode de réalisation de leur propre personne en face de l'engagement civique.

La guerre est donc ce phénomène politique qui permet de rappeler aux citoyens la place subordonnée de la société civile en tant que fixation sur la finitude de la satisfaction de leurs besoins personnels aussi bien qu'en tant que mode de pensée utilitaire. en face de l'État. Ce n'est que dans l'État que les individus peuvent pleinement se réaliser. et nul doute qu'un tel engagement ne pourrait trouver meilleur lieu que dans leur engagement par le sacrifice de leur vie et de leur propriété dans la défense de leur État¹³⁰.

Ainsi, il faut donc saisir la guerre dans sa première forme à travers le rôle qu'elle joue pour le développement de la souveraineté interne de l'État. C'est dans la guerre que la propension naturelle à l'expansion la société civile est haltée pour qu'ainsi soit réaffirmée la souveraineté de l'État face à celle-ci. De plus, c'est encore par la guerre que les citoyens peuvent atteindre la pleine certitude que leur existence est politique. soit leur dévotion essentielle à l'État, ce qui est essentiel pour le plein développement de l'intériorité de la souveraineté de l'État.

¹³⁰Saisir la guerre à la lumière de son rôle dans le développement de la souveraineté interne d'un État mène à un questionnement très important : au-delà de vouloir saisir la guerre dans ce qu'elle rend possible, quelle pourrait être sa nécessité pour le système hégélien, option ou obligation? Une telle interrogation ne peut trouver place dans l'articulation du présent travail. Toutefois, l'exposition présente de la nature de la guerre dans son rôle pour le devenir de l'Esprit, saura certainement rendre possible, dans le futur, une telle interrogation : c'est de cette façon qu'elle réaparaitra dans la conclusion du présent travail.

Chapitre 5

La guerre dans l'extériorité de l'État

Bien qu'il ait été donné d'extraire dans la pensée de Hegel sur le droit une analyse de la guerre dans son efficacité pour le développement de l'intériorité de la souveraineté de l'État, ce qui fut l'objet d'étude du précédent chapitre, il faut maintenant reconnaître que dans cette même pensée se trouve des indications qui peuvent mener à une autre analyse de la guerre : c'est ainsi la possibilité de comprendre la guerre dans son rôle pour le devenir de l'Esprit dans son deuxième moment qui est celui de la détermination dans la particularité. L'Esprit, après avoir été caractérisé par une conscience de soi qui soit immédiate et encore non déterminée, cherche à atteindre la certitude de sa propre conscience et, ce faisant, il se tourne alors vers l'altérité. Qu'est-ce que la guerre pour le développement de la souveraineté externe d'un État ?

Dans cette démarche il faut d'abord distinguer entre les deux dimensions de la souveraineté externe de l'État. Comme il fut exposé au chapitre troisième, la souveraineté vers l'extérieur est premièrement celle qui, dans une perspective émanant de l'État, est l'extériorité de l'État lui-même dans la proximité de son étendue. Deuxièmement, la souveraineté externe est aussi celle qui découle d'une perspective plus globale que l'entourage immédiat de l'État, celle de l'histoire universelle. Ce sera donc à partir de cette division qu'il sera permis d'opérer cette analyse de la guerre dans son efficacité pour le développement de l'extériorité souveraine de l'État dans la pensée de Hegel.

La guerre et la reconnaissance de la souveraineté externe d'un État

Le mouvement vers l'extérieur de l'État est principalement cet acte par lequel un État cherche à rendre complète sa souveraineté dans sa dimension externe : l'État cherche donc la complète autonomie. Ce faisant, l'État entre alors dans une relation déterminée avec autrui pour qu'il puisse ainsi être déterminé : c'est le second moment du syllogisme hégélien, celui de la détermination particulière par rapport à autrui.

Ce mouvement vers l'extérieur doit être compris à travers le processus double auquel il renvoie. Premièrement l'État qui se tourne vers l'extérieur est d'abord celui qui se nie :

« Mais l'Esprit comme relation négative infinie à soi-même dans la liberté, est aussi essentiellement être pour soi qui rassemble en lui la différenciation existante et est par conséquent exclusif [souverain]¹³¹ ».

Or une telle négation devient ensuite celle qui rend possible la rencontre avec l'altérité :

« Dans l'existence empirique, cette relation négative de l'État à soi apparaît comme une relation d'autrui à autrui et comme si le négatif était quelque chose d'extérieur. L'existence de cette relation négative a donc la forme de l'événement et de l'enchevêtrement avec des données extérieures¹³² ».

C'est ainsi qu'en se tournant vers l'extérieur, l'État qui d'abord se nie, a ensuite à faire face à autrui, à d'autres États. Si l'État s'était d'abord tourné vers l'extérieur afin de rendre complète sa souveraineté externe, c'est bien dans cette rencontre avec l'altérité que cette visée devient possible. Cette rencontre avec l'altérité devient *reconnaissance* de la souveraineté d'un État par un autre État:

131 PR., § 321

132 PR., § 323

« Le peuple en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. C'est donc la puissance absolue sur terre. Par conséquent, par rapports aux autres, l'État est souverainement autonome. Exister comme tel pour un autre État, c'est-à-dire *reconnu par lui, est sa légitimation première et absolue*¹³³ ».

C'est donc en tant que reconnue que la souveraineté externe atteint la forme complète de son développement dans l'État : la souveraineté externe, celle qui est autonomie face à l'altérité, est reconnue par l'altérité même¹³⁴. Pourtant, un tel acte légitimateur ne saurait être autre que la reconnaissance de la souveraineté organique interne d'un État. C'est pourquoi Hegel se garde bien de voir dans le phénomène de la reconnaissance l'unique condition de la réalisation d'un peuple en État :

« Mais cette légitimation est en même temps formelle et réclamer la reconnaissance d'un État seulement parce qu'il est État, est quelque chose d'abstrait. Qu'il soit vraiment un État existant en soi et pour soi dépend de son contenu, de sa constitution, de sa situation, et la reconnaissance qui implique l'identité des deux États, repose aussi sur l'opinion et la volonté de l'autre¹³⁵ ».

Une telle reconnaissance est bien plus que simple acte légitimateur, elle est aussi la consécration d'une certaine égalité entre les États, celle d'une mutualité. Si l'acte légitimateur se veut être la reconnaissance de la souveraineté externe, soit la reconnaissance de l'autonomie d'un État par un autre, il s'en trouve donc une mutualité nécessaire, celle des États qui reconnaissent leurs autonomies entre eux.

¹³³Italiques ajoutées.

PR., § 324

¹³⁴Quoique l'élaboration d'un tel questionnement débordre le cadre du présent travail, il est intéressant de se demander quelle est la valeur d'une telle argumentation qui réclame la nécessité de voir l'autonomie d'un État légitimée à travers l'hétéronomie : la reconnaissance de l'autonomie d'un État par un autre État ?

¹³⁵PR., § 331

Jusqu'ici, le mouvement de l'État qui se tourne vers l'extérieur dans la recherche de la complétude de sa souveraineté externe ne fut qu'auto-négation et rencontre de l'altérité. Or, cette recherche de complétude devient possible puisque ce mouvement vers l'extérieur mène à la reconnaissance de la souveraineté externe, de l'autonomie, d'un État par autrui. Pourtant, bien qu'il soit ici possible de comprendre la nature de cette relation entre divers États, soit celle qui est reconnaissance, il devient maintenant nécessaire de se demander comment cette reconnaissance devient manifeste dans la sphère politique ?

Pour Hegel, la reconnaissance, comme relation d'un État envers autrui, est le propre de la guerre. C'est bien dans la guerre qu'un État reconnaît la souveraineté d'un autre État :

« Même dans la guerre comme situation non juridique, de violence et de contingence, subsiste un lien dans le fait que les États se *reconnaissent* mutuellement comme tels. Dans ce lien, ils valent l'un pour l'autre comme existant en soi et pour soi, si bien que dans la guerre elle-même, la guerre est déterminée comme devant être passagère¹³⁶ ».

La guerre manifeste la reconnaissance d'un État envers un autre État dans la mesure où il y a retenue dans les actions de l'État belligérant, en ce qu'elles ne sont jamais portées vers les individus privés de l'autre État¹³⁷. Aussi, c'est encore plus, chez les États qui s'affrontent, dans le savoir qu'ils ont du caractère passager de la guerre qu'il y a reconnaissance : c'est le savoir de la permanence des États vis-à-vis de la temporalité passagère de la guerre¹³⁸. Ainsi, la guerre, comme processus de reconnaissance, est le mouvement de l'État vers l'extérieur qui reconnaît l'autonomie, la souveraineté externe, de l'autre État.

¹³⁶ Italiques ajoutées.

¹³⁷ PR., § 338

¹³⁸ PR., § 339

PR., § 338

Néanmoins, il faut aussi remarquer que l'État qui fait la guerre contre un autre État est d'abord celui qui est certain de sa propre souveraineté interne : c'est l'État qui est déjà souverainement complet intérieurement¹³⁹. C'est pourquoi Hegel est amené à dire que les États qui n'ont pas atteint la complétude de leur souveraineté interne sont certes moins enclins à se lancer dans une telle aventure :

« Les peuples qui ne veulent pas supporter ou qui redoutent la souveraineté intérieure sont conquis par d'autres, et ils s'efforcent avec d'autant moins de succès et d'honneur de conquérir l'indépendance qu'ils sont moins capables d'arriver à une première organisation du pouvoir de l'État à l'intérieur (leur liberté est morte de la peur de mourir)¹⁴⁰ ».

Ceci amène donc à dire que l'État qui entre en guerre est celui qui est déjà complètement souverain intérieurement, et qui n'attend plus juste la consécration de sa souveraineté externe dans l'acte de reconnaissance qui lui sera porté, acte qu'il portera nécessairement lui-même envers son semblable.

La guerre en tant que reconnaissance a donc permis d'assurer la complétude de la souveraineté externe de l'État. Ce mouvement vers l'extérieur de la part de l'État, le plaça en opposition avec un autre État, et c'est dans cette rencontre au caractère belliqueux que tous deux se reconnurent mutuellement leurs autonomies respectives : consécration finale de la souveraineté externe d'un État.

Revenant sur l'interrogation qui a été menée dans la première partie de ce travail au sujet de la distinction qu'il faut opérer entre la guerre qui est le propre du conflit

¹³⁹Ceci est un rappel du précédent chapitre où il fut montré que l'État qui entre en guerre est nécessairement celui qui a atteint la complétude de sa souveraineté interne.

Cette certitude de la complétude de la souveraineté interne de l'État par l'Esprit-d'un-peuple, ne saurait être même que celle qui est recherchée dans ce processus d'ouverture vers l'extérieur ; il s'agit évidemment ici que d'une certitude de la conscience de soi de l'Esprit dans son moment premier d'universalité encore non-déterminé.

¹⁴⁰PR., § 324, Rem.

entre les États et les conflits qui opposent des États versus des peuples barbares. ou même les conflits opposant les peuples barbares entre eux, il est maintenant possible de trancher. Comme la guerre est apparue être la reconnaissance, le conflit où il n'y aurait pas de reconnaissance serait donc voué à être autre que la guerre. Hegel est explicite sur la nature du conflit qui oppose les États et les peuples barbares :

« Chez les peuples nomades, et en général chez un peuple qui se trouve à un niveau inférieur de culture, se pose la question de savoir jusqu'à quel point il peut être considéré comme un État. Le point de vue religieux (autrefois chez le peuple juif et chez les peuples mahométains) peut amener une opposition encore plus grande, qui exclut cette identité générale qui est liée à la reconnaissance¹⁴¹ ».

Ainsi, dans le conflit opposant un État à un peuple barbare, il ne saurait y avoir de reconnaissance

« La même condition entraîne que des nations civilisées en face d'autres qui n'ont pas atteint le même moment substantiel de l'État (les peuples chasseurs en face des peuples nomades, et les peuples agriculteurs en face des deux autres, etc.) les considèrent comme des barbares, leur reconnaissant dans leur conscience un droit inégal et traitent leur indépendance comme quelque chose de formel¹⁴² ».

C'est pourquoi dans le conflit qui oppose un État et un peuple barbare il peut y avoir transgression de l'autonomie de ce dernier par l'État sans distinction pour celui-ci. De plus, dans le conflit qui n'est pas reconnaissance, il peut y avoir des actions entreprises contre les personnes privées: il n'y a alors plus de retenue dans les actions des belligérents. Enfin, ce serait certainement dans cette perspective que le conflit qui opposerait deux peuples barbares entre eux, comme le jeu de deux ennemis jurés, pourrait être saisi comme conflit où il y a absence de reconnaissance, en ce que la guerre ne saurait ici être comprise comme étant passagère. Donc, suite à cet éclaircissement, il est

¹⁴¹PR., § 331

¹⁴²PR., § 351

maintenant clair que la seule guerre *comme telle* ne saurait être que ce conflit opposant deux États entre eux, puisque seul ce conflit porte en lui la reconnaissance¹⁴³.

La guerre comme reconnaissance et l'histoire universelle

Poursuivant cette interrogation autour de la question de la guerre et de la reconnaissance dans la perspective de son efficacité pour le développement de l'extériorité de la souveraineté de l'État, il faut maintenant, suivant le cheminement de Hegel dans

¹⁴³La première exposition de la nature de la guerre (la guerre pour l'intériorité de la souveraineté de l'État) ainsi que cette dernière (la guerre pour l'extériorité de la souveraineté de l'État) sont similaires à ce que l'on retrouve dans les écrits de Ralf Dohrmann et Christof Stein, de Marek N. Jakubowski, de Wolfgang Sünkel, de Shlomo Avineri, de D.P. Verene, de Errol E. Harris et Steven Walt et Denis Rosenfield.

AVINERI, Shlomo, The Problem of War in Hegel's Thought, VERENE, D.P., Hegel's Account of War, HARRIS, Errol E., Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and War, WALT, Steven, Hegel on War: Another Look, in: STEWART, Jon, ed., The Hegel Myths and Legends, Northwestern University Press : Evanston (Illinois), 1996.

DOHRMANN, Ralf et Christoph STEIN, Der Begriff des Krieges bei Hegel und Clausewitz, in : Hegel Jahrbuch 1984-85

JAKUBOWSKI, Marek N., Hegels Auffassung des Krieges als Rationalisierungsmittel, in : Hegel Jahrbuch 1995

SÜNKEL, Wolfgang, Hegel und der Krieg, in : Hegel Jahrbuch 1988

ROSENFELD, Denis, Politique et liberté : structure logique de la Philosophie du droit de Hegel, Collection Philosophie de l'esprit, Aubier : Paris, 1984, p.304-313

L'originalité du présent travail ne réside pas dans ces premières expositions, mais surtout dans l'exposition qui suivra : la possibilité de cette nouvelle exposition tient du fait que la présente analyse se veut menée dans une perspective globale, celle de l'Esprit hégélien.

Principes de la philosophie du droit, se tourner vers l'histoire universelle. Or c'est dans ce domaine que le déploiement rationnel de la pensée de Hegel sur le Droit devient trouble. Comment expliquer ce passage à la lumière de ce qui fut, jusqu'à présent, la reconnaissance? Comment expliquer ce passage de la reconnaissance, qui fut, jusqu'ici marqué d'une égalité, celle des États se reconnaissant mutuellement, à l'histoire universelle, qui semble plutôt indiquer l'inégalité, celle de la supériorité d'un État envers autrui. L'Esprit universel incarné dans un État qui soumet d'autres Esprits à sa domination¹⁴⁴ ?

Encore, puisque la guerre fut dévoilée être reconnaissance au niveau du second moment du déploiement de l'Esprit, ce qui fut l'Esprit dans son moment de particularité dans sa détermination par rapport à autrui, il faut maintenant chercher à comprendre le rôle de la guerre dans le dernier moment du déploiement de l'Esprit : ce dernier moment étant celui de l'élévation à la conscience de soi certaine de l'Esprit dans la singularité de son rapport interactif envers autrui. Ainsi, afin de mieux saisir ce passage de l'égalité à l'inégalité dans *Principes de la philosophie du droit* aussi bien que pour enfin saisir le rôle de la guerre dans le dernier moment du déploiement de l'Esprit, il faut obligatoirement percer les limites de l'élaboration simple que connaît ce phénomène de la reconnaissance dans la pensée de Hegel sur le Droit, pour ainsi atteindre les limites globales de sa pensée. Le concept de reconnaissance trouve un développement plus profond et premier dans *Phénoménologie de l'esprit*, et c'est à la lumière d'une étude de son développement dans cet ouvrage qu'il pourrait être possible de mieux comprendre la reconnaissance comme guerre face à ces interrogations. Qu'est-ce que la reconnaissance dans *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ?

Le phénomène de la reconnaissance apparaît dans le développement des divers moments de la pensée hégélienne sur l'Esprit lorsque la conscience cherche à acquérir, à travers les divers moments du syllogisme, une certitude vraie de sa conscience

¹⁴⁴PR., § 340

de soi. C'est ainsi que pour que l'Esprit vienne à être certain de la conscience qu'il a de lui-même, il ne peut s'en tenir à l'unicité de son immédiateté universelle et doit se tourner vers l'extérieur et faire face à une autre conscience de soi, ce faisant la conscience de soi apparaît être « *en et pour soi* en tant que et par le fait qu'elle est en soi et pour soi pour une autre [conscience de soi] ; i.e., elle n'est que comme quelque chose de reconnu¹⁴⁵ ». C'est donc à travers ce mouvement vers l'extérieur, afin que l'Esprit rende certaine sa propre conscience de soi, que l'on retrouve le processus de la reconnaissance. Ce processus de reconnaissance n'est d'abord marqué que par l'égalité, celle de la mutualité de la reconnaissance des Esprits se tournant vers l'extérieur ; il ne s'agit jusqu'ici que d'un « redoublement de la conscience de soi dans son unité¹⁴⁶ ». C'est pourquoi « ils se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement¹⁴⁷ ». La reconnaissance n'est jusqu'ici que l'expression du second moment du syllogisme hégélien, celui de la particularité où alors l'Esprit est déterminé par rapport à autrui dans la particularité de sa relation unidirectionnelle : les Esprits se reconnaissent mutuellement. Cette expression de la reconnaissance est donc celle qui trouve place dans *Philosophie du droit*, celle d'une reconnaissance dans l'égalité. Pourtant, si ce mouvement vers l'extérieur de l'Esprit avait pour vraie fin l'élévation à la certitude vraie de sa propre conscience de soi, ce ne serait certes dans cette reconnaissance qui est égalité que celle-ci pourrait être atteinte : cette reconnaissance n'est encore que l'unilatéralité non réfléchie d'un mouvement mutuel. Ainsi, ce n'est pas dans une telle exposition de la nature de la reconnaissance que saurait prendre fin une parfaite compréhension de cette notion dans la pensée de Hegel.

Si cette rencontre initiale de l'altérité dans ce mouvement vers l'extérieur de l'Esprit a été menée dans le but de l'abolition d'une incertitude pour l'Esprit, il faut aussi reconnaître que dans ce processus même, ce dernier fait face à une incertitude encore plus

¹⁴⁵p., pp. 216-217

¹⁴⁶p., p.219

¹⁴⁷p., p.219

complexe : incertitude qu'il devra nécessairement surmonter. Cette incertitude est d'une nature double : c'est l'incertitude initiale et l'incertitude nouvelle, celle qui est causée par cette rencontre avec l'altérité.

D'abord, ce mouvement vers l'extérieur est celui de la rencontre de la propre conscience de l'Esprit dans l'autre, « soi-même dans l'autre¹⁴⁸ » : c'est l'incertitude de sa conscience de soi. Ensuite, l'Esprit se tournant vers l'extérieur, sa propre conscience fait face à une autre conscience de soi qui est « venue hors de soi¹⁴⁹ », ce qui amène cette conscience à se considérer elle-même comme autre: c'est l'incertitude de la conscience de soi d'être pour elle-même. Ces deux processus mènent à une incertitude double pour cette conscience qui cherche à s'élever à la certitude vraie d'elle-même. Si, au départ, cette conscience n'était pas certaine d'elle-même, elle est ici, lorsque se tournant vers l'extérieur, maintenant non plus simplement certaine d'elle-même, mais aussi même plus certaine d'être pour elle-même. Ainsi, ces incertitudes devant être résolues, la reconnaissance doit atteindre les limites du dernier moment du syllogisme hégélien, qui lui seul saurait mettre fin à celles-ci : rendre certaine la conscience de soi de l'Esprit.

Pour ce faire, Hegel considère que la conscience doit être portée à l'expérience limite d'elle-même : elle doit donc aller vers sa mort. Encore, pour l'abolition de cette double incertitude, la conscience doit donc aller à la fois vers sa propre mort, mais aussi vers la mort de l'autre conscience: elle doit aller vers un *combat* qui porte sur la mort : la sienne et l'autre :

« la relation de ces deux autoconsciences [ou consciences de soi] est donc ainsi déterminée, qu'elles s'avèrent elles-mêmes et l'une l'autre par le combat [portant] sur vie et mort [...] Il leur faut aller à ce combat, car il leur faut élever à la certitude d'elles-mêmes d'être pour soi à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes¹⁵⁰» .

148 p., p.219

149 p., p.217

150 p., p.220

C'est pourquoi ce combat à la mort est à la fois l'auto-négation de la conscience de soi qui veut devenir certaine d'être elle-même à travers sa propre mort, mais aussi volonté d'éliminer l'autre conscience de soi, qui est semblable à elle-même, à travers la mort de celle-ci, et ce afin d'élever elle-même à la certitude d'être pour elle-même, « Il faut que chacun tende à la mort de l'autre de la même manière qu'il engage sa propre vie : car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même [...] ¹⁵¹ ».

Toutefois, il faut aussi reconnaître qu'un tel combat ne pourrait porter que sur le potentiel de la mort et non sur l'aboutissement de sa visée. sinon la reconnaissance ne pourrait trouver place dans l'unicité de la survie du vainqueur ¹⁵². La potentialité de la mort dans le combat amène Hegel à concevoir dans la reconnaissance plus que la simple similitude dans la différence ou le «redoublement de la conscience de soi dans son unité », mais aussi et surtout la domination d'une conscience de soi sur l'autre. C'est ainsi que le potentiel de la mort ne trouve place dans la reconnaissance qu'en permettant à l'une des deux consciences belligérantes d'abandonner le combat, à choisir la vie, dans l'acceptation de la servitude face au maître ¹⁵³ : la reconnaissance qui est d'abord égalité dans la mutualité, devient maintenant, lorsqu'aménée dans le dernier moment du syllogisme hégélien, inégalité ou maîtrise et servitude.

Enfin, l'élaboration de la présente analyse de la reconnaissance dans *Phénoménologie de l'esprit*, doit ici prendre fin dans l'établissement de la domination et servitude. Pourtant, il ne faudrait pas là croire la fin de l'exposition de ce phénomène à l'intérieur de cet ouvrage. En effet, dans le développement subséquent de la

151p., p.221

152p., p.221

Walter Kaufmann souligne très justement d'ailleurs que le vainqueur va certainement préférer la servitude et la continuelle reconnaissance de sa supériorité à un corps mort.

KAUFMANN, Walter, *Hegel: A reinterpretation*, Anchor Books : New York, 1965.

153p., p.222

reconnaissance, la vraie conscience de soi libre apparaîtra être celle de l'esclave et non celle du maître. Un tel renversement sera rendu possible par le *travail* de l'esclave. Néanmoins, dans la perspective de vouloir saisir la guerre par rapport à cette exposition de la reconnaissance chez Hegel, il faut donc conclure que la correspondance de ce concept de reconnaissance doit trouver limite ici : la notion de travail étant absente du phénomène de la guerre.

Ayant mieux saisi la notion de la reconnaissance, il est maintenant possible de tenter de répondre à l'interrogation qui motiva cette recherche, soit comment comprendre le passage dans *Principes de la philosophie du droit* entre la reconnaissance et l'histoire universelle. Aussi, qu'est-ce que la guerre pour le dernier moment du déploiement de l'Esprit, moment où ce dernier cherche à élever à la certitude sa propre conscience de soi.

Si la reconnaissance fut saisie, avant cette exposition à la lumière d'une interprétation de *Phénoménologie de l'esprit*, saisie comme permettant la complétude de la souveraineté externe de l'État, deuxième moment du syllogisme hégélien qui est celui de la particularité, il faut maintenant porter celle-ci, toujours à travers la guerre, à une analyse nouvelle : la reconnaissance au niveau du moment de la singularité de l'Esprit. Toutefois, une telle entreprise ne se voudrait pas être l'abolition de cette précédente analyse, mais bien au contraire, à la manière du développement du syllogisme hégélien, cette première analyse devra être sursumée au sein de celle-ci. Afin de mieux comprendre cette sursumation, aussi bien que pour mieux saisir comment l'analyse de la reconnaissance dans *Phénoménologie de l'esprit* peut servir à une compréhension de la guerre dans son rôle pour l'extériorité, celle globale, de la souveraineté de l'État, il faut ici chercher à comprendre quelle est la relation qui existe entre État et Esprit à travers le processus de la guerre comme reconnaissance.

Chez Hegel, l'Esprit c'est les Esprits, soient ceux des peuples de la terre. Cette multiplicité trouve expression dans une pluralité d'États. Or, face à ces deux

pluralités, il faut établir une distinction fondamentale. L'État se manifeste dans l'immanence alors que l'Esprit se manifeste plutôt dans la transcendance. D'une part, l'État atteint son plein développement dans la complétude de sa souveraineté, interne et externe, et c'est cette autonomie qui manifeste l'état de nature de la scène internationale. La finitude de l'État ne trouve pas place dans une infinitude, celle d'une infinitude vraie, elle n'est que finitude : la pluralité dans l'autonomie¹⁵⁴. C'est l'immanence de l'État. Pour sa part, l'Esprit-d'un-peuple c'est l'Esprit qui est fini, mais cette fois-ci, dans l'infinitude de l'Esprit total : c'est la multiplicité dans l'hétéronomie. C'est la transcendance de l'Esprit. Cette dynamique, lorsque l'État est confronté à l'Esprit, fait en sorte que la complétude de l'État dans sa souveraineté doit être reconnue comme simple moyen pour l'Esprit, moyen aux yeux mêmes d'un Esprit fini, celui d'un peuple, puisque la finitude d'un tel Esprit est celle qui transcende les limites de l'État, bien que ce soit dans lui qu'elle se manifeste pour atteindre, sur la scène de l'histoire universelle, l'infinitude de l'Esprit. Cette relation entre État et Esprit-d'un-peuple exprime donc une relation de sursumation.

Cette nouvelle exposition de la nature de l'État et de l'Esprit permet donc la réinterrogation du phénomène de la guerre comme reconnaissance. L'État qui a atteint la complétude de sa souveraineté, dans ses deux dimensions, est donc celui qui permet à l'Esprit-d'un-peuple de se lancer dans l'arène internationale, celle de l'histoire universelle. C'est alors dans cette perspective que le concept de guerre qui est reconnaissance vient atteindre l'étendue de sa pleine capacité, celle exposée dans *Phénoménologie de l'esprit*. Comment comprendre la guerre non plus dans les limites internes de l'État, ni encore dans les limites externes de l'État, mais dans celles de l'Esprit dans son moment de singularité, celui de l'Esprit-d'un-peuple s'activant au niveau de l'histoire universelle.

¹⁵⁴Cette pluralité dans l'autonomie rend impossible, selon Hegel, la création d'un super-État, qui serait ainsi l'abolition de cette pluralité, de cette autonomie.

PR., § § 322 et 333

Pour Hegel, l'histoire universelle est d'abord et avant tout l'opposition dans la guerre des États, des Esprits-de-peuples entre eux. C'est pourquoi il dira que « l'histoire du monde » c'est le « tribunal du monde »¹⁵⁵, en ce que l'histoire mondiale ou universelle c'est la confrontation. L'histoire est aussi l'Esprit dans son mouvement : que « la substance de l'histoire est l'esprit et le cours de son évolution¹⁵⁶ ». Ce mouvement n'est d'ailleurs que la succession des formes de conscience qu'a l'Esprit de lui-même¹⁵⁷. Comment alors comprendre la guerre comme reconnaissance dans cette perspective d'histoire universelle, celle qui oppose des Esprits-de-peuples?

Tout d'abord, l'Esprit fini, qui est celui qui incarne un peuple particulier cherche à élever à la certitude vraie sa conscience de soi ; il est de la nature de l'Esprit de chercher à « se connaître et il [Esprit] n'aspire qu'à connaître lui-même ce qu'il est en soi et pour soi¹⁵⁸ ». L'Esprit-d'un-peuple cherche donc à élever à la certitude sa propre conscience de soi : c'est l'Esprit en histoire. C'est pourquoi l'histoire est la succession de représentations de l'Esprit¹⁵⁹. Dans cette recherche, qui est processus pour rendre certaine sa conscience de soi, l'Esprit se tourne alors vers l'extérieur. Dès lors, il est appelé à s'auto-nier et aussi à être confronté à l'altérité, celle qui est même à lui-même. Face à cette incertitude, et encore afin d'élever à la certitude sa propre conscience de soi, cet Esprit doit donc aller au combat portant sur la mort avec l'autre Esprit qui est aussi conscience de soi :

« La guerre est l'esprit et la forme où le moment essentiel de la substance éthique, la liberté absolue de l'auto-essence éthique par rapport à tout être-là, est présente-là dans son effectivité et authentification¹⁶⁰ ».

155 PR., § 340
156 R., p. 70
157 R., p. 80
158 R., p. 83
159 R., p. 80
160 P., p. 433

Cette dynamique est celle du mouvement vers l'extérieur de l'Esprit qui avait été saisie dans *Phénoménologie de l'esprit* comme étant la reconnaissance, celle qui est plus que la simple reconnaissance dans l'égalité, mais surtout dans l'inégalité. C'est ainsi que dans la guerre, comme combat portant sur la mort, l'Esprit-d'un-peuple vient à être reconnu par autrui. Toutefois, il doit aussi entrer dans cette relation d'inégalité qu'est la domination ou la servitude s'il veut dépasser la superficialité de l'atteinte d'une certitude de sa conscience de soi qui ne soit que particulière (second moment du déploiement de l'Esprit) et ainsi tendre à l'élévation d'une conscience de soi qui soit vraie. Ainsi, si cet Esprit-d'un-peuple s'avère porteur en tant qu'incarnation du degré le plus élevé de la conscience de l'Esprit, il peut s'installer sur le trône de l'Esprit universel :

« Le peuple, qui reçoit un tel élément [le degré le plus élevé de la conscience de soi de l'Esprit] comme principe naturel, a pour mission de l'appliquer au cours du progrès en conscience de soi de l'esprit universel qui se développe. Ce peuple est le peuple dominant dans l'histoire universelle pour l'époque correspondante¹⁶¹ ».

En revanche, les Esprits-des-peuples qui se lancent dans l'histoire universelle n'ayant pas en eux ce principe supérieur sont alors appelés à ne se tenir que comme « agents de sa réalisation [celle de l'Esprit Universel], comme les témoins et les ornements de sa splendeur¹⁶² ». C'est la domination de l'Esprit Universel et la servitude des Esprits des peuples inférieurs.

Encore, même si la guerre est ce phénomène qui permet l'élévation d'un certain Esprit-d'un-peuple au niveau de l'Esprit Universel, il faut encore voir comment la guerre est aussi ce phénomène qui permet la chute de ce même Esprit de sa position suprême, permettant alors la venue d'un autre Esprit Universel. Cette possibilité ne saurait s'avérer vraie qu'en reconnaissant la guerre dans son devenir, et non plus dans son unique

¹⁶¹PR., § 347

¹⁶²PR., § 352

manifestation intermittente. Il apparaît être de la nature de la guerre, dans la pensée de Hegel, d'être toujours « déterminée comme devant être passagère¹⁶³ ». Reconnaître le caractère nécessairement passager de la guerre, c'est ainsi trouver dans la guerre la possibilité de la paix elle-même : la guerre porte déjà en elle la paix. Inversement, si la guerre est porteuse en elle de la paix, c'est donc aussi reconnaître que, dans la paix, il y a déjà la guerre : la paix porte en elle la guerre. La guerre dans son devenir est donc celle qui réapparaît en ayant tout de même toujours été présente.

L'Esprit-d'un-peuple qui s'élève, à travers la guerre qui est reconnaissance, à l'Esprit Universel est donc celui qui est aussi appelé à en redescendre par ce même phénomène. La nature de l'Esprit-d'un-peuple étant la finitude même, celle de la finitude de son peuple. Cette finitude trouve expression, selon Hegel, dans l'atteinte même de cette position suprême :

« Mais cet accomplissement [celui de son élévation à l'Esprit Universel] signifie également son déclin, et ce déclin marque le passage à une autre étape et l'avènement d'un autre Esprit. L'Esprit d'un peuple particulier s'accomplit dans la mesure où il sert de transition vers le principe d'un autre peuple, et c'est ainsi que s'effectue la progression, la naissance et la dissolution des principes des peuples¹⁶⁴ ».

C'est ainsi que l'Esprit-d'un-peuple qui s'élève au niveau de l'Esprit Universel est celui qui décline l'Esprit-d'un-peuple qui occupait déjà cette position, ce dernier tombant alors en décadence¹⁶⁵. C'est donc aussi dans la guerre, qui est reconnaissance, que l'Esprit-d'un-peuple chute dans la décadence, soit vers sa mort spirituelle¹⁶⁶.

¹⁶³PR., § 338

¹⁶⁴R., p.87

¹⁶⁵La particularité de la décadence d'un peuple c'est lorsque l'agitation d'un peuple n'est plus celle que des intérêts privés de ses individus, en fait ceux de la société civile.

Sur cette question de décadence et de guerre, Hegel est peu bavard. Cependant, il semble tout à fait juste d'affirmer la nécessaire chute de l'Esprit universel

Ainsi, la guerre comme reconnaissance, est apparue ici comme jouant un rôle important dans le développement de l'Esprit. La guerre a permis à l'Esprit, dans son moment dernier de singularité, d'être confronté aux autres Esprits des autres peuples. Ce faisant, l'Esprit, dans l'incarnation de son peuple, a pu acquérir une certitude vraie de soi, celle qui fut réfléchie à travers sa relation interactive avec l'altérité. La guerre, dans cette dernière forme, a donc eu le rôle de permettre l'atteinte d'une certitude vraie par l'Esprit puisqu'elle permet la reconnaissance des Esprits-des-peuples entre eux. Cette certitude fut donc celle de la domination ou de la servitude.

La guerre comme reconnaissance, celle qui émane d'une perspective de l'extériorité de la souveraineté de l'État, mène donc à deux processus différents mais qui doivent tout de même être saisis dans une relation intime de sursumation de l'un par l'autre. Tout d'abord, au niveau du moment de la particularité, la guerre marque la fin du processus d'actualisation de la souveraineté externe de l'État : la souveraineté externe de cet État, son autonomie, est reconnue par autrui. Deuxièmement, la guerre permet, au niveau du moment de la singularité, le mouvement de l'Esprit-d'un-peuple dans la scène internationale, celle de l'histoire universelle. Ce dernier mouvement devient donc, ou bien celui de l'élévation de l'Esprit-d'un-peuple à cette position universelle (ou bien sa chute), ou bien celui de la soumission de celui-ci à la servitude de l'Esprit universel incarné par l'Esprit d'un autre peuple que le sien : qui, dans les deux cas, marque l'atteinte par l'Esprit-d'un-peuple d'une certitude vraie de soi.

de son trône si justement cette guerre est celle permettant l'élévation d'un Esprit-d'un-peuple à ce niveau suprême : il ne saurait y avoir en même temps deux Esprits universels.

R., p.90

¹⁶⁶Hegel reconnaît donc à l'intérieur de l'Esprit fini lui-même la progression en ce que chaque « peuple fait des progrès en lui-même : il progresse et il décline ».

R., p.87

CONCLUSION

Ainsi, s'étant imposé comme tâche de saisir la nature de la guerre chez Hegel dans une perspective plus fidèle à sa pensée, nous avons dû chercher à saisir la guerre dans son rapport avec l'Esprit. Cette perspective se voulut mieux adaptée à la compréhension d'un élément trouvant place dans une pensée systémique. En effet, chercher à comprendre la nature d'un élément prenant place dans la structure d'un système total exige obligatoirement une analyse de son rapport avec cette globalité : ce rapport étant de la nature même de cet élément. Ensuite, face à la nature dynamique du système, celle de l'Esprit qui est histoire, cette analyse de la *place* de la guerre dans ce système devint alors une analyse du *rôle* de la guerre pour l'Esprit : l'efficacité de la guerre pour le devenir du système. Or, l'Esprit en devenir qui se manifeste est celui qui cherche à élever à la certitude sa propre conscience de lui-même. Cette manifestation devient possible à travers un syllogisme triple : l'universalité de la conscience de soi encore non déterminée par rapport à autrui, la particularité ou la détermination par-rapport à autrui, et enfin la singularité ou le retour d'une conscience de soi certaine et vraie vers l'Esprit. La triplicité de ce syllogisme appelle donc à la succession des divers moments le formant, soit dans la dissolution de ces derniers pour leur élévation à une forme supérieure à travers la sursumation dialectique : *Aufhebung*. Ainsi, il fallut donc mener cette analyse de la guerre dans son efficacité pour le devenir de l'Esprit à l'intérieur des trois moments successifs de sa manifestation : la guerre dans le moment de l'universalité de l'Esprit, la guerre dans le moment de la particularité de l'Esprit et enfin la guerre dans le moment de la singularité de l'Esprit.

D'abord, dans sa forme première, l'Esprit n'est qu'universalité encore non-déterminée : il n'est qu'État dans l'immédiateté de sa forme universelle dans la relation de lui-même avec lui-même. À la base de ce moment se trouvent les individus en tant que fondateurs de l'État : c'est l'acte de volition éthique des individus qui fondent l'État. Cet

acte de volition est lui aussi d'une forme triple : la volonté qui n'est qu'universalité, soit celle de la possession, la volonté dans sa forme particulière qui est devoir-être envers autrui et enfin la volonté dans sa forme de singularité qui manifeste un rapport interactif entre les individus. De plus, ce dernier moment de socialité est lui aussi constitué d'une triple succession de moments particuliers : la famille, la société civile et l'État. La qualité de ce syllogisme étant celle de la dissolution d'un moment pour son élévation au moment suivant, la famille est donc appelée à se dissoudre lors du départ du bercail des enfants ainsi que lors de la mort des parents pour que s'élève la société civile, forme de socialité des individus ayant pour fondement l'assouvissement de leurs propres besoins égoïstes. Or, étant donné la nature expansionniste de la société civile, les besoins étant eux-mêmes d'une nature infinie, cette forme de socialité, au lieu d'être appelée à la simple dissolution, vient plutôt à progresser au sein de l'État. Ce faisant, la complétude de l'Esprit dans sa forme première d'universalité, soit le savoir par les citoyens de leur appartenance suprême à l'État, donc de leur nature politique, vient à être menacée : les individus viennent alors à croire leur socialité politique être celle d'un utilitarisme, celui de la société civile. C'est alors que la guerre permet la complétude de la souveraineté interne de l'État dans sa qualité organique. La guerre est ce phénomène qui permet la prise de conscience par les individus de leur vraie nature, soit de leur citoyenneté. Cette prise de conscience de leur appartenance suprême à l'État par rapport à leur appartenance à la société civile investit alors l'État d'une substantialité, celle d'une moralité éthique.

Par la suite de cette première complétude de l'Esprit, celui-ci se manifeste dans sa forme seconde, dans une détermination par-rapport à autrui dans la particularité d'une relation unilatérale: c'est l'Esprit en État qui entre en relation avec d'autres Esprits, eux-mêmes États. Bien que la guerre permet la complétude de la souveraineté interne de l'État, il faut reconnaître qu'elle permet aussi la complétude de la souveraineté externe de l'État. L'État qui cherche la complétude de sa souveraineté externe doit se tourner vers l'extérieur, se faisant il doit se nier et faire face à l'altérité. C'est alors dans cette rencontre

avec l'altérité que sa souveraineté externe peut se réaliser pleinement. La rencontre de l'altérité mène à une reconnaissance de l'autonomie de l'un par autrui et à l'autonomie de l'autre par l'un. Or, la reconnaissance au niveau international prend chez Hegel la forme de la guerre. D'abord, la guerre est toujours déterminée comme étant passagère par les États belligérants: c'est ainsi reconnaître la permanence de l'État face à la temporalité de la guerre. Ensuite, on retrouve toujours dans la guerre une retenue des actions belligérantes afin qu'elles ne soient pas portées contre les personnes privées de l'ennemi : c'est ainsi reconnaître l'autonomie de l'autre État. La guerre marque donc ici, dans le second moment de la manifestation de l'Esprit, sa détermination par rapport à autrui dans la forme particulière qu'il vient à prendre : c'est ainsi reconnaître l'autonomie de l'État.

Enfin, l'Esprit se manifeste dans son moment dernier comme l'Esprit-d'un-peuple dans son interaction envers autrui. Ce faisant, l'Esprit cherche ainsi à élever à la certitude sa propre conscience de lui-même dans la singularité. Bien que l'Esprit puisse avoir acquis, grâce aux précédents moments de sa manifestation, une certaine conscience de lui-même, il doit encore élever celle-ci à la certitude: c'est ce qui marque le dernier moment de sa manifestation. Dans son rapport interactif, l'Esprit, qui se manifeste nécessairement comme incarnation d'un peuple, fait face à d'autres Esprits, les Esprits des autres peuples. Dans cette relation, la guerre rend alors possible l'élévation de l'Esprit-d'un-peuple au niveau de l'Esprit universel, celui qui est porteur en lui-même du plus haut principe de conscience de l'Esprit à cette époque. Ce faisant, l'Esprit universel vient à subjuguier les autres Esprits: c'est la domination de l'Esprit universel face aux Esprits subordonnés. La guerre permet ainsi, dans le dernier moment de la manifestation de l'Esprit, l'élévation à la certitude de la conscience de soi de l'Esprit, soit le retour vers lui-même de la propre conscience de soi de l'Esprit.

La guerre permet donc l'accomplissement de l'Esprit dans la particularité de sa manifestation à l'intérieur des trois moments : universalité, particularité et singularité. Ce faisant, la guerre rendit possible l'atteinte par l'Esprit de la limite vers laquelle son

mouvement tendait, à l'intérieur de chacun des moments respectifs. L'Esprit, dans son premier moment fut celui qui tendit vers sa pleine manifestation dans sa forme universelle, celle d'un État. Par la suite, la guerre permit l'atteinte, par l'Esprit, de cette limite vers laquelle Il tendait lorsque se tournant vers autrui : celle de sa reconnaissance en tant qu'Esprit particulier, soit sa détermination par rapport à autrui ou son autonomie. Enfin, la guerre permit l'atteinte du dernier mouvement de l'Esprit, celui qui englobe tous les moments précédents, soit l'atteinte de la certitude vraie de soi de l'Esprit : l'Esprit devint certain de sa propre conscience lorsque s'instituant dans le rapport d'Esprit universel. C'est lorsqu'il devint Esprit singulier.

Pourtant, bien plus que comme élément permettant l'atteinte des limites particulières des divers moments à l'intérieur desquels l'Esprit a pu se manifester, la guerre est aussi cet élément qui permet la transgression de ces limites par l'Esprit lui-même : la guerre permet non simplement la complétude de ces moments, mais aussi le passage entre ces moments mêmes. En effet, c'est par la guerre que les visées particulières de chacun des moments furent abaissées au statut de moyen, et ce par l'Esprit lui-même lorsqu'Il les atteignit. Dans un premier temps, la souveraineté interne d'un État est cette relation qui existe entre les individus et l'État lui-même : la limite étant, pour ce moment, la complétude organique de l'État. Or, l'atteinte de cette limite signifia le rabaissement des individus, alors que ceux-ci furent centraux au sein de ce premier moment, au statut d'instrument dans le second moment. L'État, cherchant à être reconnu par autrui afin d'atteindre la complétude de sa souveraineté externe (de son autonomie) à travers la guerre, vint alors à considérer ses propres citoyens comme moyens pour réaliser ses fins. Dans un deuxième temps, l'autonomie de l'État ayant été reconnue, l'Esprit chercha alors, au troisième moment, à élever à la certitude sa propre conscience de soi. C'est alors que l'État ne devint plus que simple instrument à la réalisation par l'Esprit de son élévation à l'Esprit universel : la mort et la succession d'États étant nécessaires au déploiement de l'Esprit au sein de l'histoire universelle. La guerre est donc à la fois l'élément qui permet le

plein déploiement de l'Esprit à l'intérieur des divers moments de sa manifestation ainsi que l'élément qui permet le passage entre ces divers moments de manifestation de l'Esprit.

Face à cette exposition de l'efficacité de la guerre pour l'Esprit, il faut donc reconnaître la centralité du rôle de la guerre dans la pensée systémique de Hegel. D'abord, non seulement la guerre permet-elle le déploiement des divers moments de conscience de l'Esprit, soit de la manifestation de l'Esprit à l'intérieur des limites des trois moments, mais elle permet aussi le déploiement même de ces moments. La guerre permet non simplement l'Esprit dans ses trois moments, mais aussi l'Esprit dans son passage entre les divers moments de sa manifestation. L'efficacité de la guerre pour l'Esprit est donc à la fois ce qu'elle permet pour ce dernier dans sa manifestation, mais aussi ce qu'elle permet pour le déploiement de sa manifestation.

Ainsi, après une telle exposition de la nature de la guerre à travers son rôle pour le devenir de l'Esprit, une tâche essentielle resterait à faire pour pleinement comprendre la guerre chez Hegel. Au-delà de comprendre son *effectivité* pour l'Esprit, il deviendrait maintenant, à la fois possible — possibilité qui n'aurait su émaner de toute analyse de la guerre dans une perspective de vouloir innocenter Hegel —, mais aussi indispensable pour une totale compréhension de la guerre chez Hegel, d'interroger sa *nécessité*.

Face à l'importance de la guerre dans le système hégélien, de par sa centralité pour le déploiement de l'Esprit, poursuivre son analyse s'avérerait ainsi crucial pour l'acceptation même de cette pensée systémique : cette interrogation pourrait mettre en péril le caractère systémique de cette pensée. Étrangement, bien que ce fut à l'aide de cet élément systémique que la guerre put être saisie, soit la guerre dans son efficacité pour le système, ce serait maintenant par une compréhension de celle-ci que ce système viendrait à être menacé. Toute interrogation future portant sur la nécessité de la guerre pour le système hégélien, après cette exposition de son effectivité pour le système, serait une interrogation même sur le fondement de cette pensée, soit une interrogation sur la

rationalité du réel. En effet, comment l'acceptation de la rationalité du réel pourrait-elle être possible lorsque, reconnaissant la nécessité de la guerre pour l'Esprit, expression de la réalité rationnelle ? Ainsi, advenant la reconnaissance de la non-nécessité de la guerre pour le devenir de l'Esprit, tout en reconnaissant son efficacité, la rationalité du réel pourrait peut-être alors tenir. Ce serait possiblement reconnaître dans la guerre, malgré son effectivité pour l'Esprit, la place de celle-ci dans l'«irrationalité» de la réalité, comme « existence passagère, contingence extérieure, opinion, apparence superficielle, erreur, illusion, etc.¹⁶⁷ » au sein de la réalité. Toutefois, dans le cas contraire, si la guerre advenait à apparaître nécessaire au devenir de l'Esprit, donc nécessaire à la réalité rationnelle, comment l'assertion hégélienne de la rationalité du réel pourrait tenir ? La Raison a-t-elle à s'éterniser sur la naissance et la mort de l'oeuvre humaine ?

¹⁶⁷PR., S 1.

Ceci est un rappel de la division au sein de la réalité entre la réalité posée par le concept même, celle qui est rationnelle et la réalité qui est «irrationnelle».

Cf., ci-dessus, p.18

BIBLIOGRAPHIE:

Oeuvres de Hegel :

- JARCZYK, Gwendoline et Jean-Pierre LABARRIÈRE, trad., *Phénoménologie de l'esprit*, Bibliothèque de philosophie, Gallimard : Paris, 1993.
- KANN, André, trad., *Principes de la philosophie du droit*, Collection Tel, Gallimard : Paris, 1940.
- GANDILLAC, Maurice de, trad., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Collection Classiques de la philosophie, Gallimard : Paris, 1970.
- BOURGEOIS, Bernard, trad., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin : Paris, 1988.
- PAPAIOANNOU, Kostas, trad., *La raison dans l'histoire : Introduction à la philosophie de l'histoire*, Collection 1018, Union générale d'éditions : Paris, 1965.

Ouvrages sur la pensée de Hegel :

- AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press : Cambridge, 1972.
- BEISER, Frederick C., *The Cambridge Companion to Hegel*, The Series of Cambridge Companions, Cambridge University Press : Cambridge, 1993.
- BOURGEOIS, Bernard, et al., *Hegel et la philosophie du Droit*, Presses Universitaires de France : Paris, 1979.
- BOURGEOIS, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin : Paris, 1991.
- BROD, Harry, *Hegel's Philosophy of Politics: Idealism, Identity, and Modernity*, Westview Press : Oxford, 1992.
- DALLMAYR, Fred R., *G.W.F. Hegel: Modernity and Politics*, Modern and Political Thought, Sage Publications : Londres, 1993.
- DENIS, Henri, *Hegel : penseur politique*, L'Age d'Homme : Lausanne, 1989.
- FERRY, Luc, *Political Philosophy, 2: The System of Philosophies of History*, University of Chicago Press: Chicago, 1992.
- FINDLAY, J.N., *Hegel: A re-Examination*, Humanities Press : New York, 1964.
- FLEISCHMANN, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard : Paris, 1992.
- FREDETTE, Gatiën, *La notion de guerre chez Hegel dans ses oeuvres de maturité*, mémoire de maîtrise, Université de Montréal : Montréal, 1968.

- GRÉGOIRE, Franz, *Études hégéliennes : les points capitaux du système*, Publications universitaires de Louvain : Louvain, 1958.
- HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Collection Philosophie de l'esprit, Éditions Montaigne : Paris, 1946.
- INWOOD, Michael, *A Hegel Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell : Oxford, 1992.
- KAUFMANN, Walter, *Hegel: A Reinterpretation*, Anchor Books : New York, 1965.
- KAUFMANN, Walter, *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press : New York, 1970.
- KELLY, George Armstrong, *Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought*, Princeton University Press : Princeton, 1978.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard : Paris, 1947.
- LABARRIERE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Collection Analyse et Raisons, Aubier : Paris, 1985.
- LOSURDO, Domenico, *Hegel et la catastrophe allemande*, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Albin Michel : Paris, 1994.
- PEPERZAK, Adriann Th., *Philosophy and Politics: A commentary on the preface to Hegel's Philosophy of Right*, Archives internationales d'histoire des idées, Martinus Nijhoff Publishers : Dordrecht, 1987.
- PHILONENKO, Alexis, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin : Paris, 1993.
- ROSENFELD, Denis, *Politique et liberté : structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Collection philosophie de l'esprit, Aubier : Paris, 1984.
- ROSENZWEIG, Franz, *Hegel et l'État*, Collection philosophie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France : Paris, 1991.
- SOLOMON, Robert C., *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press : Oxford, 1983.
- STEPELEVICH, Lawrence S., ed., *Selected Essays on G.W.F. Hegel*, Humanities Press : New Jersey, 1993.
- STEWART, Jon, ed., *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy, Northwestern University Press : Illinois, 1996.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press : Cambridge, 1975.
- TROTT zu SOLZ, Adam Von, *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht*, Vandenhoeck & Ruprecht : Gottingen, 1967.
- VERENE, Donald Philip, ed., *Hegel's Social and Political Thought : The Philosophy of Objective Spirit*, Humanities Press : New Jersey, 1980.

WESTPHAL, Merold, *Hegel, Freedom and Modernity*, SUNY studies in Hegelian Studies, State University of New York Press : Albany, 1992.

Articles sur la pensée de Hegel :

GIVSAN, Hassan, *Ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee?* in : WALTHER, Manfred et Karl HAHN, *Selbstbehauptung und Anerkennung: Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*, Academia Verlag, Sankt Augustin : Berlin, 1990.

ILTING, K.-H., *Hegel's Concept of the State and Marx's Early Critique* in : PELCZYNSKI, Z.A., ed., *The State and Civil Society*, Cambridge University Press : Cambridge, 1984.

SONNENSCHMIDT, Reinhard, *Souveränität und Naturzustand* in : *Hegel Jahrbuch*, 1993-1994, p.341-345

ROTH, Klaus, *Selbstbehauptung und Anerkennung bei G.W.F. Hegel* in : WALTHER, M et K. HAHN, *Selbstbehauptung und Anerkennung: Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*.

Sur la guerre chez Hegel :

AVINERI, Shlomo, *The Problem of War in Hegel's Thought* in : Stewart, Jon, ed., *The Hegel Myths and Legends*.

AVINERI, Shlomo, *War* in : Avineri S., *Hegel's Theory of the Modern State*.

DOHRMANN, Ralf et Christopher STEIN, *Der Begriff des Krieges bei Hegel und Clausewitz* in : *Hegel-Jahrbuch*, 1984-1985.

HARRIS, Errol E., *Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and War* in : Stepelevich, L., *Selected Essays on G.W.F.Hegel*.

JAKUBOWSKI, Marek N., *Hegel's Auffassung des Krieges als Rationalisierungsmittel* in : *Hegel-Jahrbuch*, 1995.

ROSENFELD, Denis L., *La dialectique de la guerre et de la reconnaissance* in : Rosenfield, Denis L., *Politique et liberté : Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*.

SÜNKEL, Wolfgang, *Hegel und der Krieg* in : *Hegel-Jahrbuch*, 1988.

VERENE, Donald Phillip, *Hegel's Account of War* in : Stewart, Jon, ed., *The Hegel Myths and Legends*.

WALT, Steven, *Hegel on War: Another Look* in : Stewart, Jon, ed., *The Hegel Myths and Legends*.

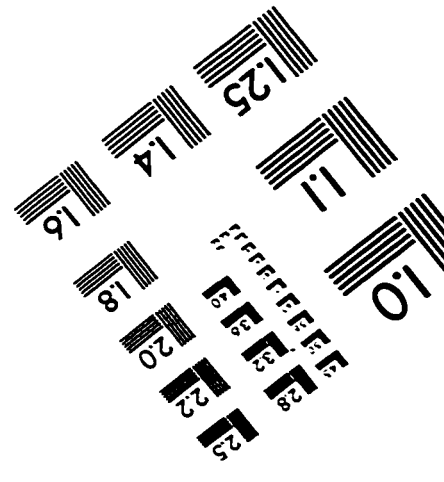
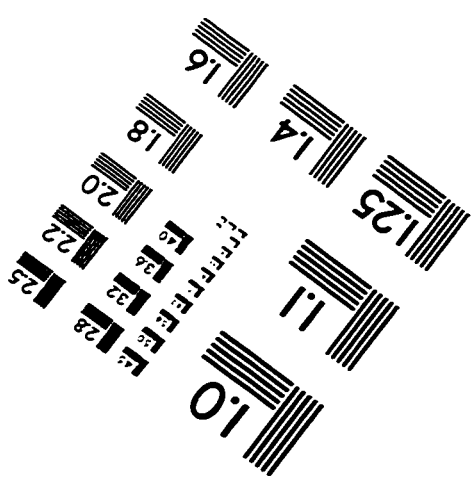
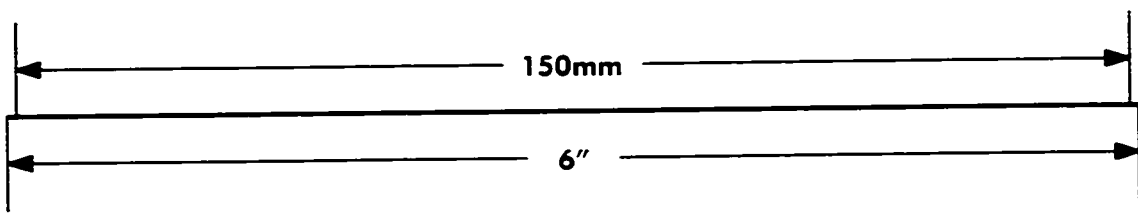
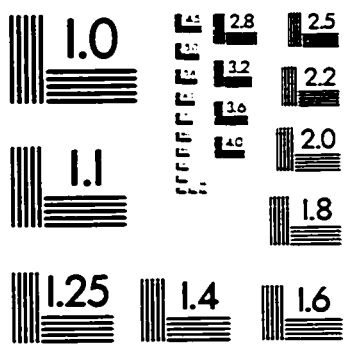
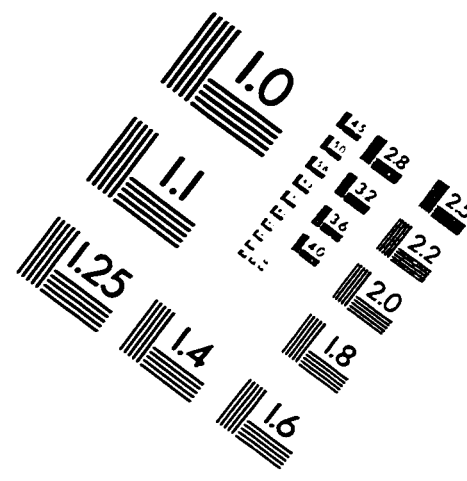
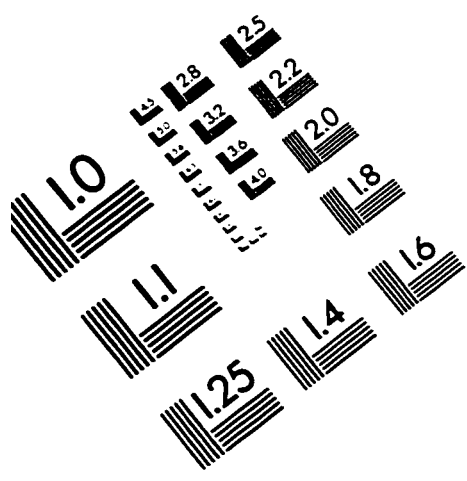
Oeuvre de Karl Von Clausewitz :

CLAUSEWITZ, Karl von, *On War*, Penguin Classics, Penguin Books : New York, 1985.

Oeuvre d'Aristote :

ARISTOTE. (traducteur T.A. Sinclair), *The Politics*, Penguin Books : New York, 1977.

TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved