

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.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**L'identité de l'idée de l'État et de la souveraineté chez Hegel :
une critique des libertés libérale et kantienne.**

**Par Jim Masieta FALANGA
Numéro d'Étudiant : 1585341**

**Thèse déposée à
la Faculté des Études Supérieures et Postdoctorales
en vue de l'obtention de la Maîtrise es art en Science politique**

Directeur : Douglas MOGGACH

**Université d'Ottawa
Le 5 Novembre 2002**

© Jim Masieta Falanga, Ottawa, Canada, 2002



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**385 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**385, 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.

0-612-76577-6

Canada

II

**Nous remercions très sincèrement notre Directeur de thèse,
le Professeur Douglas MOGGACH, pour sa sage direction.**

Nos pensées vont également

**- à nos parents, Caroline D. Kembo et Marcel M. Falanga,
pour vos prières et vos encouragements,**

**- à nos enfants, Jennifer Y. Falanga et Jessee K. Falanga,
dans l'espoir que vous ferez plus.**

Résumé de la thèse

Cette thèse analyse la critique que Hegel adresse, à travers sa théorie de l'État et de la souveraineté, aux libertés libérale et kantienne. En effet, de manière générale, les libéraux lient la liberté véritable à la réalisation de l'intérêt économique privé. Pour eux, les individus sont des atomes indépendants dotés de raison instrumentale. Ils ont pour finalité la satisfaction de l'intérêt économique privé. Partant de cette compréhension, les libéraux proclament le contrat la seule base du lien social. Aux libéraux, Kant rétorque que la liberté véritable est l'autonomie. Pour lui, il s'agit d'une liberté morale supérieure qui consiste dans la détermination des individus par la morale seule. Kant comprend les individus comme des êtres qui, par nature, sont moraux et ont pour finalité la réalisation de la liberté morale. Mais, puisque les sujets moraux sont un mélange de raison et des volontés arbitraires, la liberté juridique devient la seule forme à laquelle ils peuvent véritablement accéder. Pour Kant ainsi, le contrat devient comme chez les libéraux, la seule base sur laquelle peut reposer l'État. Bien qu'il accepte le rejet par Kant de la liberté économique libérale et l'identification par celui-ci de l'autonomie comme une sphère de liberté supérieure, Hegel est cependant critique de Kant. Pour Hegel, telle qu'envisagée par Kant, l'autonomie est incapable de réaliser la liberté véritable. Elle est comme un devoir moral, seulement subjective. Pour Hegel, la liberté véritable n'est ni économique comme l'affirment les libéraux, ni juridique comme le prétend Kant, mais plutôt politique. Hegel entend par là une forme qui est à la fois libération des individus et production par ces mêmes individus des structures et des institutions devant les encadrer dans leur libération. Hegel pense en effet que les individus sont des êtres sociaux. Ils ont pour devoir de devenir membres effectifs de l'État pour accéder à la liberté véritable.

IV

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION

1. Problématique	p. 1
2. Hypothèses.....	p. 14
3. Division de la thèse.....	p. 15
4. Méthodologie.....	p. 16

I. Premier chapitre : La notion de l'Esprit chez Hegel.....p. 18

1. L'Esprit est absolu.....	p. 18
2. La création de l'Esprit.....	p. 20
3. L'Esprit subjectif.....	p. 28
4. L'Esprit objectif.....	p. 29
5. L'Esprit absolu.....	p. 30

II. Deuxième chapitre : La genèse de la souveraineté chez Hegel.....p.33

1. L'universalité de l'Idée.....	p. 34
2. La particularité de l'Idée.....	p. 35
3. La singularité de l'Idée.....	p. 38
3. 1. La famille	p. 40
3. 2. La société civile	p. 41
3. 3. L'État.....	p. 42

III. Troisième chapitre : L'idée de souveraineté chez HEGEL.....p. 44

1. La souveraineté interne	p. 48
2. La souveraineté externe.....	p. 52
2. 1. L'universalité abstraite de l'État.....	p. 53
2. 2. La particularité de l'État.....	p. 55

IV. Quatrième chapitre : Critique hégélienne de la liberté libérale.....p. 59

1. Critique hégélienne de la liberté libérale proprement dite.....p. 58

1. Critique de la liberté économique.....p. 59

2. Critique de la vision unilatérale de la liberté libérale.....p. 62

2. Critique du contrat comme fondement de l'État.....p. 65

1. Le contrat est abstraitp. 66

2. Le contrat est contingent.....p. 67

3. Le contrat est atomisme et mécanisme purs.....p. 69

V. Cinquième chapitre : critique de la liberté kantienne.....p. 73

1. Critique de l'autonomie kantienne.....p. 73

2. Critique de la liberté juridique kantienne.....p. 79

IV. Sixième chapitre : Rapports entre société civile et État chez Hegelp. 83

CONCLUSIONp. 98

BIBLIOGRAPHIE.....p. 109

INTRODUCTION

1. Problématique

La recherche de la forme de liberté qui exprimerait le mieux l'existence humaine véritable a fait l'objet depuis bien des années, des préoccupations de nombreux penseurs. Hegel qui figure au nombre de ces penseurs soutient que cette liberté est l'autonomie. Par autonomie, il entend une liberté commune qui se constitue comme la cohésion parfaite de deux composantes essentielles, la communauté entendue comme un universel concret et l'individu pris dans sa particularité de sujet individuel. Or, ce faisant, Hegel se veut particulièrement critique d'une part, de la liberté libérale et d'autre part, de la liberté kantienne. Les libéraux¹ professent que la liberté véritable est économique. Partant de cette compréhension, ils séparent l'individu de l'État et présentent celui-ci comme une instance qui relève de la sphère du droit abstrait. Au contraire des libéraux et comme Hegel, Kant distingue une liberté supérieure. Il la nomme liberté rationnelle ou autonomie. Tout en la reconnaissant comme la liberté véritable, Kant croit cependant que cette dernière demeure seulement un idéal. Pour lui, la liberté juridique est la seule liberté à laquelle les individus peuvent véritablement accéder. Mais tout comme les libéraux, il conçoit la liberté du point de vue individuel et ce faisant, sépare l'individu de son cadre social et donne à l'État une origine se situant dans la sphère du droit abstrait. La présente thèse cherche à saisir la critique que Hegel adresse aux libertés libérale et kantienne.

Les faits se présentent en fait de la manière suivante. Bien qu'ils se subdivisent de nos

¹Hegel parle plutôt des *modernes, théoriciens et théories du contrat social*. Bien que le terme *libéral* soit récent, dans cette thèse cependant, ce terme est employé pour désigner ces penseurs que l'on identifie généralement comme les théoriciens du contrat social, c'est-à-dire ceux-ci qui faisant l'équation de la liberté et de l'intérêt économique, soutiennent que le contrat est la seule base de l'État. Bien que Kant présente également le contrat comme seule la base de l'État, cette thèse a choisi de ne pas l'inclure dans ce groupe pour la seule raison que, comme nous le verrons tout au long de cette thèse, Kant refuse de lier la liberté à la satisfaction économique.

jours en des tendances diverses, les libéraux ont cependant pour distinction fondamentale leur proclamation du droit de tout individu à la liberté. Pour eux, le droit à la liberté est l'expression première et essentielle du droit à l'existence, au progrès et à l'autonomie des individus. Mais comme ils pensent que l'existence, le progrès et l'autonomie individuels sont, d'une part, une affaire personnelle de tout individu lui-même et, d'autre part, réductibles surtout à la satisfaction économique, les libéraux affirment que tout individu est par nature un atome indépendant doué de raison instrumentale en ce sens que seule cette dernière lui permet d'acquérir les moyens de son existence. Étant convaincus en effet que la conservation, le progrès et l'affirmation individuels résultent de la satisfaction économique, les libéraux lient la liberté véritable à la réalisation des fins économiques privées des individus. Pour les libéraux donc, c'est la liberté économique qui constitue la liberté véritable.

Mais concevant que la satisfaction économique implique au départ l'appropriation privée, les libéraux identifient la liberté économique à la propriété privée. En effet, "si pour les libéraux la recherche de la conservation et du bonheur passe par l'utilisation et la jouissance des biens, leur appropriation est alors pour eux la condition première de satisfaction, d'être et de bien-être"². Autrement dit, pour les libéraux, puisqu'elle implique la domination personnelle du sujet sur l'objet possédé, la propriété privée procure le bonheur, assure la conservation et permet l'affirmation de soi de l'individu.

Les libéraux considèrent en effet que la propriété privée libère l'individu des caprices de la nature et de la dépendance des autres. Elle le met à l'abri des dangers, pouvant venir d'autres individus, mais également de la nature. Mais cet abri demeure fragile en ce sens que ce faisant, elle l'expose également à d'autres dangers. Elle donne à tout individu un pouvoir sur les hommes et sur la nature. Elle rend tout individu capable de dompter les autres hommes pour les mettre au service de ses besoins, de se servir d'eux comme moyens pour

²VACHET, A., *L'idéologie libérale, l'individu et sa propriété*, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 227.

satisfaire ses besoins égoïstes. Elle permet à l'individu de dompter et de transformer la nature pour la faire correspondre à ses besoins. Pour les libéraux donc, la liberté économique ne consiste pas seulement dans le travail immédiat, mais aussi et surtout dans l'individuation du rapport besoin-objet-de-satisfaction et la particularisation exclusive de ce rapport³, c'est-à-dire dans l'identification de soi de l'individu à sa propriété qui est au même moment l'élimination de tout droit de tout autre sur cette propriété car l'autre est vu avant tout comme un obstacle à son bonheur⁴.

Macpherson est l'un des penseurs qui ont clairement explicité l'identification de la liberté à la propriété privée chez les *Libéraux*. Dans son *Individualisme possessif*, il écrit que les libéraux placent la liberté dans l'accumulation des biens et du capital et que pour eux tout individu possède par nature la propriété exclusive de sa propre personne et de ses talents. Pour lui, les libéraux présentent les rapports entre les individus comme des rapports qui sont nécessairement contractuels car, visant essentiellement l'échange des propriétés⁵. Comme l'écrit Hobbes, dans ces contextes où l'autre est pour moi soit un obstacle, soit un moyen, la communauté se dissout en transactions volontaires et ponctuelles entre individus atomistes. En tant qu'État, elle a pour raison d'être d'assurer la durée du système d'échanges en imposant les règles⁶.

Puisque la propriété n'est pas quelque chose que l'on acquiert une fois pour toutes, mais qui exige un constant renouvellement; avec la multiplication des besoins, la propriété privée libérale acquiert alors une dimension nouvelle : elle s'étend des biens de consommation immédiat à l'accumulation et la thésaurisation de tout ce qui est jugé

³VACHET, A., *L'idéologie libérale, l'individu et sa propriété*, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 227.

⁴Idem, p. 226.

⁵MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive individualism, Hobbes to Locke*. Oxford, The Clarendon Press, 1966.

⁶HOBBS, Th., *Le Léviathan*, New York, Washington Square Press, 1964.

nécessaire ou en mesure de contribuer à la réalisation de la liberté économique. Locke explique en effet que la propriété est la propension naturelle de tout individu à trouver son bonheur dans l'accumulation des biens qu'il possède. Puisque la satisfaction économique est l'expression première et essentielle de la liberté individuelle alors que celle-ci se réalise dans la propriété privée, la liberté d'accumulation et d'appropriation tend à être illimitée⁷ dans l'état de nature.

Quesnay s'était déjà fait l'écho de cette interprétation libérale de la liberté lorsqu'il écrivait que l'ordre économique est un ordre naturel dont la condition fondamentale est la propriété privée qui a pour corollaire la liberté ou absence des limites et de toutes interventions directes ou indirecte de l'État⁸. Mais c'est Adam Smith qui a exprimée cette idée de manière vraiment concrète. Dans sa recherche des causes de l'enrichissement des États et partant de celui des peuples en effet, Adam Smith est arrivé au constat que, quoique l'enrichissement des États et des individus soit le produit direct du travail de ces derniers, il n'en demeure pas moins qu'il découle également de l'échange. Les hommes ne produisent pas toujours pour leur consommation immédiate, mais aussi pour l'échange. Par conséquent, puisqu'il sert également à la satisfaction des fins personnelles des individus, l'échange n'est rien d'autre qu'un acte utilitaire d'égoïsme avisé, déterminé par un calcul d'intérêt individuel et qui a pour résultante automatique, l'harmonisation sociale. Allant donc au-delà des *Physiocrates* qui conseillaient le libre échange comme un des principaux moyens pour harmoniser les relations inter individuelles et ainsi permettre à tout un chacun de se réaliser pleinement, Smith professe que le libre-échange est le seul moyen efficace de réalisation individuelle et par conséquent, d'harmonisation sociale⁹.

⁷BURDEAU, G., *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979, p. 76.

⁸VACHET, A., *L'Idéologie Libérale. L'Individu et Sa Propriété*, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 226.

⁹BLANCIARD, M., *Les libéralismes d'hier à aujourd'hui*, Lyon, Chronique Sociale, 1987, p. 54.

En agissant ainsi, les libéraux font des individus des atomes indépendants. Pour eux en effet, il s'agit des sujets qui ayant pour préoccupation essentielle la satisfaction de leurs fins privées, sont guidés exclusivement par le principe de l'individualisme propriétaire. Considérant que les individus ne peuvent cependant satisfaire leurs égoïsmes privés sans la présence, voire le concours des autres, mais que chacun a au contraire besoin d'autres individus dont il pourra se servir comme moyens pour réaliser ses fins privées, les libéraux déclarent que le seul moyen par lequel les individus peuvent se mettre ensemble pour réaliser leurs fins privées, sans se faire mutuellement violence, est donc sous forme de marché.

Par le marché, les libéraux entendent une association qui découlant de la raison instrumentale, repose sur un contrat autour d'une autorité souveraine extérieure pour servir de cadre à la réalisation des fins particulières de ceux qui en sont membres et cela, selon le principe de l'individualisme propriétaire. En d'autres mots, alors que les libéraux voient dans la propriété privée le mode par excellence d'organisation et de cohésion sociales, l'État est pour eux une réalité qui a pour seule raison d'être de servir de cadre à la réalisation de l'intérêt privé des individus. Serge Latouche écrit en effet que pour les libéraux, l'échange est sous le mobile de l'intérêt privé, la seule base du lien social¹⁰. Autrement dit, l'État n'a de finalité, pour les libéraux, que la poursuite et la réalisation de l'intérêt individuel. Il a pour seule raison d'être d'empêcher le désordre et l'anarchie qui pourraient nuire à la réalisation de cette fin qui demeure pour les libéraux l'expression première de l'existence humaine véritable. L'État est donc légitime seulement comme garant de l'échange. Il est une réalité tout à fait secondaire et minimale. Pour cette raison, il doit gouverner le moins possible, c'est-à-dire laisser la nature humaine s'accomplir elle-même selon sa raison propre, tout en veillant à ce qu'il n'y ait pas des dérapages¹¹.

¹⁰LATOUCHE, S., "La mondialisation démythifiée", in *Le procès de la mondialisation*, sous la direction de Goldsmith, E. et Jerry Mander, Paris, Fayard, 2001. p. 18.

¹¹Idem, pp. 6-7.

Bien que sa pensée philosophique et politique ne peut être classée de véritablement libérale, Hobbes est cependant l'un de ces penseurs qui ont initié cette idée libérale de l'État¹². Pour lui en effet, tout homme dispose de droits naturels. Ces droits résident dans la volonté d'affirmation et le désir de conservation. Laissés à l'état de nature, ces droits sont toujours menacés par des tendances égales chez tous, d'où l'impossibilité pour tout un chacun d'exercer ses droits. Mais, par un jeu de calcul et d'échange, la raison va conduire les individus à abandonner leurs droits naturels pour se réfugier dans la paix et la sécurité autour d'un souverain absolu. S'érigeant comme une contrainte publique, celui-ci va réguler l'exercice des libertés individuelles, permettant ainsi à tout membre d'exercer pleinement sa liberté particulière¹³.

Comme les libéraux, Kant conçoit la liberté également du point de vue individuel. Mais au contraire de ces derniers, il refuse de lier la liberté à la réalisation de l'intérêt économique privé. Comme pour Hegel, pour lui, la liberté véritable est l'autonomie. Par elle, il entend une liberté morale qu'il identifie comme une sphère supérieure de la liberté qui consiste dans la détermination du sujet, non pas par des motifs extérieurs et contingents comme le comprennent les libéraux, mais plutôt par la morale seule, ou, en d'autres mots, autrement dit par la raison seule d'autant plus que pour lui, c'est cette dernière qui constitue l'essence de la morale. Il s'agit donc pour Kant de l'acceptation par l'individu des maximes à portée universelle qui dépassent l'intérêt particulier.

Mais bien qu'il reconnaisse l'autonomie comme une liberté supérieure, Kant pense cependant que celle-ci ne peut pas être véritablement réalisée par les individus. Car, bien qu'étant des sujets moraux, c'est-à-dire des sujets qui ont pour détermination principale la raison, les individus sont cependant imparfaitement rationnels. Ils sont en réalité un mélange de la raison et de la sensibilité de sorte que leurs actions ne partent pas toujours de la raison,

¹²HOBBS, Th., *Le Léviathan*, New York, Washington Square Press, 1964.

¹³VACHET, André, *L'idéologie libérale, l'individu et sa propriété*, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, pp.153-154.

mais aussi des motifs contingents. Partant alors de cette compréhension, Kant affirme que la seule liberté à laquelle les individus peuvent véritablement accéder sans se faire mutuellement violence est la liberté juridique. Kant entend par là une liberté qui consiste pour les individus à choisir parmi les maximes de la volonté arbitraire celle qui, une fois appliquée, ne peut gêner ou déranger autrui.

En distinguant ainsi l'autonomie de la liberté juridique, Kant distingue en fait la morale du droit. Alors qu'il présente la morale comme ce qui se préoccupe des actions des individus dans leur aspect interne, c'est-à-dire la liberté interne, la volonté rationnelle, et lui donne pour finalité, la réalisation de l'autonomie, Kant conçoit le droit comme étant la liberté se manifestant dans son usage externe ou en d'autres mots, dans les relations inter individuelles. Pour Kant donc, le droit n'est rien d'autre que la liberté externe ou le libre arbitre.

Pour comprendre cette distinction entre le droit et la morale chez Kant, il est important de noter que ce penseur voit que les individus comme des êtres qui sont libres par nature. Laissés dans leurs libertés naturelles, ils se retrouvent les uns en face des autres dans un état de violence généralisée, en ce sens que tout individu a dans ces conditions pour seule préoccupation la recherche de la préservation de soi et de tout ce qu'il se représente comme son droit fondamental. Or, pour Kant, vivant dans ces conditions, les individus ne peuvent pas accéder à la liberté véritable. Par conséquent, pour accéder à la liberté véritable, Kant soutient que les individus doivent sortir de cet état de liberté naturelle et entrer dans l'État civil¹⁴. Par État civil, Kant entend une forme de communauté reposant sur l'idée d'échanges entre ses membres en ce sens que, de manière tout à fait libre et raisonnée, tout individu va céder l'ensemble de ses droits à une autorité supérieure externe. Cette dernière, agissant comme une *contrainte publique légale*¹⁵, va réglementer les relations inter individuelles de

¹⁴KANT, E., *Métaphysique des moeurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion. 1994, p.126.

¹⁵Idem.

sorte que, tout individu qui se soumettra à elle, recevra en retour la protection de sa personne et la garantie de l'exercice de sa liberté sans crainte d'autrui. Ainsi, au lieu de continuer à se faire mutuellement violence, les individus vont au contraire oeuvrer, chacun en ce qui le concerne et de concert, pour permettre à tous d'accéder à la liberté véritable, une liberté qui est alors juridique.

En posant l'État comme une instance relevant du droit abstrait en ce sens que, pour lui, celui-ci est un contrat entre tous autour d'une contrainte publique externe et a pour préoccupation essentielle de régler les relations inter individuelles, Kant conçoit la liberté comme quelque chose d'essentiellement subjectif qui trouve son origine seulement dans la morale intérieure des individus, c'est-à-dire dans la conscience individuelle. Pour lui en effet, ayant pour principale préoccupation les actions internes individuelles, la morale a pour finalité la réalisation de la liberté subjective.

Pour comprendre cette position, il est nécessaire de noter, d'une part, que Kant conçoit les individus comme des êtres moraux, c'est-à-dire des sujets qui se déterminent essentiellement par la morale. Ils ont donc pour détermination la raison. Comme par conséquent la morale n'a de finalité véritable que la réalisation de la liberté subjective, les individus ne peuvent poser que des actes découlant non pas des circonstances extérieures et contingentes, mais plutôt de la morale seule, en ce sens que ces actes ont pour finalité essentielle la recherche des fins et des maximes de valeur universelle et partagée. C'est donc pour cette raison que Kant pense que puisque la décision d'entrer dans un État civil a pour finalité la réalisation de leurs libertés subjectives, cette décision va alors s'imposer aux individus, au contraire de Machiavel et de Fichte qui la conçoivent comme une sorte de contrainte¹⁶, comme un impératif moral, c'est-à-dire comme un devoir d'obéissance à une loi morale que ces individus se seront donnés à eux-mêmes en fonction de ce qu'ils sont véritablement, des sujets moraux et à laquelle ils vont pour cette raison se soumettre et obéir

¹⁶MOGGACH, D., "Fichte's Engagement with Macchiavelli", in *History of Political Thought*. 144, 1993, 573-589.

de manière tout à fait libre et volontaire¹⁷.

Il importe de noter, d'autre part, que Kant pense que la liberté véritable est celle que vise la morale. Cette liberté est selon lui l'autonomie, c'est-à-dire l'affirmation par le sujet de son indépendance vis-à-vis de tous les motifs et de toutes les considérations extérieures, naturels et contingents, tout en demeurant au même moment déterminé par la loi morale, une loi morale s'imposant à lui par la raison¹⁸. Kant pense en effet qu'en tant que sujet moral, être rationnel, tout individu est capable de soumettre à la discipline de la raison ses pulsions sensibles. Mais, tout en identifiant jusqu'à un certain point comme Hegel l'autonomie comme une liberté morale supérieure, Kant croit cependant que cette dernière ne peut pas être réalisée par les sujets moraux. Pour lui, l'autonomie demeure seulement un idéal car, bien qu'ils soient des sujets rationnels, les individus ne le sont en réalité selon Kant qu'imparfaitement. Vivant en effet dans un monde dont ils sont inconditionnellement dépendants, les sujets moraux ne se déterminent pas toujours totalement par la morale, mais également par des désirs extérieurs, lesquels sont essentiellement contingents. Partant alors de cette compréhension, Kant distingue deux sphères dans la morale. D'un côté, il distingue la sphère de la raison pratique empirique et de l'autre, la sphère de la raison pratique pure. Pour lui, parce qu'elle se lie aux désirs extérieurs qui sont contingents, la première vise seulement la satisfaction matérielle ou la réalisation du bonheur. Pour cette raison, Kant affirme que la raison pratique empirique ne peut pas servir à la réalisation de la liberté¹⁹. En portant sur ce qu'il nomme les maximes de la volonté arbitraire, seule la seconde réalise pour lui la liberté juridique. En liant ainsi la liberté à la raison pratique pure, Kant rejette la liberté économique libérale comme conception adéquate de la liberté.

¹⁷TAYLOR, C., *Hegel et la société moderne*. Université Laval, Les Presses de l'Université Laval - CERF, 1998, p. 4.

¹⁸Idem.

¹⁹Idem, pp. 4-6.

Mais en concevant la liberté du point de vue de la morale comme seulement une détermination subjective des maximes de l'action, Kant fait abstraction de la réalisation de ces maximes dans l'ordre objectif. Autrement dit, en identifiant l'autonomie comme une liberté morale supérieure sans pour autant indiquer le cadre de sa réalisation, Kant limite cette dernière seulement sur le plan subjectif. Chez lui, aucun cadre objectif ne correspond en effet aux exigences de la morale. La liberté est, pour lui, un acte qui est seulement intérieur à l'individu. Ce qui revient à dire que, autant Kant voit les individus comme des atomes indépendants se déterminant seulement par la morale, autant pour lui la liberté qui constitue la finalité de la morale est seulement subjective. En agissant ainsi, Kant se différencie de Hegel. Mais en présentant l'État comme une instance du droit abstrait qui a pour fonction essentielle la réalisation de la liberté juridique, Kant rejoint les libéraux et s'éloigne encore plus de Hegel.

Hegel pense que la raison, mieux, la finalité de l'existence humaine véritable est d'accéder à la liberté véritable. Au contraire des libéraux et de Kant, il voit la liberté comme une dynamique et, cette dynamique a pour finalité d'accéder à son existence concrète, de se réaliser dans toute sa vérité. La liberté n'est donc pas, pour Hegel, quelque chose de statique ou de fixe qui s'impose à l'individu une fois pour toutes comme le comprennent les libéraux et Kant, mais plutôt une dynamique. Cette dynamique découle de la raison. Elle commence comme une pensée générale. Pour atteindre sa finalité, cette pensée se soumet d'elle-même à une série d'évolutions dialectiques au cours desquelles, se comportant à la fois comme sujet et objet de ces dernières, elle acquiert progressivement tout ce dont elle a besoin pour apparaître à la fin de celles-ci, dans sa forme supérieure, dans toute sa vérité comme l'identité ou la réunion en une même totalité des libertés subjectives des individus et de la liberté commune ou objective, ou, en d'autres mots, comme la synthèse parfaite et réussie de l'universel et du particulier.

Partant de cette compréhension, Hegel rejette l'idée que soutiennent les libéraux selon laquelle les relations inter individuelles sont entièrement conflictuelles et que pour cette

raison, elles représentent un obstacle à la réalisation de la liberté véritable. Hegel pense au contraire que les individus sont des êtres sociaux et qu'en tant que tels, ils ont pour devoir de devenir membres d'un État : telle est la raison de leur existence, telle est en d'autres mots, leur existence véritable. Car, alors que pour lui la raison de l'existence humaine est d'accéder à la liberté véritable, c'est-à-dire l'harmonie parfaite entre les libertés particulières et la liberté commune, Hegel croit que c'est lorsqu'ils deviennent membres de l'État que les individus accèdent à la liberté véritable car, ce faisant, leurs libertés subjectives se trouvent en accord avec la liberté universelle²⁰.

En agissant ainsi, Hegel distingue deux moments constitutifs dans l'idée de liberté. Pour lui, l'idée de liberté implique d'une part, une forme de libération des individus, et, d'autre part, une forme d'association qui unissant les individus comme une totalité tout en les laissant dans leurs particularités, dans leurs libertés particulières, exprime leur appartenance à cette communauté éthique.

En plaçant ainsi la liberté véritable dans l'harmonie parfaite entre le sujet et l'objet, en ce sens que, sans dépendre de rien, ni ne relever de qui que ce soit, l'individu se retrouve totalement chez soi²¹, dans un monde qu'il a lui-même créé comme produit de sa propre liberté pour être le miroir de cette liberté, Hegel proclame, d'une part, que la liberté n'a d'existence véritable que lorsque les individus s'insèrent dans des structures et des institutions voulues. Ces institutions qu'ils ont eux-mêmes produites pour encadrer leurs rapports réciproques, sont la famille ou leur moment primaire, la société civile ou leur moment intermédiaire et l'État qui en représente le sommet. Pour Hegel donc, la liberté est concrète lorsqu'elle est élargie de manière à englober les structures d'interactions réciproques des individus, dans la mesure où ces dernières sont la manifestation de la reconnaissance réciproque d'une part, entre les individus et d'autre part, entre ceux-ci et leur

²⁰HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, p. 28.

²¹GRÉGOIRE. F., *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts. 1958, p. 222.

communauté. Comme on peut donc le voir, avec Hegel, l'autre n'est pas seulement une limite, mais surtout un élargissement de ma liberté, et dans ces conditions, la communauté est l'expression des libertés individuelles.

Par conséquent, au contraire de Kant et des libéraux qui le conçoivent comme un système de limitation réciproque, mais aussi de Hobbes²² et de Machiavel²³ qui le présentent comme un système de contrainte, l'État est, pour Hegel, une réalité qui est compatible avec l'émancipation individuelle. En effet, en laissant la particularité se déployer jusqu'à sa plénitude tout en faisant en sorte que ce déploiement serve également la communauté dans son ensemble, l'État est donc chez Hegel, l'harmonie parfaitement réalisée, la synthèse des libertés subjectives des membres et de la liberté commune, et telle est au même moment pour Hegel, la réalisation de la liberté concrète.

D'autre part, Hegel proclame, ce faisant, que la liberté concrète est constituée de deux composantes essentielles. Il y a, d'une part, une composante théorique, c'est-à-dire la liberté véritable dans son existence en tant qu'idée. Il y a d'autre part une composante pratique, c'est-à-dire la condition d'actualisation de cette idée, à savoir l'État.

Par conséquent, parce qu'il est la réalisation concrète de l'idée de liberté, Hegel affirme que l'État est souverain. Hegel entend par là le fait que l'État est la réalisation de la raison dans sa forme supérieure. On dira en d'autres mots que, pour Hegel, la liberté concrète étant la synthèse des libertés particulières des membres et de la liberté commune, c'est l'État qui est cette réalisation. Autrement dit, parce qu'il réalise la raison de l'existence des individus, une raison qui se réalise ainsi dans toute sa plénitude, l'État est donc, pour Hegel, souverain. La souveraineté est ainsi, pour Hegel, l'expression, la désignation de l'État en tant que celui-ci est le seul lieu où l'existence humaine trouve sa raison véritable dans la mesure où en y accédant à la liberté véritable, l'individu accède à la raison de son existence.

²²HOBBS, Th., *Le Léviathan*, New York, Washington Square Press, 1964.

²³MACHIAVEL, N., *Le Prince*, Bruxelles, Éditions Terres Latines, 1964.

Mais tout en reconnaissant que l'État est la réalisation effective de la liberté véritable, Hegel croit cependant que, pour que cette réalisation devienne effective, il importe que l'État entre en contacts divers avec autrui. Car, alors que par ces contacts ils se reconnaissent réciproquement comme des sujets souverains, libres et autonomes, c'est donc cette reconnaissance qui donne à tout État qui agit de même à l'égard de tout autre, la légitimation de son existence externe comme un sujet souverain. On dira, en d'autres mots, qu'ils accèdent ainsi à leur existence concrète.

Partant de cette compréhension, Hegel détermine le sens de la souveraineté dans un mouvement double. Vers l'intérieur, il entend le fait que, au contraire de Kant qui le présente comme un contrat, un cadre institutionnel et à la différence des libéraux qui le conçoivent comme une association d'égoïstes, l'État est une communauté concrète. Pour Hegel, la souveraineté implique sur le plan interne l'idée que l'État est la réalisation d'une liberté politique et de l'intérêt général, qu'il est responsable de structures et de formes de gouvernance de l'économie vers des buts communs, sans être subordonnés à la logique du marché. Tel est le sens de la distinction que Hegel voit entre l'État et la société civile. Vers l'extérieur, Hegel entend par la souveraineté l'indépendance de l'État face à autrui. Hegel estime en effet que, par essence, tout État est face à autrui, un individu, un particulier qui est parfaitement autonome et libre²⁴. Tout État constitue en effet, pour Hegel, une totalité, une puissance qui ne connaît, ni ne reconnaît aucun autre État, aucune organisation qui puissent lui être supérieurs et auxquels il doive se soumettre et obéir, mais qu'il est entièrement et totalement libre, c'est-à-dire indépendant et seul maître de soi.

Ces deux dimensions interne et externe de la souveraineté ont chez Hegel ceci en commun qu'elles visent toutes les deux à encadrer le marché pour le diriger vers des fins communes et ainsi, limiter les dégâts et les contradictions. Mais on notera que cette identité de l'idée de l'État et de la souveraineté chez Hegel n'est pas liée à une position réaliste ou

²⁴HEGEL, G. F., *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 322, p.323.

positiviste, mais qu'il s'agit plutôt d'une théorie normative et ontologique²⁵ sur les conditions de réalisation et d'actualisation de la liberté, entendue comme une forme d'existence qui exprimerait le mieux la véritable raison humaine.

Or en affirmant que la liberté politique est la liberté rationnelle et supérieure et que la souveraineté est son expression, Hegel se veut critique particulièrement des libéraux et de Kant. Pour Hegel en effet, la compréhension par ces derniers de l'idée de liberté et de son rapport avec l'État, est simplement défectueuse. Alors que chez les libéraux, ce défaut tient au fait que ceux-ci à cause de leur conception de base de la liberté, confondent l'État avec le marché; pour Kant, ce défaut tient au fait que, bien que reconnaissant l'autonomie comme une liberté rationnelle et supérieure, celui-ci s'avère cependant incapable de spécifier les conditions concrètes dans lesquelles cette autonomie est réalisable. Hegel croit que c'est plutôt dans ces contextes théoriques principalement que se situe l'idée de souveraineté, à savoir que l'État est, au même titre que l'est la libération des individus, également l'expression de la liberté individuelle. En tant qu'objet rationnel que les individus ont choisi et qu'ils ont eux-mêmes créé, après y avoir sérieusement réfléchi, pour être le reflet de leurs propres libertés, l'État est en effet une composante importante de la liberté. Par conséquent, c'est parce qu'elle se constitue comme la synthèse en une même totalité des libertés particulières et de la liberté commune, que la liberté véritable est donc l'autonomie, c'est-à-dire une liberté rationnelle qui est supérieure à la liberté économique des libéraux et à la liberté juridique de Kant parce que, au contraire de ces dernières, elle transforme les individus en freinant leurs égoïsmes personnels pour les mettre au service d'un bien commun qui les vise à la fois comme communauté et comme particularités.

Partant de cet état de choses, nous posons alors la question suivante : en quoi l'idée hégélienne de souveraineté est-elle critique d'une part, du particularisme et de l'atomisme libéral et, d'autre part, de l'autonomie kantienne ?

²⁵Il s'agit en fait d'une idée ontologique qui comporte la normativité.

2. Hypothèses

Répondre à cette question revient pour cette thèse à dire que :

1. l'idée de souveraineté chez Hegel est une idée normative et ontologique. Cette idée est liée non pas à l'affirmation autoritaire par Hegel du pouvoir politique, mais à la réalisation de la liberté concrète, une liberté politique qui, exprimant la véritable raison de l'existence humaine, transforme les individus pour les mettre au service d'un bien commun qui les concerne tous.

2. Cette idée conçoit l'État comme un cadre institutionnel. Elle a deux volets, un volet interne et un autre externe.
 2. a. Le volet interne se rapporte à la souveraineté intérieure de l'État. Sur ce plan, la souveraineté permet de voir les rapports entre l'État et la société civile, deux formes distinctes de réalisation de la liberté moderne.
 2. b. Sur le plan externe, elle maintient les conditions dans lesquelles l'intérêt général d'un peuple peut s'affirmer face à autrui. Cette thèse se concentre surtout sur l'élément que nous désignons primaire, à savoir la souveraineté vers l'intérieur, tout en notant ce deuxième aspect.

3. En affirmant que l'autonomie est la liberté supérieure, cette idée se veut critique de la liberté libérale et de la liberté kantienne.
 3. a. Elle critique les libéraux de lier la liberté à la réalisation des fins économiques des individus et de séparer, ce faisant, l'individu de son cadre social.
 3. b. Elle critique Kant de concevoir la liberté comme un choix subjectif des maximes et l'autonomie de manière abstraite et restreinte sans spécifier les conditions de sa réalisation.

Telles sont donc les hypothèses autour desquelles va tourner cette thèse.

3. Division de la thèse

Pour vérifier ces hypothèses, cette thèse se propose de faire une relecture des syllogismes hégéliens de la genèse de l'État. Mais puisque Hegel fonde sa compréhension de la liberté sur celle de l'Esprit, cette thèse va dans un premier temps essayer de comprendre la notion de l'Esprit chez Hegel pour démontrer le caractère normatif et ontologique de l'idée de souveraineté chez ce penseur.

Pour cette raison, cette thèse va se subdiviser en dehors de cette introduction, en six chapitres. Le premier chapitre va essayer de comprendre la notion de l'Esprit chez Hegel. Le deuxième chapitre va chercher à saisir l'idée de souveraineté et celle de la liberté chez ce penseur. Le troisième chapitre va tenter de comprendre l'idée de souveraineté chez Hegel dans ses volets interne et externe. Le quatrième chapitre va essayer de voir en quoi cette idée est critique du particularisme et de l'atomisme libéral. Le cinquième chapitre va chercher à voir la critique que cette idée adresse à l'autonomie et au libre arbitre kantien. Le sixième chapitre va essayer de comprendre les fondements de cette double critique chez Hegel en examinant les rapports que ce penseur dégage entre la société civile et l'État. Pour cette thèse en effet, c'est la compréhension de ces rapports qui fonde le rejet hégélien des libertés libérale et kantienne. Enfin pour terminer, une conclusion viendra montrer comment ces hypothèses ont été démontrées, et, partant, essayer de voir la possibilité d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche sur cette question.

4. Méthodologie

Pour vérifier notre hypothèse, cette étude va recourir aux techniques documentaires et la méthode analytique. Alors que les premières vont servir à la récolte des données, la seconde va être utilisée pour analyser ces données.

Concernant les sources, la présente étude va essayer de se limiter essentiellement mais pas exclusivement, aux *Principes de la Philosophie du droit* de Hegel. Quoique l'authenticité de ce livre comme expression définitive de la pensée politique de Hegel soit remise en

I. Premier Chapitre : LA NOTION DE L'ESPRIT CHEZ HEGEL

Nous pensons dans cette thèse que pour bien comprendre l'idée de l'État et de la souveraineté chez Hegel, il est nécessaire de voir au préalable comment ce penseur situe cette idée dans le cadre de ses réflexions sur l'Esprit, comme réalisation effective de la liberté. Hegel croit en effet que le sens même de toute l'histoire humaine est orienté du dedans par l'Esprit du monde, c'est-à-dire par le caractère rationnel immanent aux choses, et que ce sens est depuis les origines de l'histoire humaine, celui d'une immense ascension de l'Esprit vers sa vérité, à savoir la liberté véritable, réelle et concrète²⁸.

Le premier chapitre de cette thèse va pour cette raison essayer de saisir cette notion chez Hegel. Ainsi, qu'est-ce que l'Esprit pour Hegel?

Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* Hegel répond à cette question de la manière suivante : "l'absolu est l'Esprit et telle est la plus haute définition de l'Esprit"²⁹. Mais, plutôt que de clarifier cette notion, cette définition semble au contraire poser un autre problème : qu'est-ce que l'absolu pour Hegel?

1. L'esprit est absolu

Hegel entend par absolu une forme de connaissance. Cette forme a, pour lui, la particularité de porter, aussi bien dans son être-en soi que dans son être pour-soi, sur la totale vérité de la réalité qu'elle exprime ou dont elle est l'expression³⁰.

Une des démarches pour bien comprendre cette représentation hégélienne de l'absolu implique de la saisir de la manière suivante. D'abord, toute forme de connaissance n'est pas

²⁸GREGOIRE, F., *Études hégéliennes, les points capitaux du système*, Paris, Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1958, pp. 221-222.

²⁹HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, p. 7.

³⁰Idem.

un absolu. Il y a en effet des connaissances qui sont seulement partielles alors que l'absolu implique, pour Hegel, une forme de connaissance qui est l'expression de la totale réalité sur laquelle elle porte. Ensuite, l'absolu ne désigne pas toute la réalité ou, en d'autres mots, tout ce qui existe, mais seulement une réalité, celle donc sur laquelle elle porte en ce sens qu'il en est la manifestation la plus totale. On dira en d'autres mots qu'il en est le reflet dans toute sa vérité. Enfin, l'absolu apparaît chez Hegel comme une finalité, c'est-à-dire comme un résultat logique. Il s'agit en fait du moment final d'un déploiement, d'un développement, à la fois logique et objectif, d'une forme de connaissance particulière qui parvenue à ce niveau, devient la réunion en une même totalité de toutes les formes qui l'ont précédées dans ce déploiement.

Il se dégage de ce qui suit que, pour Hegel, l'absolu ne se réalise pas tout d'un coup. Il se réalise au contraire de manière progressive et cela, par des évolutions dialectiques au cours desquelles, passant par des transformations diverses, une connaissance particulière acquiert progressivement les différents éléments dont elle a besoin pour se poser à la fin de ces dialectiques, à la fin de ce processus donc, comme un absolu.

Il importe de noter ici que cette réalisation de l'absolu se prête à diverses lectures. Il y a, d'une part, des lectures théologiques pour lesquelles l'absolu est un Esprit cosmique ou divin qui est porteur du processus historique. Il y a, d'autre part, des lectures qui présentent cette évolution comme un processus immanent et intersubjectif³¹. Charles Taylor et Hegel s'inscrivent dans cette dernière perspective.

Pour Hegel ainsi, l'Esprit est au départ une forme de connaissance. À la suite de plusieurs évolutions dialectiques, cette connaissance s'est transformée peu à peu pour devenir un absolu. Bernard Bourgeois écrit en effet que Hegel comprend l'Esprit comme l'absolu parce que pour lui, le processus par lequel se constitue l'absolu est celui-là même par lequel

³¹PIPPIN, R., *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

se réalise l'Esprit³².

Si ces explications semblent clarifier un peu plus la notion d'Esprit chez Hegel, il reste cependant que bien comprendre cette notion chez ce penseur implique également la nécessité de voir comment Hegel comprend le processus de constitution de l'Esprit ou, en d'autres mots, le mouvement de création de l'absolu.

2. La création de l'Esprit

Hegel conçoit la création de l'Esprit comme un mouvement. Ce mouvement qui consiste en fait une série d'évolutions dialectiques, se distingue selon lui par quelques particularités.

D'abord, ce mouvement ne découle pas d'une origine extérieure, mais est plutôt impulsé par l'Esprit lui-même. Hegel explique cette impulsion de soi de l'Esprit par le fait que pour lui, l'Esprit est au départ la raison et, en tant que telle, elle porte en elle la capacité d'évoluer, de se créer soi-même pour se réaliser et apparaître dans toute sa vérité, car telle est sa nature, à savoir se révéler dans toute sa vérité. C'est pour cette raison que Hegel dit que l'Esprit est par nature une activité pure³³, c'est-à-dire qu'il est pour lui quelque chose qui ne connaît pas de repos, mais qui est toujours en activité, en mouvement.

Il importe de noter ici que cette idée de l'activité de l'Esprit chez Hegel correspond à la conception aristotélicienne de l'*energeia*. Mais à la différence d'Aristote, cette activité n'est pas chez Hegel celle d'un ordre téléologique inscrit dans la nature, mais plutôt celle de la liberté créatrice³⁴. On dira en d'autres mots que, pour Hegel qui la désigne sous le terme *Wirklichkeit*, il s'agit de la capacité de la raison d'exercer une causalité sur le monde objectif.

³²HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'Esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 39-40.

³³Idem.

³⁴MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 5.

Par conséquent, puisque l'Esprit est pour Hegel une activité, il résulte que le mouvement de création de soi de l'Esprit est en effet un mouvement qui s'annonce lui-même chaque fois que l'Esprit achève de se réaliser dans une nouvelle forme. Autrement dit, pour Hegel, l'Esprit est quelque chose qui se crée soi-même à partir de ses propres prémisses. Ces prémisses sont alors les différents moments par lesquels l'Esprit s'est manifesté dans son évolution, dans son déploiement vers sa réalisation effective. Ainsi, ce mouvement consiste en une élévation de soi de l'Esprit à un niveau supérieur, à un niveau où il apparaît plus riche et plus complexe que ce qu'il avait été. C'est pour cette raison que Hegel affirme que l'engendrement de soi de l'Esprit ne consiste pas dans le passage d'un objet à un autre qui lui est entièrement différent, mais plutôt dans la venue à soi-même de l'Esprit dans une forme nouvelle, où il devient plus riche³⁵ que ce qu'il avait été. Pour Hegel donc, l'Esprit est ce qui par essence parvient à son existence véritable, à son être, par un processus continu de perte de soi et de retour à soi³⁶. Cet être de l'Esprit signifie que parvenu à son stade final et ainsi, devenu identique avec son actualisation, l'existence de l'Esprit n'est plus la manifestation de quelque chose d'autre, mais de la sienne propre³⁷ dans sa forme concrète.

Il importe de noter ici que Hegel oppose abstrait à concret. Alors que par abstrait, il désigne tout objet dont chacun des moments est pris de manière isolée ou dans leurs particularités; par concret, il entend tout objet riche en propriétés ou en déterminations internes. On dira également que concret désigne, pour Hegel, tout objet complexe en ce sens que les moments qui le constituent sont liés ensemble en une seule et même unité, de telle sorte que ces moments s'y trouvent intégrés de manière parfaite et harmonieuse.

³⁵HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'Esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, p. 48.

³⁶TAYLOR, C., *Hegel et la société moderne*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, CERF, 1998, p. 43.

³⁷OTT, A., *Hegel et la philosophie allemande*, Germany, Scientia Verlag Aalen, 1984, p. 234.

L'Esprit devient pour Hegel l'absolu lorsqu'il apparaît comme une réalité concrète, c'est-à-dire comme la réunion, la synthèse en une même totalité de ses différentes prémisses. Cette réalisation a lieu à travers des formes sociales théorisées dans l'Esprit objectif et reconnues explicitement par l'Esprit absolu. Hegel nomme ces formes absolues, objectives et subjectives.

Elles sont absolues (art, religion, philosophie) lorsque l'Esprit réfléchit explicitement sur son propre développement, élevant ce développement à une connaissance théorique. Elles sont objectives lorsque cette connaissance existe sous formes d'interventions sociales et institutionnelles, qui rendent la liberté réelle. Elles sont enfin subjectives lorsqu'elles désignent seulement les formes de l'auto-conscience individuelle. Cette thèse s'intéresse surtout au deuxième niveau, les formes objectives : elles rentrent dans son objet.

Une autre particularité de ce mouvement de l'Esprit est que, pour Hegel, la création de soi de l'Esprit est un mouvement de la raison. Il s'agit d'un mouvement de la raison en ce sens que c'est la raison elle-même qui évolue pour se réaliser dans l'histoire et s'y connaître dans toute sa vérité.

Pour Hegel en effet, ce mouvement est celui de la liberté. L'Esprit est en effet pour Hegel ce qui est par nature libre, c'est-à-dire capable de se doter de nouvelles formes. Si l'Esprit est en effet capable d'évoluer pour se réaliser dans toute sa vérité, de se donner des formes nouvelles, cela découle du fait que l'Esprit est au départ la raison et en tant que telle, il est libre, mieux il est la liberté. Cette liberté s'exprime par l'activité caractéristique de l'Esprit. Elle se définit comme cette capacité que possède l'Esprit, c'est-à-dire en d'autres mots la raison, de faire abstraction de tout extérieur et de sa propre extériorité pour se réaliser dans toute sa vérité³⁸. On dira en d'autres mots que la liberté de l'Esprit est la capacité qu'a celui-ci de ne se déterminer que par ses propres forces, et non par une cause extérieure, et d'évoluer, de se créer soi-même pour se révéler dans toute sa vérité.

³⁸HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'Esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 40-41.

Par conséquent, au contraire de Kant dont le *Sollen* est seulement subjectif et des libéraux dont la liberté est le libre arbitre guidé par les passions; la liberté a, chez Hegel, le sens de la *Wirklichkeit*³⁹, c'est-à-dire de la capacité et l'efficacité de la raison de pénétrer et de transformer l'être pour en faire son support, son expression loin d'être cependant un autre.

Enfin, la création de soi de l'Esprit consiste en un mouvement en deux temps. Elle se soumet d'abord à une négation de soi de l'Esprit. Hegel entend par là le fait que, avant d'apparaître dans une nouvelle forme, l'Esprit fait d'abord retour sur soi-même. Dans ce retour, l'Esprit supprime peu à peu la forme qu'il revêt en se niant soi-même comme sujet qu'il est jusque-là pour devenir objet à soi-même. C'est lorsque cette transformation devient parfaite que l'Esprit apparaît ensuite dans une forme nouvelle qui contient, tout en les dépassant, les éléments jugés positifs qu'il portait avant de se transformer dans cette nouvelle forme. Tout en conservant ainsi les éléments positifs de sa forme précédente, l'Esprit renferme dans cette forme nouvelle des éléments nouveaux et c'est ce nouvel ensemble qui devient alors sa réalité. C'est ce que dit Hegel lorsque'il écrit que le mouvement de création de soi de l'Esprit est un mouvement d'affranchissement de soi de l'Esprit et que la forme nouvelle qui vient au jour à la suite d'une série d'évolutions dialectiques, est chaque fois plus riche et plus vraie que la forme qui l'a précédée.

Il est nécessaire de noter que le mouvement de négation de soi de l'Esprit chez Hegel ne doit pas être comprise comme une simple négativité ou une simple opposition de soi de l'Esprit. Elle doit plutôt être comprise comme un dépassement de soi de l'Esprit, c'est-à-dire comme un prolongement de soi de l'Esprit dans une forme nouvelle, une forme nouvelle qui est dite plus riche et plus vraie que la forme précédente parce qu'elle contient cette dernière mais tout en y ajoutant d'autres éléments nouveaux que celle-ci n'avait pas. C'est ce que Hegel explique lorsqu'il écrit que l'Esprit est ce qui n'a d'existence qu'en niant sa propre

³⁹GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1958, pp. 6-7.

négation et en revenant ensuite à soi-même⁴⁰.

Comme on peut ainsi le constater, il s'agit ici d'une reformulation radicale par Hegel de l'idée d'autonomie comme processus d'engendrement de soi, car, le mouvement de création de soi de l'Esprit est chez Hegel, un mouvement d'affranchissement progressif de l'Esprit de toutes les formes par lesquelles il n'existait que de manière abstraite, pour se réaliser à la fin de ce mouvement comme une réalité qui est vraiment concrète, c'est-à-dire comme une totalité qui est parfaitement intégrée.

Partant alors de cette compréhension, Hegel détermine le mouvement de création de soi de l'Esprit dans un syllogisme à trois moments essentiels. Ces moments se présentent de la manière suivante.

Le premier moment est celui où l'Esprit se détache de la nature. En effet, bien qu'étant activité pure, l'Esprit n'a cependant pas la conscience de soi de façon immédiate. Dans la nature où il se retrouve d'abord, l'Esprit reste endormi. Mais, étant activité, il va progressivement se détacher de cette nature avec laquelle il s'est par ailleurs confondu. En se détachant de la nature, il va acquérir progressivement une conscience. L'Esprit qui sort de la nature est en effet, selon Hegel, la conscience. Mais cette conscience est rudimentaire, car, l'Esprit s'ignore encore en quelque sorte. Hegel le nomme pour cette raison, l'en soi de l'Esprit. La conscience qui se détache de la nature se distingue ainsi de cette dernière en tant qu'il devient son contraire. Pour ce faire, la nature se nie d'abord elle-même. Comme on vient de l'expliquer, cette négation a lieu de sorte que partant de la nature qui demeure imparfaite, désordonnée et essentiellement dominée par la contingence et la nécessité, la conscience se transforme en une forme du savoir qui porte, tant dans sa forme que dans son contenu, seulement sur certaines choses de la nature auxquelles elle s'est identifiée.

Il est important de souligner ici que l'interprétation hégélienne de l'origine de l'Esprit est loin de faire l'unanimité parmi les penseurs. Sans minimiser l'importance des débats

⁴⁰TAYLOR, C., *Hegel et la société moderne*, Laval, Les Presses de l'Université Laval, CERF, 1998. p. 43.

auxquels cette position hégélienne a donné lieu, cette thèse préfère ne retenir que, au contraire du sens de l'immanence de l'absolu dans l'histoire, sens déjà défendu par les hégéliens de gauche, la lecture de la transcendance qu'on retrouve encore chez Taylor⁴¹. Ce sens cadre en effet avec l'objet de cette thèse.

Ainsi, la conscience est pour Hegel un Esprit, mais c'est seulement un Esprit qui ne se sait encore que comme généralité absolue, c'est-à-dire comme une forme de connaissance qui se sait et s'affirme seulement comme ne portant uniquement que sur certaines choses auxquelles elle s'est identifiée. Pour Hegel, trois modes déterminent cette forme de l'Esprit. Ce sont la certitude sensible, la cognition des choses, et l'entendement.

Mais étant activité pure, la conscience va ensuite s'affranchir de ces choses auxquelles elle s'est identifiée. Mais cet affranchissement est tel que l'Esprit conserve de ces choses la connaissance acquise. Hegel est explicite :

“Cet affranchissement, cette absolution hors et à l'égard du su n'est pas un abandon de celui-ci, n'est pas une 'défection', mais une 'assomption qui conserve', un affranchissement qui sait ; autrement dit : le su est encore su, mais de telle manière que désormais, en son être su, il se transforme”⁴².

Ce faisant, la conscience se transforme et devient la conscience de soi. La conscience de soi constitue le deuxième moment de l'évolution ou de la création de soi de l'Esprit. Elle s'oppose à la conscience par le fait que, contrairement à cette dernière, elle possède une certaine autonomie. Cette autonomie consiste en ceci que, en tant que forme de pensée, l'Esprit n'est plus lié à ces choses extérieures auxquelles il s'était identifié, mais s'en est détaché tout en gardant la connaissance acquise.

Mais comme la conscience de soi ne porte que sur des idées, en ce sens qu'elle n'est qu'une connaissance théorique, cette autonomie est seulement formelle, car elle consiste en effet en une intériorité sans une extériorité conforme et adéquate. On dira en d'autres mots

⁴¹MOGGACH, D., *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître 2002.

⁴²HEIDEGGER, M., *La "Philosophie de l'Esprit" de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 46-47.

que cette autonomie est seulement formelle parce que la conscience de soi n'a pas encore de structure articulée d'expression, contrairement à l'Esprit objectif qui manifeste des relations et des structures à l'intérieur desquelles on réalise une liberté de nature intersubjective se fondant sur l'idée de reconnaissance mutuelle dans des institutions. La conscience de soi forme ainsi, pour Hegel, le pour soi de l'Esprit.

C'est lorsqu'il unifie dans le concept la conscience, c'est-à-dire son en soi et la conscience de soi ou son pour soi, de sorte que ces deux aspects se retrouvent unifiés dans le concept qui porte ainsi simultanément cette double détermination, que l'Esprit devient l'absolu. Autrement dit, l'Esprit accède à la réalité de l'absolu lorsque, assimilant dans une sorte de synthèse ses deux moments précédents, à savoir le subjectif ou son en soi et l'objectif ou son pour soi, il se transforme de telle sorte que, tout en contenant ces deux moments, il les dépasse dans son unité. C'est cette réalité que proclame Hegel lorsqu'il écrit que l'Esprit est en tant qu'absolu ce qui se crée soi-même dans un processus rationnel à l'issue duquel il devient harmonisation de la pensée et de l'être, coïncidence de tous ses éléments ou moments passés, c'est-à-dire de l'Esprit lui-même en tant que concept et objet à la fois.

Il importe cependant de noter que dans l'*Encyclopédie*, Hegel présente la conscience et la conscience de soi comme des moments abstraits du développement de l'Esprit, mais cela sans s'intéresser à leur genèse réelle. Mais, alors que dans la *Philosophie de l'Esprit*, il expose ces moments seulement dans leurs rapports à la liberté; dans la *Phénoménologie de l'Esprit de 1807*, il les expose dans un mouvement généalogique où ces moments se succèdent dans le temps.

Pour Hegel donc, c'est cette unité réalisée comme l'identité à la fois du subjectif et de l'objectif qui, en représentant le moment suprême de l'Esprit, celui où l'Esprit se manifeste dans toute sa vérité, constitue l'autonomie. Et c'est cette dernière qui forme la liberté rationnelle, c'est-à-dire une liberté morale supérieure parce que, ce faisant, l'Esprit se retrouve à un niveau où le sujet devient identique à son objet, un objet qu'il a créé soi-même et auquel il s'identifie parfaitement, mais tout en demeurant au même moment soi-

même. Autrement dit, l'autonomie constitue, pour Hegel, la liberté rationnelle et concrète parce qu'elle consiste dans cette identité du sujet et de l'objet, un objet qui est propre au sujet en ce sens que voulu et créé de manière rationnelle par ce dernier lui-même pour être son propre reflet.

Par conséquent, comme la création de soi de l'Esprit consiste dans le passage de l'Esprit de ses formes abstraites à sa forme concrète, on ne peut que voir dans les différents moments de ces passages les principales déterminations de l'Esprit par rapport à son essence, la liberté. C'est cette compréhension qui fait dire à Hegel que la liberté n'est pas un objet qui existe d'emblée dans sa forme achevée, mais qu'elle est au contraire un mouvement, une dynamique qui est impulsée par la liberté elle-même et qui consiste dans sa capacité propre à évoluer pour se réaliser dans sa finalité, ou en d'autres mots, dans toute sa vérité comme la réunion en une même totalité de ses différents moments, à savoir les libertés subjectives des individus d'où elle naît en tant qu'idée et la liberté objective, c'est-à-dire celle que les individus mettent ensemble pour être le miroir ou le reflet de leurs propres libertés subjectives.

Hegel distingue trois déterminations principales de l'Esprit par rapport à son essence. Il les nomme Esprit subjectif, Esprit objectif et Esprit absolu. On peut noter que dans les deuxième et troisième éditions de l'*Encyclopédie*, Hegel présente cette division de l'Esprit, non pas comme comprenant l'Esprit subjectif, l'Esprit objectif et l'Esprit absolu telle qu'on peut la voir dans ses *Principes de la Philosophie du droit*, mais plutôt comme comprenant la nature, l'Esprit fini et l'Esprit absolu. Il explique que la nature est l'Esprit selon l'être de la manifestation, l'Esprit fini l'est selon son essence et l'Esprit absolu, selon son concept.

Il importe alors de voir ces trois manifestations un peu plus en détails pour comprendre l'idée de liberté chez Hegel. Bernard Bourgeois écrit en effet que l'on ne peut que voir dans cette articulation ternaire de la manifestation de soi qu'est l'Esprit en général comme réalisation de l'absolu, le souci de Hegel d'actualiser le sens essentiel du développement de l'Esprit en tant que tel, comme moment de l'absolu réalisé à travers ses

deux moments principaux, celui de sa finitude et celui de son absoluité⁴³.

3. L'Esprit subjectif ou l'Esprit comme conscience de soi

L'Esprit subjectif est la forme première que prend l'Esprit dans sa détermination par rapport à sa liberté fondamentale. Pour Hegel, il est l'en soi de l'Esprit ou ce qui revient au même, la liberté entendue seulement dans son moment de départ comme une idée. A ce niveau, la liberté n'est encore que généralité et existe seulement comme un individu quelconque pris dans sa particularité, bien que vivant au sein d'une communauté. Pour cette raison, Hegel déclare que l'Esprit subjectif correspond à l'individu vivant de manière isolée et comme un étranger dans une communauté, dans un monde qu'il n'a pas créé lui-même, mais qu'il a trouvé tout fait devant lui.

Mais, même s'il n'a pas une conscience véritable de son existence en tant que liberté, l'Esprit subjectif est au départ la liberté et en tant que tel, il est activité. Pour cette raison, il va se libérer progressivement de la nature. Ce faisant, l'Esprit subjectif va devenir objet à soi-même. Comme devenir objet à soi-même signifie que l'Esprit se saisit soi-même comme auto-détermination en ce sens que, ce faisant, l'activité de l'Esprit ne consiste plus seulement à nier l'objet en tant que celui-ci ne procède pas de l'auto-détermination que le sujet est devenu certain d'être, mais aussi à le traduire en un monde, l'Esprit subjectif se transforme et devient Esprit objectif⁴⁴.

Il est important de noter que Hegel entend par Esprit subjectif, non pas un principe à la manière de Hobbes, mais plutôt une abstraction méthodologique⁴⁵, c'est-à-dire un Esprit qui a pour point de départ non pas l'individu isolé, mais plutôt l'Esprit collectif dans un état

⁴³HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, p. 42.

⁴⁴Idem, pp.44-45.

⁴⁵MOGGACH, D., "Séminaire sur la pensée politique", Université d'Ottawa, science politique, première année de Maîtrise, Automne 1999-Hiver 2000.

élémentaire et abstrait. Pour Hegel, tel est le domaine de l'Anthropologie et de la Psychologie.

4. L'Esprit objectif

Hegel entend par Esprit objectif, contrairement à l'Esprit subjectif, l'Esprit qui vient de prendre conscience de son existence en tant que liberté, mais sans cependant que cette conscience ne soit ou ne devienne parfaitement transparente. Cette conscience consiste en ceci qu'étant activité, l'Esprit objectif devient créateur de son monde. Ce monde qui est la liberté lui appartient en propre en ce sens qu'il est un objet que celui-ci a choisi et a créé lui-même par la raison pour être le reflet de sa propre liberté. C'est pourquoi Hegel dit que l'Esprit objectif est créateur dans son monde, un monde auquel il va se confondre totalement tout en demeurant au même moment soi-même.

Par conséquent, contrairement à l'Esprit subjectif qui reste étranger dans son monde, un monde qu'il trouve tout fait devant lui, l'Esprit objectif est l'Esprit qui par son activité est créateur de son propre monde, un monde auquel il s'identifie parfaitement tout en gardant cependant sa particularité. Puisque pour Hegel cette identité du sujet et de l'objet entendue comme la coïncidence des libertés subjectives et de la liberté objective ou commune sans qu'il y ait aliénation ni réduction de l'une par l'autre, qui constitue la liberté véritable, est réalisée par l'Esprit objectif, Hegel affirme que ce dernier est ainsi la base de la souveraineté. En d'autres mots, l'Esprit objectif est vu pour cette raison par Hegel comme l'Esprit qui crée et actualise la liberté.

Mais Hegel croit que cette identité entre les libertés subjectives et la liberté commune que réalise l'Esprit objectif demeure une réalité abstraite tant qu'elle est saisie seulement dans l'immédiateté de son existence. Pour qu'elle devienne vraiment effective, l'Esprit objectif a le devoir de se soumettre à une nouvelle série d'évolutions dialectiques. Bernard Bourgeois écrit en effet que pour Hegel, l'Esprit objectif est ce que l'Esprit se présuppose pour se poser dans toute sa vérité. Il n'est qu'une apparence que l'Esprit, en soi, se donne

comme une borne afin que, pour soi, par la suppression de celle-ci, il ait et sache la liberté comme son essence, c'est-à-dire soit absolument manifesté⁴⁶. Ainsi, c'est donc à l'issue de ces évolutions dialectiques que l'Esprit objectif se transforme en Esprit absolu.

5. L'Esprit absolu

Hegel se représente le passage de l'Esprit objectif à l'Esprit absolu en gros dans un syllogisme à trois moments principaux.

D'abord, l'Esprit objectif est saisi dans son existence intérieure seulement comme réalisation de la liberté qui n'est pas encore entrée en contacts avec d'autres libertés.

Ensuite, l'Esprit objectif est saisi dans ses rapports avec d'autres Esprits. Ces rapports ont pour particularité de permettre aux Esprits d'accéder à une existence concrète, à devenir une réalité concrète en ce sens que c'est la reconnaissance réciproque entre les Esprits qui confère à ces derniers la légitimité extérieure de leur existence en tant que puissances souveraines.

Après avoir obtenu cette reconnaissance, l'Esprit objectif va ensuite s'élancer à la conquête de la suprématie mondiale en se réalisant comme l'Esprit manifestant la liberté dans sa conception la plus haute ou la plus élevée possible. Ce passage se fait selon Hegel dans un mouvement double. D'un côté, l'Esprit subjectif qui est resté toujours présent, du moins dans ses aspects positifs, dans l'Esprit objectif va descendre vers l'Esprit objectif pour lui donner une partie de soi-même. D'un autre côté, l'Esprit objectif va monter vers l'Esprit subjectif pour lui céder également une partie de soi. C'est dans ce sens que l'Esprit absolu qui se réalise à la suite de ce mouvement double, est pour Hegel un Esprit qui unifie dans une même totalité, l'Esprit subjectif et l'Esprit objectif.

Comme unifier en une même totalité le sujet et son objet revient à avoir une conscience achevée de soi, une conscience parfaite de sa propre liberté, l'Esprit absolu est

⁴⁶HEGEL. *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 40-41.

alors, pour Hegel, un Esprit qui est non seulement parfaitement libre et qui se sait comme tel, mais également un Esprit qui manifeste la liberté dans sa conception la plus élevée. Pour cette raison, Hegel nomme l'Esprit absolu l'Esprit mondial ou universel, car en tant que tel, il impose à tous les autres Esprits son droit suprême, les dominant et les dirigeant donc tous.

L'identification de l'Esprit absolu comme moment suprême de l'Esprit par Hegel a donné lieu à quelques controverses notables. Theodor Adorno estime que l'Esprit absolu hégélien, avec son pouvoir et sa volonté d'assimiler et de détruire le non-identique pour rendre tout à soi, non seulement anticipe et représente les sociétés totalitaires sataniques du vingtième siècle, mais aussi cautionne les processus de dépérissement et de désagrégation de la subjectivité individuelle⁴⁷. Mais, nous pensons dans cette thèse comme l'écrit Remo Bodei, on ne peut attribuer une telle interprétation qu'à une lecture qui assimile l'État hégélien à l'Esprit absolu⁴⁸. L'État hégélien n'est en effet pas un Esprit absolu. Il est au contraire l'Esprit objectif qui achève de se réaliser dans sa forme suprême, celle qui concilie deux exigences opposées, à savoir la reconnaissance des libertés individuelles et l'intégration des individus à la communauté, sans pour autant que l'une de ces deux exigences ne menace ni n'obstrue l'autre dans son existence et dans son plein déploiement.

On peut par conséquent retenir de cette étude sur l'Esprit que pour Hegel, si l'Esprit est la liberté, c'est l'Esprit objectif qui est la base de l'État et de la souveraineté. En effet, sur le plan interne, l'Esprit objectif manifeste des relations et des structures à l'intérieur desquelles se réalise la liberté. Cette liberté est de nature intersubjective parce qu'elle implique la reconnaissance mutuelle des citoyens dans des institutions. Sur le plan externe, il manifeste l'indépendance de l'État face à autrui. Cette indépendance est pour Hegel, la condition nécessaire pour que le bien de la communauté et sa liberté puissent s'affirmer face à d'autres États.

⁴⁷ADORNO. T.. *Trois Études sur Hegel*, Paris, Payot, 1978.

⁴⁸BODEI. R.. "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel" in *Hegel, l'esprit absolu*, Ottawa. Editions de l'Université d'Ottawa, 1981, pp. 39-54.

Après cette étude qui nous a permis de saisir la notion de l'Esprit chez Hegel et de voir comment ce penseur comprend l'idée de liberté, nous pouvons maintenant essayer de voir ce qu'est la souveraineté pour lui et comment selon lui, cette dernière réalise la liberté. Tel va être l'objet du chapitre qui suit.

-o-

II. Deuxième chapitre : LA GENÈSE DE LA SOUVERAINETÉ CHEZ HEGEL

Le présent chapitre cherche à saisir la genèse de l'idée de souveraineté chez Hegel pour ensuite voir comment cette dernière réalise la liberté. Pour cette thèse en effet, on ne peut pas saisir l'idée de souveraineté et voir comment cette idée réalise la liberté chez Hegel sans avoir compris au préalable la genèse de cette idée chez ce penseur. Pour cette raison, cette thèse consacre ce deuxième chapitre entièrement à l'étude de la genèse de l'idée hégélienne de souveraineté.

L'idée de souveraineté chez Hegel renvoie à une forme d'appartenance. Il s'agit en fait d'une association créée par ses propres membres dans leur activité rationnelle. Cette association se présente comme la réunion en une même totalité des libertés subjectives de ses membres et de la liberté commune. Hegel parle aussi de la synthèse réussie ou parfaite dans une même totalité du sujet et de son objet.

Il ressort de là que Hegel voit dans la souveraineté la désignation, mieux, l'expression de l'État moderne. Cette expression consiste en ceci que l'État moderne est, pour lui, une réalité qui se constitue de deux moments. Ceux-ci, bien qu'opposés, cohabitent cependant dans une parfaite harmonie. Ces deux moments sont d'une part, une communauté qui est le produit de la liberté de ses propres membres et que ceux-ci intègrent de manière raisonnée et d'autre part, une forme de libération individuelle en ce sens que, tout en s'intégrant harmonieusement au sein de leur communauté, les individus conservent leurs libertés particulières, contrairement à l'État ancien où ces libertés étaient méconnues et à l'État des libéraux où ces libertés sont reconnues sans une intégration parfaite des individus à leur communauté. Pour Hegel, parce que c'est cette cohabitation harmonieuse qui constitue la réalisation concrète de la raison, l'État est donc souverain.

Pour expliquer cette idée, Hegel fait appel au syllogisme de la genèse de l'État. Pour lui, l'État est une instance morale qui part de la volonté des individus comme manifestation

de leur caractère d'êtres libres et sociaux. Cette volonté est un Esprit, et en tant que tel elle est la liberté. Elle commence comme une pensée générale, mieux, comme une généralité et a pour finalité de se réaliser dans toute sa vérité comme l'identité ou la synthèse du sujet et de son objet ou en d'autres mots, comme la cohésion parfaitement réussie des libertés subjectives ou particulières des sujets et de la liberté objective ou de celle de la communauté. Pour cette raison, cette pensée est alors une activité, un mouvement. Alors qu'elle n'est encore qu'une généralité à ses débuts, c'est lorsqu'après une série d'évolutions dialectiques que, accédant à l'objectivité la plus haute en ce sens que parvenu à sa stade elle devient identique à son objet, un objet qu'elle a elle-même créé tout en demeurant elle-même, cette pensée accède à une existence vraiment concrète. Autrement dit, c'est lorsque l'État apparaît de manière concrète que cette finalité est atteinte. Par conséquent, comme l'État est la réalisation de cette pensée, ou, en d'autres mots, de l'idée dans toute sa concrétude, dans son effectivité; pour Hegel donc, celui-ci est souverain.

La réalisation concrète de l'idée n'est ainsi pas immédiate. Hegel détermine sa réalisation dans un syllogisme à trois moments principaux. Ces moments sont l'universalité de l'idée de liberté ou premier moment de cette réalisation, la particularité de l'idée ou son deuxième moment et enfin sa singularité ou son troisième moment. Pour bien comprendre cette réalisation, il importe de voir ces trois moments un peu plus en détails.

1. L'universalité de l'idée

L'universalité de l'idée désigne le premier moment d'existence de la volonté, de la liberté. Ce moment est celui où la volonté apparaît seulement comme une indétermination, c'est-à-dire comme une forme de pensée qui refuse de se déterminer dans des formes précises. A cause de ce refus, Hegel dit que la volonté correspond à ce niveau à la liberté du vide. Cette idée a déjà été développée dans le chapitre précédent. C'est en fait l'idée de l'universel abstrait qu'on retrouve ici, c'est-à-dire que la communauté est constituée comme la somme d'intérêts privés dans ce sens que la communauté d'intérêts n'est pas encore

atteinte.

Pour Hegel, la liberté du vide correspond à ce que Kant appelle le libre arbitre. Hegel critique l'usage kantien du terme libre arbitre. Pour lui en effet, tel que conçu par Kant, le libre arbitre désigne seulement la liberté du vide, c'est-à-dire une liberté qui ne porte pas sur un objet concret, mais seulement sur la subjectivité intérieure de l'individu.

2. La particularité de l'idée

Ce deuxième moment apparaît lorsque la liberté se donne un contenu pour se déterminer. Mais, comme l'individu peut ne pas vouloir ce contenu, celui-ci, naturel ou social reste alors contingent ou, en d'autres mots, sans nécessité rationnelle. Ce faisant, la liberté cesse d'être une indétermination ou liberté du vide pour devenir une détermination. Hegel appelle cette détermination de la liberté le libre arbitre.

En effet, au lieu de continuer à se réfugier dans l'indétermination, la liberté se donne à elle-même un objet, un contenu pour s'y identifier. Or en agissant ainsi, la liberté porte désormais sur quelque chose d'objectif, mais cette chose reste contingente. Partant de là, Hegel affirme que le libre-arbitre est bien sûr une manifestation de la liberté. Mais il s'agit pour lui d'une liberté qui vient du dehors, en ce sens que ne reposant sur aucune articulation rationnelle, il désigne simplement le hasard qui s'exprime sous forme de liberté⁴⁹. Le libre arbitre est donc pour Hegel la manifestation de la liberté sous la forme du hasard alors que la liberté proprement dite est la détermination de la raison par rapport à un objet de son choix qu'elle a créée elle-même pour être son propre reflet.

Hegel distingue en fait deux sphères dans ce deuxième moment. Il y a la sphère du droit abstrait d'un côté et, de l'autre, il y a la sphère de la morale subjective.

Comme chez Kant, le droit abstrait regarde également chez Hegel l'action externe. Mais au contraire de ce dernier, il n'est pas chez Hegel le siège de l'État. Ayant pour

⁴⁹HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*. Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 15, p. 81.

manifestation première le désir de posséder les objets extérieurs principalement, le droit abstrait est la manifestation de la volonté sous la forme des désirs de possession des objets extérieurs et contingents.

En se multipliant étant donné la multitude d'individus et de besoins, le désir de propriété va conduire à l'instauration des rapports juridiques, c'est-à-dire à des relations intersubjectives d'exclusion mutuelle par rapport à des objets qui reviennent dans la possession exclusive d'un propriétaire. Ces rapports vont porter, d'une part, sur les sujets entr'eux et, d'autre part, sur les sujets et les objets. Mais, comme les objets que les sujets désirent demeurent contingents en ce sens qu'ils ne découlent d'aucune articulation de la raison, mais seulement des désirs spontanés, des accidents et des goûts subjectifs, les rapports qui vont s'établir entre les sujets et entre les sujets et ces objets seront seulement abstraits. Ces rapports sont en effet, pour Hegel, l'expression des relations contingentes qui lient la volonté à l'objet. C'est donc pour cette raison que Hegel nomme ce droit abstrait : sa raison est seulement abstraite pour lui.

Le droit abstrait a pour manifestation suprême le contrat, c'est-à-dire la relation de propriété s'établissant entre deux personnes en tant qu'elles sont chacune propriétaires. Bernard Bourgeois pense que cette façon de saisir la propriété par Hegel a pour avantage de donner à celui-ci un domaine de liberté beaucoup plus large. L'individu a en effet chez Hegel le loisir ou la liberté de poser son choix sur les objets qui correspondent à ses désirs ou à sa volonté, et lorsque ces objets s'opposent à ces derniers, il peut toujours retirer sa volonté. Ainsi, il ne s'aliène ni ne se soumet à une quelconque contrainte extérieure⁵⁰. La sphère intersubjective est donc libérée selon Bourgeois d'une confusion possible avec les rapports à des objets. Ceci correspond d'une part à la réception que fait Hegel de la distinction aristotélicienne entre *praxis*, c'est-à-dire action intersubjective pure, et *poiesis* ou action par rapport à des choses matérielles. D'autre part, elle évite le problème fichtéen

⁵⁰GARAUDY. R., *La Pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1987, pp. 39-69.

d'une confusion de deux sphères : celle des rapports entre sujets, et celle des rapports entre les sujets et les objets. Selon Hegel, Fichte calque la deuxième sur la première de sorte que les rapports intersubjectifs deviennent purement exclusifs⁵¹.

Il est important de noter ici qu'en concevant le contrat comme seulement un moyen d'échanges qui porte sur des objets extérieurs, Hegel s'inscrit en faux également contre Fichte à qu'il reproche ainsi de confondre dans sa doctrine de la propriété le rapport du sujet à l'objet avec le rapport intersubjectif⁵².

Le droit abstrait s'achève lorsque devant l'expérience du tort et de la punition qui va en résulter, les individus vont être obligés de changer leurs perspectives en s'ouvrant vers la morale. En effet, pour éviter de tomber dans le tort et d'en subir les conséquences, les individus vont commencer à réfléchir leurs volontés non plus sur des objets extérieurs comme des simples désirs de possession, mais désormais sur eux-mêmes comme l'expression des fins qu'ils réalisent uniquement du point de vue de leurs personnalités particulières propres. Ainsi, les actions que ces individus vont commencer à poser vont être celles s'imposant à eux non plus comme des simples désirs de possession dictés par la contingence, mais désormais comme un devoir d'obéissance à la loi morale, une loi morale qu'ils se seront donnés à eux-mêmes étant donné leur caractère des sujets moraux. En agissant ainsi, les individus quittent la sphère du droit abstrait et pénètrent dans celle de la morale subjective ou en allemand, la *Moralität*.

La morale subjective regarde ainsi pour Hegel l'aspect subjectif de l'action que pose l'individu. Il s'agit pour lui de la manifestation de la liberté sous la forme des fins des actions que les individus se donnent et réalisent uniquement du point de leurs propres personnes. Étant par conséquent un niveau où la liberté se manifeste non plus sous forme du hasard, mais comme un devoir d'obéissance à la loi morale, la morale subjective est alors

⁵¹MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 6.

⁵²PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Fichte*, Paris, J. Vrin, 1984, pp. 46-51.

pour Hegel une morale qui se limite seulement à la conscience de l'individu. Il s'agit de la morale qui est vécue par tout sujet en son intérieur ou dans sa conscience seulement.

La morale subjective s'achève lorsque le sujet décide de produire un objet rationnel de son choix pour s'identifier parfaitement. En optant pour ce choix, l'individu décide en fait de réaliser la morale dans la pratique. Or, en agissant ainsi, la morale cesse d'être subjective seulement et devient objective également car, ce faisant, elle s'exprime non plus seulement dans la conscience des individus, mais aussi par des institutions et des structures concrètes lesquelles ne sont rien d'autres que son expression propre. C'est donc pour cette raison que Hegel affirme que, en plus d'avoir un siège intérieur aux individus, la morale pratique a également un siège extérieur.

3. La singularité de l'idée

La singularité de l'idée représente pour Hegel le troisième moment du déploiement de la volonté. Elle correspond ainsi pour lui au troisième moment du déploiement de l'Esprit objectif dont le droit abstrait et la morale subjective constituent respectivement dans leur ordre de présentation chez Hegel, les premier et deuxième moments.

Ce troisième moment survient lorsque la volonté s'identifie de manière parfaite à un contenu rationnel de son choix. Hegel comprend ce troisième moment du déploiement de la volonté dans un mouvement double.

D'abord, l'individu manifeste son désir de produire un objet comme manifestation de sa liberté rationnelle. Puisque cet objet est devenu pour cet individu l'expression la plus concrète de sa volonté, celui-ci se représente à lui-même cet objet et commence à y réfléchir de manière rationnelle pour déterminer sa portée et son admissibilité générales. En réfléchissant ainsi sur la valeur morale et universelle de cet objet, l'individu le favorise au même moment comme un processus rationnel visant la détermination des fins qu'il se donne à lui-même comme une tâche qui est à la fois individuelle et commune d'une association d'êtres rationnels. Ce faisant, cet objet cesse d'être contingent pour devenir rationnel. Puisque

tous ces processus ont eu lieu intérieurement à l'individu, Hegel affirme que cet objet a d'abord un siège intérieur à l'individu.

Mais, puisqu'il porte également sur la qualité de la vie commune, en ce sens qu'en plus du bien individuel, cet objet vise également le bien de la communauté dans son ensemble, cet objet va ensuite être soumis au jugement d'un critère commun s'élevant comme une règle ou une loi générale. Ce faisant, la volonté acquiert une existence vraiment concrète, elle devient objective car, elle s'exprime désormais sous la forme d'institutions et de structures qui, en étant la manifestation concrète du plus profond desirs des individus, vont servir à encadrer ces derniers tout en les laissant évoluer selon leurs choix propres. C'est donc pour cette raison que Hegel affirme que ce troisième moment du déploiement de la volonté est celui où cette dernière s'exprime comme une règle générale, un principe universel car elle vise désormais, en plus du bien individuel, également le bien commun.

C'est ce double processus qui, manifestant la totale liberté pour l'individu de choisir et de se donner à soi-même le contenu rationnel de son choix, un contenu qu'il désire soi-même pour en revêtir la forme générale tout en demeurant au même moment soi-même, forme alors pour Hegel, la morale objective qu'il nomme également la *Sittlichkeit* ou, en d'autres mots, la vie éthique. Ainsi, bien que possédant comme la morale subjective un siège à l'intérieur de l'individu, en ce sens qu'elle porte sur la fin des actions que l'individu réalise du point de sa personnalité seule, la morale objective possède également un autre siège et celui-ci est externe à l'individu en ce sens qu'elle vise également les actions que les individus réalisent en faveur du bien commun, en faveur de la communauté toute entière. C'est pour cette raison que Hegel déclare que la morale objective est en fait un niveau où l'individu veut et crée des structures qui le déterminent comme membre effectif de sa communauté tout en le laissant vivre et évoluer dans sa particularité. Pour Hegel, telle est donc la réalisation de l'autonomie, de la liberté rationnelle par la morale objective, par la *Sittlichkeit*.

Par conséquent, contrairement au droit abstrait et à la morale subjective qui restent des

moments abstraits de l'Esprit objectif dans la mesure où elles saisissent la liberté seulement de manière individuelle, la morale objective est le moment concret ou suprême de l'Esprit objectif. Dans ce moment en effet, la liberté se réalise sous la forme d'institutions et de structures produites rationnellement par la liberté elle-même pour en être le reflet. La production de ces institutions et structures a cependant lieu de manière progressive, à la suite d'une série d'évolutions dialectiques dont les principaux moments sont la famille, la société civile et l'État.

Pour comprendre ce processus hégélien, il est nécessaire de noter que la morale objective ou en d'autres mots, la *Sittlichkeit*, en tant que réalisation de l'Esprit objectif dans sa forme achevée, se soumet également à une série d'évolutions dialectiques pour que la liberté qu'elle réalise sous forme de communauté éthique puisse accéder à son existence concrète. Ainsi, la totale liberté de choisir et de se donner le contenu que l'on désire soi-même pour en revêtir la forme a lieu, chez Hegel, de manière progressive dans une évolution dialectique dont ce penseur détermine le mouvement dans trois moments principaux. Ces moments qui constituent alors les trois principales manifestations de la *Sittlichkeit*, sont pour lui, la famille, la société civile et l'État.

Il importe par conséquent de les voir un peu plus en détails pour bien comprendre le processus de réalisation de l'autonomie chez Hegel.

3. 1. La famille

La famille est la première manifestation de la *Sittlichkeit*. L'unité qui la fonde en tant que forme de communauté repose sur des sentiments naturels d'appartenance éthique. Ces sentiments sont l'amour et la confiance mutuels.

Pour Hegel, la famille repose sur l'union des deux libertés particulières. Mais puisque ces libertés sont unies ensemble seulement autour des sentiments naturels contingents, la famille reste pour ce penseur un moment rudimentaire ou abstrait de la *Sittlichkeit*. Elle est en fait pour lui l'expression immédiate de la substantialité de la liberté. Elle correspond

historiquement à la cité grecque⁵³, où les droits de la particularité ne sont pas encore disponibles et où l'État repose sur des liens de parenté.

3. 2. La société civile

Pour Hegel, la société civile forme le deuxième moment de la *Sittlichkeit*. Elle repose sur les égoïsmes individuels. Pour cette raison, Hegel la conçoit comme une sphère déficiente mais nécessaire d'unité éthique.

En effet, en tant qu'une des sphères de la *Sittlichkeit*, la société civile a quand même une base sur laquelle elle repose. Cette base est fondée non pas sur une cohésion parfaite et réussie entre les membres d'une part, et entre ceux-ci et leur communauté d'autre part, mais plutôt sur les rapports de dépendance réciproque créés par les égoïsmes individuels.

La société civile se constitue en effet à la suite de la disparition de la famille en ce sens que, devenus adultes, les enfants vont commencer à se comporter comme des personnes libres ayant pour préoccupation essentielle la recherche de la satisfaction de leurs besoins personnels. Partant alors de cette compréhension, Hegel affirme que la société civile a pour seule raison de servir de cadre à ses membres pour la réalisation de leurs finalités particulières. Elle correspond historiquement selon Hegel, au monde romain, mais aussi à l'économie moderne et aux formes de propriétés que le libéralisme identifie avec la liberté elle-même.

Puisqu'elle repose sur les principes de la particularité et des égoïsmes personnels, Hegel déclare que la société civile a pour distinction essentielle son manque d'unité éthique. Mais, étant une des formes de la *Sittlichkeit*, elle a pour fondement une forme de communauté éthique sur laquelle elle repose. Cette communauté est fondée sur la dispersion des intérêts. Pour cette raison, Hegel affirme qu'elle a pour mission essentielle de préparer la venue au jour de l'État. On dira en d'autres mots que pour Hegel, la société civile a pour

⁵³HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hippolyte, Paris, Aubier, Vol. II, 1941, pp. 12-13.

finalité de restaurer l'unité éthique caractéristique de la *Sittlichkeit* qu'elle a brisée, car telle est la distinction fondamentale et caractéristique de cette dernière. Nous consacrerons un chapitre subséquent à l'étude du rapport entre la société civile et de l'État.

Il est cependant important de souligner ici que la famille et la société civile constituent chez Hegel deux moments relativement abstraits de la *Sittlichkeit*. Représentant en effet deux des trois moments de la *Sittlichkeit*, la famille et la société civile sont pour Hegel, bien qu'abstraites, déjà intersubjectifs. En d'autres mots, en tant que moments constitutifs de la *Sittlichkeit*, ils sont déjà plus concrets que les deux autres moments antérieurs de l'Esprit objectif, à savoir le droit abstrait et la morale objective parce que, au contraire de ces deux, ils sont plus intersubjectifs. Mais en se déterminant par une nécessité commune de se reconnaître dans des institutions et des structures politiques comme la synthèse du sujet et de l'objet, ou en d'autres mots comme l'identité des libertés particulières des membres et de la liberté commune, l'État constitue le seul moment de la *Sittlichkeit* où l'intersubjectivité accède à une existence véritable, c'est-à-dire une existence qui est vraiment concrète.

3. 3. L'État

L'État représente pour Hegel la forme achevée de la *Sittlichkeit*. Hegel entend par là le fait que l'État est la réalisation de la liberté dans toute sa vérité. Il est ainsi pour Hegel cette sphère qui vient au jour lorsque, parvenus à la conscience que pour accéder à la finalité rationnelle de leur existence, les individus élèvent à l'universel leurs libertés particulières de sorte que, par cette élévation, ils produisent des institutions et des structures qui en étant l'expression de leurs libertés particulières, vont les encadrer dans l'exercice de leurs libertés particulières. C'est pour cette raison que Hegel proclame la souveraineté de l'État. Car, celui-ci est pour lui la liberté entendue comme le désir rationnel le plus profond des individus devenue réalité concrète et s'exprimant dans toute sa vérité. En d'autres mots, en identifiant de manière parfaite, dans une harmonie parfaite, le sujet et son objet de sorte que ces deux

moments existent ensemble et simultanément sans que l'un ne soit aliéné ni gêné par l'autre dans son existence et dans son déploiement, l'État est la réalisation de l'autonomie et pour cette raison, il est souverain.

Partant de là, nous pouvons alors poser la double question suivante : qu'est-ce la souveraineté de l'État pour Hegel et comment selon ce penseur cette dernière réalise-t-elle la liberté? Essayer de répondre à cette question va être la préoccupation du chapitre suivant.

-0-

III. Troisième Chapitre : L'IDÉE DE SOUVERAINETÉ CHEZ HEGEL

Pour comprendre l'idée de souveraineté et comment elle réalise la liberté chez Hegel, il est nécessaire de noter au préalable deux faits importants.

D'abord, Hegel comprend l'État comme une réalité première. Pour lui, c'est l'État qui, en tant qu'idée, a initié toutes ces évolutions dialectiques auxquelles s'est soumise la volonté, la liberté, et qui ont conduit à sa venue au jour dans cette forme concrète. Étant en effet la raison, l'État est pour Hegel une activité. En tant que tel, il a pour finalité d'apparaître au grand jour, dans toute sa vérité.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'État possède en lui-même sa capacité d'évoluer. Pour cette raison, il a dû se soumettre lui-même à une série d'évolutions dialectiques successives qu'il a initiées lui-même pour apparaître dans cette forme finale où il se présente dans toute sa réalité, comme la synthèse des libertés subjectives et de la liberté commune. Cette existence de l'État s'est ainsi d'abord manifestée de manière abstraite, dans les différentes formes que la liberté dans son idée a revêtues tout au long de son déploiement. Sa venue au jour constitue alors la finalité logique de cette activité dans la mesure où tout en fondant cette activité, c'est en fait vers ce résultat que cette dernière tendait. Tout comme chez Aristote donc, pour Hegel l'État comme fin rationnelle précède, logiquement, les formes qui lui sont subalternes. C'est donc pour cette raison que Hegel écrit que c'est la matérialisation effective de l'État qui fonde le long déploiement de l'idée, et pour cette raison, l'État est donc souverain.

Ensuite, étant ce moment qui clôture ces évolutions dialectiques, l'État est le moment suprême à la fois de l'Esprit objectif et de la *Sittlichkeit*. Étant donc la réalisation concrète de la liberté, l'État représente donc pour Hegel la finalité de l'existence humaine⁵⁴.

Hegel pense en effet que les individus sont des êtres sociaux qui ont pour trait

⁵⁴HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 257, p. 258.

essentiel de vivre ensemble de telle manière que tout en demeurant libre, tout membre soit également partie intégrante et effective de sa communauté. Modifiant Aristote, l'homme devient chez Hegel un être politique, mais la politique moderne a ceci de spécial qu'elle permet aussi l'exercice des droits et du jugement individuels méconnus dans la *polis*. En se constituant par conséquent comme la réunion en une même totalité des libertés subjectives des membres et de la liberté commune, sans cependant qu'il y ait réductionnisme ou conflit entre ces deux formes de libertés, l'État est pour Hegel ce cadre où la liberté accède à l'existence concrète. Par conséquent, puisque le but suprême que poursuivent les individus tout au long de leurs existences est la réalisation de la liberté concrète, c'est-à-dire la conciliation des libertés subjectives des membres et de la liberté commune; en permettant aux individus d'accéder à leur existence véritable, l'État est ce cadre où les individus accèdent à la finalité de leur existence. Pour cette raison donc, il est souverain.

Par conséquent, la souveraineté signifie pour Hegel que l'État est en tant que réalisation du but suprême de l'existence humaine, le seul cadre où les individus accèdent à la finalité de leur existence, à une existence concrète, et que pour cette raison, l'État ne reconnaît aucune autorité qui puisse lui être supérieure et à laquelle il doive se soumettre et obéir, mais qu'il est au contraire parfaitement libre et autonome, en ce sens que pour qu'il réalise la liberté de ses membres, l'État doit donc être au départ lui-même libre. C'est que proclame Hegel lorsqu'il écrit qu'en tant que réalisation de la liberté rationnelle, l'État ne dépend de qui que ce soit, sinon de soi-même.

Partant de cette compréhension, Hegel détermine le mouvement de la souveraineté de l'État à deux niveaux. À l'intérieur, l'État est pour lui l'identité parfaite des libertés particulières et de la liberté commune. La souveraineté vers l'intérieur implique, pour Hegel, que l'idée que l'État est une unité qui encadre ses différentes composantes, humaines mais aussi économiques, pour les diriger vers des fins communes. Vers l'extérieur, Hegel entend l'idée que l'État est face à autrui un individu autonome, libre et parfaitement maître de soi. L'indépendance de l'État face à autrui est ainsi, pour Hegel, la condition d'actualisation de

la liberté réalisée à l'intérieur en ce sens que pour Hegel, c'est seulement lorsque l'on se retrouve dans l'objectivité que la liberté devient vraiment concrète, et ceci exige que la communauté puisse poursuivre son bien sans ingérence extérieure. Ainsi, alors que sur le plan interne, la souveraineté réalise de manière concrète l'idée, sur le plan externe, elle est la condition qui actualise cette réalisation.

Pour saisir comment Hegel comprend cette double réalité, il importe de voir la souveraineté dans ses mouvements vers l'intérieur et vers l'extérieur chez ce penseur.

Mais avant cela, il importe de noter que l'État hégélien en tant qu'harmonisation parfaite des libertés particulières des membres et de la liberté commune, a suscité d'interminables débats. Sans vouloir entrer dans ces débats complexes, on peut cependant signaler que certains penseurs soutiennent que l'État hégélien a simplement échoué dans sa prétention à concilier les libertés particulières et la communauté. Marcuse, par exemple, soutient que l'État hégélien est seulement une solution fictive. Pour lui, incapable à concilier les libertés particulières et la communauté, Hegel crée une fausse apparence de conciliation. Marcuse attribue cet échec au fait que, pour lui, toute la structure des *Principes de la Philosophie du droit* demeure dominée par le droit abstrait ou, en d'autres mots, par la propriété privée⁵⁵. Habermas semble approuver cette critique de Marcuse. Pour lui, la théorie hégélienne de l'État est simplement incohérente, car, ne développant qu'un modèle de sujet subjectif, l'État hégélien réalise un gonflement du sujet à l'intérieur du système et, c'est ce gonflement qu'il nomme transsubjectif qui s'instaure à la place des rapports intersubjectifs. Ainsi, plutôt que de démontrer une véritable intersubjectivité entre les individus, l'État hégélien ne fait qu'évoquer la *polis* grecque⁵⁶. Theunissen accuse la théorie hégélienne de l'État de n'être qu'un exposé des rapports "substance-accident". Pour

⁵⁵MARCUSE. H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1966.

⁵⁶HABERMAS. J., *Theory and Practice*, Translated by John Viertel, Boston, Beacon Press, 1973.

lui, cette situation qui annihile la distinction chez Hegel entre la modernité et l'antiquité, découle du fait que la discussion entre le droit et la morale chez ce penseur ne détermine rien puisqu'à la fin, la subjectivité morale s'annule d'elle-même comme fondement de la société, en même temps que la vie éthique commence par l'évocation du modèle de la *polis* grecque. Ainsi, devant cette conclusion négative de la morale chez Hegel, écrit Theunissen, l'individu est seulement un accident de la substance⁵⁷. De son côté, Jean-François Kervégan note qu'en dépit de la présence de plusieurs indices d'une évolution, bien que le référent de la *Sittlichkeit* dans les écrits de l'éna demeure la manière dont Hegel se représentait le modèle de la *polis* grecque, c'est-à-dire comme une unité immédiate de l'universel et du singulier, Hegel a par la suite abandonné ce modèle à cause de son inadéquation avec le concept de l'Esprit qu'il développe dans la *Phénoménologie de l'Esprit*⁵⁸.

Mais, nous pensons dans cette thèse que, comme l'explique D. Moggach, on ne peut parler de coupure entre droit abstrait et morale d'une part, et entre ces deux et la *Sittlichkeit* de l'autre chez Hegel. Il existe bien en effet une continuité entre ces différents éléments. Nous avons déjà évoqué cette continuité dans la discussion des transitions qui s'effectuent dans la théorie hégélienne de l'Esprit. Cette continuité ne se révèle cependant que par une lecture spéculative du concept de réciprocité dans la mesure où, en maintenant la tension créatrice entre les moments du particulier et de l'universel, sans sacrifier l'une à l'autre⁵⁹, cette lecture permet de voir que la théorie de l'État de Hegel diffère du concept "substance-accident" de la *polis* grecque. C'est-à-dire que, pour Hegel, le principe de la modernité est celui d'un épanouissement des particuliers, tant dans la société civile que dans les formes de

⁵⁷THEUNISSEN, M., "The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right" in Drucilla Cornell et al., *Hegel and Legal Theory*, London, Routledge, 1991, pp. 3-63.

⁵⁸KERVÉGAN, J. F., "La vie éthique perdue dans ses extrêmes" in *Laval théologique et philosophique*, Université Laval, Laval, N° 51, 1995, pp. 371-388.

⁵⁹MOGGACH, D., "Séminaire sur la pensée politique", Université d'Ottawa, science politique, première année de Maîtrise, Automne 1999-Hiver 2000.

citoyenneté politiques modernes, et en même temps l'instauration d'un intérêt général qui les ramène vers l'unité. Cette dualité faisait défaut chez les Grecs.

Il importe également de noter que contrairement aux lectures d'un Hegel totalitaire que l'on retrouve chez Popper⁶⁰, l'État n'est pas chez Hegel synonyme de la *Sittlichkeit*. Bien qu'il constitue la forme achevée de la *Sittlichkeit*, il en est seulement une manifestation. Cette manifestation est celle où la *Sittlichkeit* se réalise dans sa forme achevée. Mais bien que constituant la forme achevée de la *Sittlichkeit*, l'État ne supprime cependant pas le particulier.

En outre, bien que constituant le moment suprême de l'Esprit objectif, la *Sittlichkeit* ne forme pas l'Esprit objectif, mais elle en est seulement une des formes. Cette forme est celle qui clôt l'Esprit objectif : elle en est donc seulement le sommet, le moment final. Ce qui revient à dire, en d'autres mots, que l'État constitue à la fois le moment final, le sommet de la *Sittlichkeit* et de l'Esprit objectif.

1. La souveraineté interne

La souveraineté interne renvoie chez Hegel à l'unité de l'État ou, en d'autres mots, à l'identité entre d'un côté les individus et de l'autre, entre ceux-ci et l'État. L'idée essentielle qui se dégage de cette identité entre les sujets et leur communauté chez Hegel est que, sans les noyer comme des objets anonymes comme cela fut le cas de la *polis* grecque, ni les favoriser au détriment de la communauté comme cela est pratiqué par le libéralisme politique et économique, l'État intègre de manière parfaite ses différentes composantes tout en les laissant poursuivre et réaliser leurs fins particulières.

Comme on peut donc le voir, il s'agit en fait d'une dimension où l'on voit comment les différents moments constitutifs de l'État entrent en interactions dialectiques les uns avec

⁶⁰MOGGACH, D., "Séminaire sur la pensée politique". Université d'Ottawa, science politique, première année de Maîtrise, Automne 1999-Hiver 2000.

les autres sans qu'il y ait conflit ni réductionnisme entr'eux⁶¹. Hegel écrit :

“L'idéalisme qui constitue la souveraineté est la même détermination que celle qui fait que, dans un organisme vivant, ce qu'on appelle des parties ne sont pas des parties, mais des membres, des moments organiques dont la séparation et l'isolement par rapport au tout sont la maladie”⁶².

La souveraineté intérieure implique en d'autres mots l'idée que l'État est un partage des valeurs susceptibles d'une justification rationnelle⁶³. L'idée du partage des valeurs signifie que l'État repose sur une reconnaissance mutuelle des libertés subjectives entr'elles et de ces dernières et de la liberté commune. Il s'agit d'une forme de réciprocité qui porte non seulement sur les sujets entre eux, mais aussi sur ceux-ci et leur communauté. Cette réciprocité s'exprime sous forme des droits et des devoirs que chacun dispose et qui le lient à d'autres. Ainsi, si tout individu a le droit d'être reconnu par d'autres et d'exister comme particulier et l'État comme une communauté qui est la substance propre de ses membres; tout un chacun a au même moment pour devoir de reconnaître et de laisser se déployer les autres individus comme des individualités particulières et l'État comme une substance : qu'il a lui-même créée comme reflet ou expression de sa propre liberté.

Comme on peut donc le remarquer, Hegel conçoit cette réciprocité comme des interactions dialectiques consistant en un ensemble de droits et devoirs liant, d'une part, l'État à ses membres ou vice versa et, d'autre part, ces derniers entre eux. Ainsi, l'individu a pour droit d'être reconnu par sa communauté comme son membre effectif et en même temps comme un sujet libre qui doit exister comme tel. En retour, il a pour devoir d'agir de même à l'égard d'autres individus et de l'État dont il fait partie intégrante en tant que

⁶¹MOGGACH, D., “Concepts of Sovereignty : Historical reflections on State, Economy, and Culture”, in *Studies in Political Economy*, N° 59, Summer 1999, pp.173-193.

⁶²HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 278, p. 288.

⁶³MOGGACH, D., “Séminaire sur la pensée politique”, Université d'Ottawa, science politique, première année de Maîtrise, Automne 1999-Hiver 2000.

membre effectif, comme son propre produit, de s'y intégrer et d'y oeuvrer pour le plus grand bien de celui-ci et de tous. Hegel écrit en effet :

“Le principe des États modernes a cette vigueur et cette profondeur prodigieuse de faire s'accomplir le principe de la subjectivité jusqu'à l'extrême de l'autonomie de la particularité personnelle, et en même temps de la ramener à l'unité substantielle, et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même”⁶⁴.

Ainsi, c'est parce qu'elle réalise la reconnaissance dans l'objectivité des libertés subjectives des membres d'une part et d'autre part, de ces dernières avec la liberté commune, que la souveraineté réalise l'autonomie sur le plan interne. Car, alors que la souveraineté implique que l'État est la réunion des libertés subjectives et de la liberté objective, l'autonomie est pour Hegel cette réunion, en ce sens que tout en désignant la libération des individus, l'autonomie signifie également la production des institutions et des structures pour encadrer les libertés particulières des individus. Ainsi, parce qu'il permet la réalisation de l'autonomie qui constitue la finalité de l'existence humaine, l'État est alors pour Hegel souverain.

Hegel pense en effet que le but suprême de l'existence est d'accéder à son existence concrète. Or, l'existence concrète est pour lui l'autonomie, c'est-à-dire le fait de se retrouver entièrement chez soi, dans un monde que l'on a soi-même produit de manière rationnelle pour s'y identifier parfaitement tout en demeurant soi-même. Cette autonomie qui est ainsi l'expression de sa propre existence naît alors des rapports intersubjectifs. Telle est par conséquent la distinction fondamentale de la *Sittlichkeit*. Mais, en tant que moment achevé de l'Esprit objectif et de la *Sittlichkeit*, l'État est le seul moment de la *Sittlichkeit* où la liberté intersubjective se réalise de manière concrète. Bien que les deux autres communautés éthiques qui constituent la *Sittlichkeit*, à savoir la famille et la société civile reposent également sur une certaine forme d'intersubjectivité, c'est seulement dans l'État que cette

⁶⁴ HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*. Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 260, p. 264.

dernière devient concrète. Par conséquent, au contraire, d'une part, de la famille où la liberté intersubjective est encore primaire car reposant sur les sentiments naturels d'appartenance éthique, c'est-à-dire l'amour et la confiance mutuelle, et, d'autre part, de la société civile où la liberté intersubjective est liée à la réalisation des fins privées vu que les individus n'y vivent que selon les principes de la particularité et de la personnalité libre, l'État est ce moment de la *Sittlichkeit* où la liberté intersubjective se rétablit et se vit dans toute sa vérité.

Ainsi, en tant que coexistence de ces deux moments opposés, l'État a pour essence, non pas seulement la réalisation de l'intérêt distinct et égoïste des membres comme cela est le cas de la société civile, ni seulement la réalisation de la fin commune comme cela fut le cas de la cité antique où les individus étaient perçus comme des accidents d'une substance éthique peu différenciée, mais plutôt les deux à la fois, et cela dans un mouvement tel que tout en visant et en réalisant leur bien propre, les individus visent et réalisent le bien de la communauté dans son ensemble. Pour Hegel, les individus ont donc dans l'État la liberté de se déployer et de s'épanouir dans leurs particularités tout en demeurant membres effectifs, citoyens, de l'État. C'est ce que ce penseur explique lorsqu'il affirme que dans l'État, tout individu est à la fois père de famille, membre d'une association professionnelle, bourgeois, c'est-à-dire propriétaire ou autres, en même temps qu'il est citoyen actif, c'est-à-dire un individu dévoué totalement à sa communauté.

Comme on peut par conséquent le constater, en tant que réalité concrète de la raison, la souveraineté intérieure signifie que l'État est cette forme de la *Sittlichkeit* qui dépasse et assimile comme dans une même totalité tous ses moments antérieurs, aussi bien dans ce qu'ils ont de commun que dans ce qu'ils ont de dissemblance. Il est cette forme où la liberté s'exprime de manière concrète comme la synthèse réussie, l'harmonie parfaite entre le sujet et le monde objectif. Puisque l'État est ainsi le couronnement de l'Esprit objectif, Hegel proclame alors l'Esprit objectif la réalisation de la liberté et le nomme base de la souveraineté. Car, dans son moment achevé, l'Esprit objectif devient la liberté s'incarnant

dans l'effectivité d'un monde⁶⁵. Comme cette réalité n'a lieu de manière véritablement concrète que dans l'État, celui-ci est par conséquent souverain. Tel est donc comment Hegel comprend l'idée de souveraineté intérieure de l'État et comment elle réalise selon lui l'autonomie.

Mais, pour Hegel, la réalisation de la liberté concrète qui constitue l'État reste une réalité partiellement abstraite tant que celui-ci n'est pas encore entré en contact avec autrui. Bien que l'État soit le moment qui clôtur le mouvement de la *Sittlichkeit*, Hegel croit cependant que c'est seulement dans l'objectivité des rapports interétatiques que la liberté accède à sa réalité concrète. Pour cette raison donc, nous allons essayer de voir la souveraineté de l'État vers l'extérieur chez Hegel.

2. La souveraineté externe

La souveraineté externe désigne l'indépendance de l'État par rapport à autrui. Mais cette indépendance ne découle pas directement de la venue au jour de l'État ou, en d'autres mots, elle ne s'acquiert pas aussitôt que le sujet devient identique à son objet. Elle s'acquiert plutôt lorsque les États entrent en contacts divers les uns avec les autres, en ce sens que c'est lorsqu'il est reconnu par d'autres États comme une souveraineté que tout État qui, agissant de même à l'égard des autres, reçoit la reconnaissance externe de son existence souveraine.

Ainsi sur le plan externe, la souveraineté renvoie au mouvement de l'État vers l'extérieur. Dans ce mouvement, l'État se retrouve face à d'autres États. Dans ce face à face, tout État devient un individu particulier. L'individualité de l'État signifie pour Hegel que face à d'autres, tout État demeure un sujet qui est parfaitement indépendant, c'est-à-dire un sujet qui ne reconnaît pas un autre État, ni une institution qui soient pour lui comme des puissances auxquelles il doive se soumettre, mais qu'il les reconnaît seulement comme des individus autonomes et souverains. C'est pour cette raison que Hegel affirme que la

⁶⁵HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois. Paris, J. Vrin, 1970, pp. 44-45.

souveraineté extérieure a pour fondement la reconnaissance réciproque des souverainetés des États. D. Moggach écrit en effet que, pour Hegel :

“the external or juridical sense (of sovereignty) refers to the non-accountability of a state to any higher authority. Legitimacy is conferred on a state through recognition by other similarly constituted and recognised bodies”⁶⁶.

Si en effet, pour Hegel, c’est seulement dans l’objectivité que la liberté accède à sa vérité, c’est en mettant en contacts divers les États les uns avec les autres que le mouvement des États crée les conditions objectives qui rendent la liberté que ceux-ci réalisent une réalité vraiment concrète.

Partant de cette compréhension, Hegel détermine le mouvement des États vers l’extérieur dans une dialectique à trois moments principaux. Cette dialectique qui a pour fondement l’obtention de la légitimation par les États de leur existence extérieure comme des totalités qui sont face à autrui parfaitement autonomes, libres et indépendantes, c’est-à-dire comme des États souverains, est donc comprise par Hegel comme le mouvement des relations internationales. Puisque dans ce mouvement, tout État vise à se réaliser comme un État mondial, celui qui manifeste donc la liberté dans sa conception la plus élevée, ce mouvement représente ainsi, pour Hegel, le procès par lequel se déroule de l’histoire universelle.

Il est intéressant de noter à ce niveau que, pour Hegel, deux thèses principales rendent compte du mouvement des relations internationales. Il y a, d’une part, la thèse faible, celle qui consiste dans l’obtention par les États de la légitimité externe de leurs souverainetés. Il y a, d’autre part, une thèse forte qui est la possibilité pour un État d’affirmer son hégémonie à l’égard d’autres États. Puisqu’elle se préoccupe de l’histoire universelle, la thèse de l’hégémonisme chez Hegel soulève certaines questions, notamment celle de la constitution d’un État mondial qui dominerait tous les autres, alors que l’indépendance préserve l’État comme condition d’actualisation de la liberté véritable. Pour cette raison donc, nous allons

⁶⁶MOGGACH, D., “Concepts of Sovereignty : Historical reflections on State, Economy, and Culture”, in *Studies in Political Economy*, N° 59, Summer 1999, p. 173.

nous limiter dans cette étude seulement à la thèse faible. Elle correspond en effet à son objet.

Par conséquent, pour comprendre comment les États obtiennent la légitimation externe de leur existence souveraine, il paraît nécessaire de voir comment ce penseur se représente la thèse faible du syllogisme des relations internationales.

La thèse faible peut être saisie chez Hegel comme consistant seulement dans les deux premiers moments constitutifs de son syllogisme des relations internationales. Ces moments sont celui où l'État est saisi dans l'immédiateté de son existence comme un universel abstrait, et celui de sa particularité, c'est-à-dire lorsqu'il est saisi étant en contacts divers avec autrui. Pour mieux comprendre ces deux moments, nous allons essayer de les voir un peu plus en détails.

2. 1. L'universalité abstraite de l'État

L'État est dit universel abstrait lorsqu'il est saisi seulement dans l'immédiateté de son existence. Il s'agit pour Hegel de tout État qui n'est pas encore entré en contacts divers avec d'autres États. Hegel croit en effet que la liberté devient concrète seulement lorsque l'on se retrouve dans l'objectivité. L'objectivité repose en fait sur l'idée de reconnaissance mutuelle des souverainetés. Pour cette raison, bien qu'étant en son intérieur un universel concret, tout État qui n'est pas encore entré en contact avec d'autres États, a seulement pour Hegel une existence abstraite.

Il importe de noter que Hegel distingue deux types d'universels, l'universel abstrait et l'universel concret. L'universel abstrait est, pour lui, celui qui se constitue seulement comme une somme des volontés éparpillées. Telle est pour Hegel l'universel sur lequel repose la société civile. L'universel concret est celui qui désigne un tout organisé à la manière d'un organisme vivant et dont les éléments n'ont de vérité que saisis dans ce tout.

Par conséquent, avant de s'élancer vers l'extérieur, tout État doit d'abord avoir acquis sa souveraineté interne. Tout État doit d'abord exister dans son intérieure comme un universel concret pour se lancer vers l'extérieur. Autrement dit pour Hegel, la liberté

politique que réalise l'État en tant qu'union des libertés subjectives et de la liberté commune et qui définit celui-ci sur le plan intérieure comme un universel concret, demeure abstraite tant que ce dernier n'est pas encore entré en contact avec d'autres États, mieux, tant qu'il n'a pas encore obtenu d'autres États la légitimité de son existence en tant qu'État souverain, indépendant. Hegel est explicite :

“De même que l'individu n'est pas une personne réelle s'il n'entre pas en relation avec d'autres personnes, de même l'État n'est davantage un individu réel s'il n'entretient pas de relations avec d'autres États”⁶⁷.

Hegel détermine le moment où l'État se tourne vers l'extérieur pour rencontrer d'autres États et ainsi obtenir la légitimité externe de son existence comme étant le moment de la particularité de l'État. C'est pour lui le deuxième moment de ce syllogisme des relations internationales.

2. 2. La particularité de l'État

Le deuxième moment intervient lorsque l'État entre en relations diverses avec autrui, avec d'autres États. Alors qu'entrer en relations avec autrui est pour Hegel une nécessité qui trouve sa justification dans le fait que pour être véritable, la liberté doit être objective; ce mouvement exige selon lui quelques préalables. Cette thèse en retient deux.

D'abord, tout État doit se nier soi-même comme l'universel concret qu'il est en son intérieur pour devenir face à tout autre État, un individu, un particulier. Hegel comprend ce double mouvement de négation et de particularisation de soi de l'État comme une exigence du mouvement qui préside au déploiement de l'Esprit. C'est en effet par un processus continu de perte de soi et de retour à soi que l'Esprit parvient à son être. Et l'État est au préalable un Esprit pour Hegel.

Ensuite, devenu un individu particulier, l'État peut entrer en contacts divers avec d'autres États. Hegel croit que la reconnaissance qui fonde ce mouvement des États vers

⁶⁷HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975. Remarques au paragraphe 331, p. 329.

l'extérieur est attribuée seulement à des individus, en ce sens que pour lui, c'est seulement en tant qu'individus particuliers et autonomes que les États se rencontrent sur la scène internationale. Ce mouvement des rencontres inter étatiques étant fondé sur la réciprocité, c'est dans ces contacts que tout État obtient la légitimité de son existence en tant que liberté effectivement réalisée et autonome d'une communauté politique. Ce mouvement est réciproque en ce sens qu'un État obtient la reconnaissance de sa légitimité extérieure lorsqu'il agit lui-même de même à l'égard d'autres. Pour Hegel donc, c'est parce qu'elle place les États dans des relations objectives que la souveraineté extérieure actualise la liberté.

Il importe de souligner ici que Hegel distingue deux types d'individualités : il y a l'individualité concrète de l'État et l'individualité de la personne particulière. Au contraire de l'individualité de la personne particulière qui est celle d'un individu particulier, l'individualité de l'État est celle d'un universel concret, d'une totalité. C'est dans ce sens que Hegel déclare que le deuxième moment du déploiement de l'État vers sa finalité manifeste celui-ci non plus comme un universel concret, mais bien comme un particulier.

Par conséquent, bien que donnant lieu à une série de contacts entre les États, ces relations visent d'abord l'accession par tout État à une existence réelle, c'est-à-dire la reconnaissance de soi par autrui comme un individu qui est parfaitement libre et autonome.

En outre, puisque pour Hegel tout État demeure l'expression de la volonté de tous ses membres, la reconnaissance qu'un État accorde à un autre, reste pour lui liée à la contingence, au hasard. L'État est en effet l'expression de la volonté de ses membres. Mais puisque pour Hegel la volonté des peuples reste muable et dépendante des circonstances vécues, des humeurs, voire des périodes, la reconnaissance que les États s'accordent réciproquement reste également liée à la contingence. Par conséquent, pour Hegel, même s'ils doivent être respectés par les États, les accords inter-étatiques demeurent de simples formalités. Les États vont en fait les respecter aussi longtemps qu'ils les jugeront favorables à leurs propres libertés. Mais une fois que cette perception changera, il leur sera difficile de s'y soumettre. Étant la réalisation concrète de la liberté, tout État doit lui-même être libre

pour que la liberté qu'il réalise soit concrète.

L'affirmation de la souveraineté extérieure des États a suscité des réactions diverses. Herbert Marcuse pense que par cette position, Hegel rejette le droit international avec autant de rigueur que le démontre Hobbes lorsqu'il fait l'apologie de l'État bourgeois⁶⁸. Roland Maspétiol pense au contraire que telle semble la seule solution possible devant l'absence d'une société internationale institutionnalisée⁶⁹. Pour Planty-Bonjour, par cette position, Hegel prend à contre-pied les théoriciens de l'État moderne qui ne cessent de clamer haut et fort que pour éliminer la violence de la vie politique et des relations internationales, il suffit simplement de recourir à la thèse du contrat, en démontrant que la guerre ne peut pas être éliminée des relations internationales parce qu'il n'existe aucun rapport entre les États qui ne finisse par devenir belliqueux, car, en face les uns des autres, les États demeurent des puissances souveraines⁷⁰.

Nous pensons au contraire que, par cette position, Hegel cherche plutôt à démontrer que l'État doit avant tout être vu comme la manifestation dans toute sa vérité de la volonté de tout un peuple de constituer un cadre qui lui permette d'accéder à la finalité de son existence et que, pour cette raison, quelque soient sa superficie, sa population, son niveau d'industrialisation ou sa force militaire, tout État a droit au respect au même titre que tous les autres et, cela, tant sur le plan interne par ses propres membres que sur le plan externe par d'autres États. Ce qui n'est malheureusement pas le cas pour notre temps.

Après cette étude qui a permis de comprendre la souveraineté chez Hegel et de voir comment elle réalise la liberté véritable, il est maintenant possible de passer à l'analyse de la critique que ce penseur adresse à d'autres conceptions de la liberté moderne, notamment

⁶⁸MARCUSE, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1966.

⁶⁹MASPETIOL, R., *Esprit objectif et Sociologie hégélienne*, Paris, J. Vrin, 1983, pp. 3-10

⁷⁰PLANTY-BONJOUR, G., *Le projet hégélien*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 90.

celle des libéraux et celle de Kant.

-o

IV. Quatrième chapitre : CRITIQUE HÉGÉLIENNE DE LA LIBERTÉ LIBÉRALE

En affirmant que l'autonomie constitue la liberté supérieure et que l'État est le seul cadre qui en permette l'actualisation, l'idée hégélienne de souveraineté se veut critique de la liberté libérale. Une des critiques fondamentales que Hegel adresse ainsi aux libéraux est que ceux-ci, à cause de leur conception de la liberté, séparent l'individu de son cadre social.

Ce troisième chapitre cherche en effet à saisir la critique que Hegel adresse à la liberté libérale. Pour ce faire, il importe de souligner que, puisque cette critique porte également sur l'interprétation libérale de l'État, ce chapitre va se diviser en deux sections. Alors que la première va essayer de saisir la critique hégélienne de la liberté libérale proprement dite, la deuxième va essayer de dégager la critique que ce penseur adresse à l'État libéral.

1. Critique hégélienne de la liberté libérale proprement dite

La critique que Hegel adresse à la liberté libérale est saisie dans cette thèse à deux niveaux. D'une part, Hegel critique les libéraux de faire l'équation de l'économie et de la liberté de sorte que pour eux, la liberté véritable est économique plutôt que politique. D'autre part, il les critique de comprendre la liberté seulement sur le plan individuel, et, ce faisant, de faire de l'État une association contingente et extérieure aux individus en ce sens qu'il a pour seule raison d'être de servir de cadre pour la réalisation des fins privées des individus.

Pour cette raison donc, cette section va se subdiviser en deux parties, la première va porter sur la critique hégélienne du libre arbitre, entendu comme la liberté économique libérale, et la seconde, sur celle accusant la liberté libérale de négliger délibérément la communauté au profit des individus.

1. 1. Critique de la liberté économique

Hegel voit dans la liberté économique une manifestation ou une forme de liberté. Mais, pour lui, il s'agit d'une forme qui manifeste la liberté seulement comme une

contingence, en ce sens qu'elle traduit seulement la détermination de la liberté par rapport à un objet choisi par l'individu sans aucune articulation rationnelle. Pour cette raison, Hegel affirme que, loin de constituer la liberté véritable, c'est-à-dire que loin d'être la liberté supérieure ou rationnelle, la liberté économique est seulement le libre arbitre, c'est-à-dire, bien sûr, une forme de liberté, mais une forme qui n'est qu'un moment que revêt la liberté dans son mouvement vers son effectivité.

Pour comprendre cette critique hégélienne de la liberté économique libérale, il importe de rappeler que, pour Hegel, la liberté forme l'essence de l'Esprit. En tant que telle, la liberté consiste, pour lui, en une dynamique, un processus qui évolue par son dynamisme propre pour accéder à son existence concrète. Comme il est souligné plus loin dans cette thèse, cette dynamique se réalise, selon Hegel, dans un syllogisme à trois moments principaux qui se présentent de la manière suivante.

D'abord, la liberté existe comme une forme de pensée, une forme de connaissance. Hegel appelle cette forme, la liberté du vide. Pour lui en effet, sous cette forme, la liberté est comme une pensée qui est seulement générale : elle ne porte pas sur un objet concret car, pour Hegel, sous cette forme, la liberté a pour détermination essentielle, son refus de se donner un contenu ou un objet quelconque pour se déterminer.

Lorsqu'ensuite elle décide de se donner un contenu pour s'identifier, la liberté du vide se transforme et devient le libre arbitre, c'est-à-dire la détermination de la liberté par rapport à un objet. Mais, cet objet est quelconque : naturel ou social et ne découlant d'aucune articulation rationnelle, mais seulement de la nécessité de satisfaire un besoin contingent. Pour cette raison, Hegel présente le libre arbitre comme une liberté qui est seulement contingente, celle qui se détermine par le hasard en ce sens que pour lui, c'est le hasard ou la contingence qui la détermine ou la fait comme telle. Pour lui, en effet, le libre arbitre est la liberté qui se manifeste seulement sous la forme du hasard, ou, ce qui revient au même selon lui, c'est le hasard sous la forme de la liberté.

C'est dans le troisième moment que, lorsqu'unifiant tout en les dépassant ses premier

et deuxième moments, la liberté accède à une existence vraiment effective. Ce moment est ainsi celui où la liberté se donne un objet rationnel pour se déterminer.

Hegel pense en effet que l'on ne peut parler de la liberté proprement dite que lorsque celle-ci se détermine non pas par rapport à un objet contingent comme cela est le cas de la liberté économique libérale ou du libre arbitre, mais plutôt par rapport à un objet rationnel, un objet que la liberté choisit elle-même et se donne ensuite de manière rationnelle pour s'y identifier parfaitement. C'est dans ce sens que D. Moggach écrit que la liberté véritable est, pour Hegel, le processus de transformer le monde de sorte que celui-ci devienne le miroir de notre propre liberté⁷¹. Car, en tant que moment achevé de l'idée de liberté, la liberté véritable est la réunion des libertés subjectives et de la liberté commune sans qu'il y ait réduction, menace ou aliénation de l'une par rapport à l'autre, mais plutôt une harmonie telle que les deux parties existent en même temps en tant que parties et totalité. C'est partant de cette compréhension que Hegel soutient que pour qu'il y ait liberté concrète, il faut que celle-ci soit élargie de manière à englober les structures d'interactions réciproques des individus. Ces structures d'interactions réciproques qui forment la *Sittlichkeit*, ont ainsi à leur sommet l'État car, c'est dans ce dernier seulement que cette harmonie trouve sa réalisation effective.

L'autonomie forme ainsi la liberté supérieure pour Hegel parce qu'elle consiste dans le dévouement des individus à leur communauté de sorte que, en réunissant toutes ses composantes en une même totalité, cette dernière exprime leur parfaite intégration et leur appartenance à leur communauté éthique sans aliéner leurs personnalités et leurs libertés particulières.

Par conséquent, contrairement à la liberté des Anciens qui était délibérément sacrifiée au profit de celle de la communauté, comme l'illustre si bien la *polis* grecque, et à la liberté libérale qui équivaut à la satisfaction des besoins économiques, la liberté véritable consiste dans son acception moderne, selon Hegel, dans la conciliation, dans la coïncidence de la

⁷¹MOGGACH, D., "Séminaire sur la pensée politique", Université d'Ottawa, science politique, première année de Maîtrise, Automne 1999-Hiver 2000.

libération des individus avec la création par ces mêmes individus d'une forme d'appartenance commune. C'est donc parce que dans cette conciliation, ces deux moments opposés se retrouvent donc réunis ensemble, comme une même totalité, sans réductionnisme, sans aliénation ni menace de l'un par l'autre, que Hegel voit dans l'autonomie une liberté supérieure au libre arbitre des libéraux. Pour lui en effet, en se réalisant comme la coexistence de ces deux moments, l'autonomie nous débarrasse de nos égoïsmes individuels pour nous mettre au service d'un bien commun qui nous concerne également dans nos particularités.

Hegel critique donc la liberté économique parce que, pour lui, cette dernière est comme le hasard s'exprimant sous forme de liberté. Consistant dans la détermination de la liberté par un objet extérieur et contingent, elle est seulement l'expression des désirs de posséder des objets extérieurs. Ces désirs sont sans aucune articulation de la raison parce qu'ils sont en fait la manifestation du hasard et de la contingence, ils ne sont pas des produits de la raison, mais au contraire de la contingence. Alors que pour Hegel, la liberté rationnelle consiste dans la réalisation de la raison dans toute sa réalité ou, comme tente de l'expliquer Franz Grégoire, c'est le fait d'obéir en toute sincérité à la voix de sa propre raison coïncidant avec la voix de la raison universelle⁷², c'est-à-dire la conformité pour tout individu à son trait fondamental d'être social, un être dont la raison d'être, le devoir est de devenir membre effectif d'une communauté pour accéder à une existence concrète.

1. 2. Critique de la vision unilatérale de la liberté libérale

Le deuxième volet de la critique hégélienne de la liberté libérale est celui qui stipule que le libéralisme politique et économique ne comprend la liberté que sur le plan de la libération des individus, et qu'en agissant ainsi, celui-ci sépare l'individu de son cadre social. Hegel critique cette perception libérale de la liberté parce que, pour lui, elle est simplement

⁷²GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes. Les points cardinaux*, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958, p. 232 .

contraire à l'idée concrète de la modernité.

Hegel pense que la modernité émane de deux types d'actions. Il y a, d'une part, les actions particulières, celles qui poursuivent une fin bien déterminée. Il y a, d'une autre part, le fait qu'à travers ces fins, il existe également un élément universel. Par conséquent, pour Hegel, bien que ces deux actions semblent au premier abord s'opposer, en réalité elles se complètent comme deux moments simultanés d'une même réalité en ce sens que l'idée concrète qu'implique la modernité est celle que pour que les individus puissent se libérer véritablement, ils doivent être réunis sous des institutions et des structures qui, plutôt que s'imposant à eux comme une contrainte extérieure, sont au contraire les produits de leurs propres libertés particulières.

Partant de cette compréhension, Hegel soutient que, dans son acception moderne, la liberté est un produit de la modernité. Pour être véridique, elle doit refléter de manière parfaite l'idée concrète de la modernité. Par conséquent, puisque la modernité implique, bien sûr comme la comprennent les libéraux, la libération des individus, cette libération doit cependant être comprise également comme une production par ces mêmes individus des institutions et des structures qui vont les encadrer dans leurs libérations particulières. Ainsi, pour Hegel, pour être conforme à l'idée concrète de la modernité, la liberté doit être entendue comme la libération des individus, mais cette libération doit être vue également dans le sens de création par ces individus d'une communauté qui, devant encadrer ces individus dans cette libération, est autre que le contrat.

C'est donc pour cette raison que Hegel affirme que, dans son acception moderne, la liberté signifie que les libertés subjectives des membres n'apparaissent pas à la manière du contrat social, comme entrant en compromis les unes avec les autres, comme se limitant les unes les autres, ni à la manière de la communauté de la *polis*, s'effaçant au profit de celle de la communauté, mais comme se complétant et se renforçant réciproquement en ce sens que "Je suis libre dans et par l'acte de reconnaître pratiquement dans l'autre une liberté qui n'est

vraiment liberté que dans et par l'acte de reconnaître pratiquement ma liberté"⁷³. L'autre sujet n'est donc pas à la manière de Hobbes, un obstacle ou un moyen, mais quelqu'un qui élargit la sphère de ma liberté⁷⁴.

Il ressort donc de là que, pour Hegel, si la particularité de la liberté est un moment important indéniable de la modernité, cette particularité vit dans une communauté substantielle qu'elle a produite elle-même dans son activité rationnelle comme expression de sa propre liberté. C'est seulement dans ces conditions que la liberté véritable a tout son sens moderne, car c'est en se concevant comme l'expression à la fois d'un contenu particulier et d'un contenu universel, c'est-à-dire l'harmonie du sujet et de son objet, que la liberté moderne devient l'expression adéquate de la modernité, c'est-à-dire du vrai caractère des individus, à savoir des êtres sociaux qui visent à se réaliser dans leur existence véritable.

Or, pour Hegel, face à cette double dimension de la modernité, les libéraux méconnaissent délibérément la dimension de la communauté pour ne privilégier que celle de la libération des individus. Pour cette raison donc, Hegel accuse la liberté libérale d'être simplement défectueuse. Pour lui, son défaut tient principalement en ceci que, en concevant les individus comme des atomes indépendants qui n'ont de préoccupation essentielle que la satisfaction de leurs intérêts égoïstes, la liberté libérale est partielle. Elle ne travaille qu'avec une seule dimension de la modernité, celle de la particularité. Elle néglige le côté substantiel de la liberté moderne.

En outre, pour Hegel, en accordant ainsi une importance fondamentale à l'émancipation de l'individu des liens collectifs antérieurs, les libéraux font de l'État une instance du droit abstrait, soumis à la logique de la propriété et de la concurrence. Or, en agissant ainsi, ils rendent la création de nouvelles formes de communauté dans la modernité,

⁷³GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes. Les points cardinaux*, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958, p. 232 .

⁷⁴TAYLOR, C., *Hegelpreis 1997*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 25-54.

formes distinctes des communautés substantielles du passé, tout à fait obscure⁷⁵.

Hegel croit que en effet l'autonomie, c'est-à-dire la liberté politique, est supérieure au particularisme et à l'atomisme libéral parce que elle offre, selon lui, un avantage double. D'une part, elle permet d'encadrer et de diriger l'économie et le marché vers les fins communes, sans cependant supprimer la recherche des fins particulières des membres. D'autre part, elle permet d'éliminer ou de réduire les contradictions et les inégalités de toutes sortes entre les membres, mais aussi entre ceux-ci et l'État, contradictions pouvant découler d'une mauvaise répartition des richesses, de la stratification sociale ou de la division du travail telles que l'on rencontre dans le libéralisme politique et économique, et qui découlent justement de l'équation que celui-ci fait entre liberté et satisfaction de l'intérêt économique privé.

Partant ainsi de cette compréhension, Hegel rejette également le contrat ou, en d'autres mots, le droit abstrait comme fondement de l'État. Comprendre ce rejet passe par la nécessité de voir la critique que Hegel adresse à l'État libéral. Tel va être l'objet de la partie suivante.

2. Critique du contrat comme fondement de l'État

Hegel est également critique de l'État libéral. L'une des critiques fondamentales que Hegel adresse aux libéraux est que parce qu'ils voient dans le contrat la seule base du lignage social, les libéraux confondent l'État avec le marché. Hegel s'insurge contre la perception libérale de l'État parce que pour lui, le contrat est seulement un moyen d'échange entre des individus qui porte seulement sur des objets extérieurs, lesquels sont contingents, pour cette raison, il ne peut servir de plate forme à l'État.

On peut retenir dans cette critique de Hegel trois aspects fondamentaux. D'abord, pour lui, le contrat est un moment du droit abstrait et pour cette raison, il est également abstrait. Ensuite, étant un moyen servant à régler l'échange des objets découlant des désirs

⁷⁵MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p.1.

contingents, le contrat est contingent. Enfin, visant la satisfaction des fins privées des individus, le contrat est atomisme et mécanisme purs.

2. 1. Le contrat est abstrait

Hegel considère le contrat comme une des formes d'expression du droit abstrait. Pour cette raison, il pense que le contrat ne peut pas servir comme base sur laquelle peut reposer l'État. Car, pour lui, ce faisant, on fait de l'État une instance du droit abstrait : l'État cesse donc d'être la substance morale des individus pour devenir le contexte instrumental dans lequel ceux-ci poursuivent leurs fins privées⁷⁶. En d'autres mots, pour Hegel, en faisant du contrat la base de l'État, plutôt que d'être une finalité de la raison, celui-ci devient au contraire un accident.

Hegel réfute cette idée parce que, pour lui, l'État demeure l'expression même de l'Esprit et du caractère humain. Il est un objet rationnel, une finalité que l'individu a toujours en lui et qu'il finit par réaliser de manière rationnelle pour encadrer sa propre liberté.

Hegel explique que les individus sont, par leur nature, des êtres doués de raison. Par la raison, ils entrent en interactions diverses les uns avec les autres. La finalité poursuivie dans ces interactions est d'arriver à créer un cadre commun où parvenir à la liberté concrète. Ce cadre où cette finalité est réalisée est l'État. L'État est par conséquent une réalité propre à l'individu. Il se crée comme un produit de la raison en ce sens que, parvenus à la raison que pour accéder à la finalité de leur existence, les individus élèvent à l'universel leurs libertés particulières de telle sorte que l'universel ainsi constitué devient un cadre qui va encadrer les libertés particulières pour les orienter vers les fins communes, celles donc de l'universel. C'est donc pour cette raison que Hegel affirme la rationalité de l'État, c'est-à-dire que l'État est la raison qui accède à une existence vraiment concrète. L'existence concrète signifie que la raison devient la synthèse du sujet et de son objet de sorte que tout en demeurant soi-même,

⁷⁶MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p.1.

le sujet devient identique à son objet.

C'est partant de cette idée que Hegel déclare que l'État ne peut pas être vu comme un objet contingent, un objet se situant dans le droit abstrait comme le présentent les libéraux, et également Kant, mais qu'il est au contraire la raison que les individus ont toujours en eux et qu'ils finissent par matérialiser de manière vraiment effective lorsqu'ils accordent leurs libertés subjectives et la liberté commune pour pouvoir se réaliser dans la finalité de leur existence. Il est assurément animé par les volontés individuelles, mais il se constitue de telle sorte que ces volontés individuelles se dévouent à lui comme à leur substance même qui, réciproquement, se les rattache en promouvant leurs droits de sujets actifs et responsables⁷⁷.

Hegel rejette donc le contrat comme fondement de l'État parce que, pour lui, le contrat ne réalise pas la réciprocité dans sa forme exclusive⁷⁸. Même si en tant qu'un des moments de la *Sittlichkeit*, le contrat réalise la liberté intersubjective, cette réalisation demeure cependant seulement abstraite et non concrète comme cela est le cas dans l'État. En se réalisant à la manière d'un organisme vivant, en ce sens que, tout en oeuvrant pour soi-même, tout membre oeuvre également pour le bien de la communauté dans son ensemble, l'État est la réalisation de l'intersubjectivité concrète, ce que le contrat ne fait pas. Parce qu'il consiste ainsi dans l'harmonie du sujet et de son objet, Hegel affirme alors que l'État vient au jour comme réalité de la raison, pour résoudre les contradictions générées par les formes antérieures, et telle est la réalisation de l'intersubjectivité concrète, ce que ne réalise donc pas le contrat parce qu'il demeure dominé par la contingence et par les contradictions.

2. 2. Le contrat est contingent

Hegel critique également le contrat comme base de l'État parce que, pour lui, le contrat

⁷⁷BERNARD, B., *La pensée politique de Hegel*. Paris, Puf. 1969.

⁷⁸MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p.1.

tend à faire de l'État un objet qui n'est pas essentiel aux individus. Locke⁷⁹ peut être cité comme l'un des penseurs qui ont popularisé cette idée lorsqu'il a conçu l'État comme un monstre dont la peur suscitée par sa présence est présentée comme le seul moyen devant permettre aux individus de se mettre ensemble pour accéder à leurs libertés particulières.

Hegel pense que l'État a, d'une part, sa finalité propre. En effet, pour lui, en tant qu'Esprit, il a pour devoir d'évoluer jusqu'à se réaliser comme la plus haute conception et la plus haute manifestation de la liberté. D'autre part, pour lui, l'État est pour ses membres la réalisation de la finalité de leur existence, qui est donc d'accéder à liberté concrète.

Pour ces raisons, donc, Hegel pense que l'État ne peut pas être vu comme un objet contingent. Il est un objet rationnel, celui que les individus ont toujours désiré et qu'ils créent de manière rationnelle en conformité avec ce qu'ils sont véritablement, des êtres sociaux. Hegel pense en effet que pour se réaliser véritablement, les individus ont pour devoir de devenir membres de l'État. En devenant membres de l'État rationnel, leurs libertés particulières s'accordent avec la liberté commune et c'est cet accord entre les libertés subjectives et la liberté commune ou substantielle de l'État, sans qu'il y ait réductionnisme ni menace, ni aliénation de l'une par l'autre des deux parties qui, en représentant la liberté politique ou rationnelle, constitue donc la finalité de l'existence humaine.

Ainsi, en tant que réalisation de la liberté politique, une liberté qui est pour Hegel supérieure au libre arbitre libéral, mais aussi à la liberté kantienne, parce que contrairement à ces derniers, elle oriente nos particularités au service d'un bien commun qui nous concerne à la fois comme particuliers et comme totalité, l'État est non pas un objet contingent, mais plutôt un objet rationnel, un objet voulu et créé de manière raisonnée pour être le reflet, le miroir de nos libertés particulières. Il se crée comme le résultat logique auquel tendait la raison dans son mouvement, de sorte que l'État est la raison apparaissant dans toute sa vérité. Pour cette raison, donc, Hegel désigne l'État comme une sorte de rationalité élargie. La

⁷⁹LOCKE, J., *Traité du gouvernement civil*, Tome I, Paris, J. Vrin, 1967.

rationalité élargie signifie que l'État est la raison commune découlant des raisons particulières qui la constituent comme ses propres composantes.

2. 3. Le contrat est atomisme et mécanisme purs

Hegel critique enfin le contrat comme plate forme de l'État parce qu'il le juge égocentrique. Pour lui, le contrat implique que les individus sont des atomes qui ne peuvent se mettre ensemble que comme marché, c'est-à-dire à la manière de l'universel abstrait.

Hegel croit, au contraire, que, loin d'être des atomes indépendants, les individus sont des êtres sociaux qui ont pour finalité d'accéder à la liberté véritable. Mais, pour Hegel, lorsque l'on repose l'État sur le contrat, on place la racine de l'État dans l'éparpillement des libertés particulières⁸⁰ et, ce faisant, on en fait une instance du droit abstrait. Or, pour Hegel, l'État n'est pas une somme d'atomes indépendants. Il est au contraire un universel concret. Hegel entend par là le fait que l'État est une sorte de réciprocité élargie. La réciprocité élargie signifie que l'État reconnaît ses membres comme des sujets autonomes et les laisse s'épanouir en toute liberté jusqu'à leur plein accomplissement, alors que les individus qui se reconnaissent en même temps entre eux comme des sujets particuliers acceptent, de leur côté, l'État comme leur propre substance, c'est-à-dire comme le produit de leur propre activité et ainsi, oeuvrent chacun pour son plein épanouissement⁸¹.

En d'autres mots, plutôt que d'être un universel abstrait qui trouve son origine dans la sphère du droit abstrait, en ce sens que sa structuration consiste exactement comme le fait la société civile dans l'institutionnalisation des rapports du droit abstrait ou d'échange entre les membres, l'État est plutôt, pour Hegel, une totalité intégrée à la manière d'un organisme vivant, dans le sens de posséder une téléologie interne qui est celle du bien commun.

⁸⁰GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Paris. Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958, p. 334.

⁸¹HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 260, p. 264.

Il ressort de cette analyse que Hegel rejette le contrat comme fondement de l'État parce que ce dernier a pour principal défaut de faire de l'État une instance du droit abstrait et, ce faisant, de séparer les libertés subjectives de la liberté commune. Pour Hegel, en effet, "l'État qui se constitue comme un contrat ou un marché ne peut être que, d'une part, une absence d'intégration de ses différentes composantes, et, d'autre part, une sorte de contrainte extérieure que ces dernières acceptent en échange de la garantie de l'exercice de leurs libertés particulières. Or, un tel État ne peut qu'être un obstacle à la réalisation de la liberté"⁸², car la liberté y sera aliénée ou soumise à quelqu'un d'autre, à quelque chose d'autre alors que la liberté dans son existence concrète est celle qui est elle-même libre.

Le rejet de la théorie du contrat par Hegel a donné lieu à des commentaires divers. D. Lusurdo⁸³ signale que Ilting trouve dans ce rejet de Hegel un profond recul du philosophe par rapport à ses principes libéraux, alors que, de son côté, Bobbio estime que, par ce rejet, Hegel se range sur des positions conservatrices et hostiles au libéralisme. À ces critiques, Lusurdo répond que, bien que diamétralement opposés, ces commentaires ne peuvent que découler du fait que ces penseurs n'ont pas pris soin de reconstruire la signification historique concrète sur laquelle repose ce rejet, car, ce que vise Hegel dans ce rejet, c'est surtout démontrer que le contrat reste totalement inadéquat à la réalisation de la liberté véritable et qu'il existe une autre base sur laquelle les individus peuvent se mettre ensemble pour parvenir à la liberté véritable, sans aliéner leurs libertés, ni leurs personnalités particulières. Cette base est donc la souveraineté, c'est-à-dire, pour Hegel, une sorte de rationalité et de réciprocité élargies entre les individus, mais également entre ceux-ci et l'État en ce sens que les individus reconnaissent l'État comme leur propre volonté commune qu'ils ont eux-mêmes créée par la raison et qui les unit et exprime leur appartenance à une communauté éthique dans laquelle leur véritable liberté est réalisée, sans renoncer à leurs individualités particulières, ni ignorer

⁸²PINSON, J.- C., *Hegel, le droit et le libéralisme*, Paris, Puf, 1989, pp. 120-122.

⁸³LUSURDO, D., *Hegel et les Libéraux : Liberté-Égalité-État*, Paris, Puf, 1992, pp.79-98.

la liberté substantielle. Au contraire donc de Hobbes, des libéraux et aussi de Kant qui y voient un système de contrainte⁸⁴, la souveraineté désigne pour Hegel une association liée à l'idée d'une liberté universelle et transformatrice des intérêts privés, sans toutefois équivaloir à un renoncement total par tout membre de ses droits privés, ou de ses droits abstraits comme cela fut le cas chez les Anciens. Autrement dit, contrairement aux libéraux et à Kant qui en font une instance du droit abstrait, Hegel estime que l'État trouve ses racines, non pas dans le droit abstrait, mais dans la vie éthique.

Pour Hegel, en effet, telle ne peut qu'être la signification profonde de la modernité dont la liberté doit, en tant que produit, en demeurer le reflet parfait de l'idée concrète, à savoir une libération des individus, mais une libération qui signifie en même temps production des structures et institutions devant rassembler les individus tout en les laissant se déployer dans leurs particularités. En posant donc que la souveraineté est l'expression de l'État moderne, Hegel veut surtout démontrer à quel point l'atomisme moderne qui privilégie les libertés individuelles au détriment de la liberté commune et le modèle de la *polis* grecque qui méconnaît les libertés particulières au profit de la liberté commune sont simplement incompatibles aux individus. Hegel croit que la communauté et l'individualité sont des moments différents, certes, mais importants de la réalisation concrète de la liberté. Mais, pour que cette réalisation devienne effective, il faut que ces deux moments coexistent dans une harmonie telle que l'un ne puisse menacer, aliéner ni nuire l'autre.

Ainsi, pour Hegel, en tant que cadre qui permet aux libertés particulières de se réaliser jusqu'à leur plénitude, la communauté constitue également un moment important de cette réalisation, elle est en fait la condition de son actualisation. C'est pour cette raison que Hegel déclare que tout État est une souveraineté et, ce faisant, il refuse de le voir comme quelque chose qui s'impose aux individus comme une forme d'association qui repose sur un contrat ou comme un marché. Le libéralisme qui voit dans l'État le prolongement et le garant du

⁸⁴HOBBS, Th., *Le Léviathan*, New York, Washington Square Press, 1964.

marché n'a qu'une conception unilatérale de la liberté, celle du libre arbitre. Pour sa part, Kant qui est d'accord avec Hegel, fait la distinction entre libre arbitre et autonomie. Pour Hegel cependant, la théorie kantienne partage plusieurs des défauts du libéralisme. Tel est le sujet du prochain chapitre.

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

V. Cinquième chapitre : CRITIQUE HÉGÉLIENNE DE LA LIBERTÉ KANTIENNE

L'idée hégélienne de souveraineté est également critique de la liberté kantienne. Mais avant de voir en quoi consiste cette critique hégélienne de la liberté kantienne, il est important de noter que nous distinguons dans cette thèse deux aspects fondamentaux de l'idée kantienne de liberté. Il y a, d'une part, l'autonomie que Kant présente comme étant la liberté morale supérieure ou, en d'autres mots, la liberté rationnelle. Mais comme pour lui cette liberté reste seulement un idéal que l'on ne peut véritablement réaliser, il y a, d'autre part, la liberté juridique. Cette liberté qui consiste selon lui dans le choix parmi les maximes de la volonté arbitraire celle qui, une fois appliquée, ne puisse léser autrui, est donc celle que les individus peuvent véritablement réaliser.

Partant de cette distinction dans la liberté kantienne, ce troisième chapitre va se diviser en deux sections, la première qui va porter sur la critique hégélienne de l'autonomie kantienne et la seconde, sur sa critique de la liberté juridique kantienne.

1. Critique de l'autonomie kantienne

Bien qu'il approuve l'identification par Kant de l'autonomie comme étant une liberté morale supérieure, Hegel se veut cependant critique de l'autonomie kantienne. La critique principale que Hegel adresse à Kant est que, bien que celui-ci envisage l'autonomie comme une liberté rationnelle qui est au-delà du libre arbitre, Kant a cependant tort de comprendre cette dernière de façon restreinte et formelle comme un devoir moral reposant sur un choix des maximes, sans pour autant spécifier les conditions concrètes dans lesquelles cette liberté est réalisable. Or, pour Hegel, en limitant l'autonomie à la subjectivité intérieure de l'individu, Kant sépare exactement comme le font les libéraux, l'individu de son cadre social.

Partant de là, Hegel critique l'autonomie kantienne d'être déficiente. Pour lui, le défaut de l'autonomie kantienne découle principalement du fait que, se concevant comme une subjectivité intérieure à l'individu, c'est-à-dire comme un devoir moral, l'autonomie

kantienne ne peut réaliser la liberté concrète. Car, pour Hegel, il reste seulement un devoir-être. Or, pour qu'elle réalise la liberté concrète, il importe que, souligne Hegel, en plus d'être un fait de conscience individuelle, une subjectivité intérieure à l'individu, l'autonomie se traduise également dans les faits comme une morale qui est vécue à la fois intérieurement par tout individu et extérieurement à travers des structures et des institutions qui, loin d'être dictées par des motifs extérieurs et des considérations contingentes, sont plutôt les produits de la propre liberté des individus eux-mêmes. Autrement dit, pour Hegel, l'autonomie forme la liberté rationnelle lorsqu'il y a partage des valeurs communes, exprimées dans ses formes institutionnelles politiques, alors que chez Kant, elle manque de cadre institutionnel.

Hegel distingue en fait deux sphères dans la morale : l'une est subjective et l'autre est objective. Alors que pour Hegel la morale subjective regarde seulement l'aspect subjectif de l'action que pose l'individu, en ce sens qu'il s'agit d'une sphère où la liberté s'exprime comme les fins des actions que les individus réalisent uniquement du point de vue de leurs personnalités propres, c'est-à-dire comme un devoir d'obéissance à la loi morale; la morale objective représente cette sphère où les individus veulent et créent des structures qui vont les déterminer dans leur existence véritable d'êtres sociaux, c'est-à-dire comme des membres effectifs d'une communauté éthique qu'ils ont eux-mêmes créée pour être le reflet de leurs propres libertés et que, pour cette raison, ils intègrent de manière parfaite, tout en demeurant chacun soi-même et en s'y déployant comme tel jusqu'à son plein épanouissement.

Par conséquent, parce qu'elle demeure une morale qui est vécue seulement comme une subjectivité interne ou un choix de maximes, niveau auquel se limite seulement Kant, Hegel estime que la morale subjective ne peut réaliser l'autonomie. Mais, parce qu'elle est vécue à la fois intérieurement à l'individu et extérieurement dans des institutions comme une éthique qui est effectivement réalisée⁸⁵, que, pour Hegel, la morale objective réalise l'autonomie. Hegel nomme cette morale vécue la vie éthique ou, en allemand, la *Sittlichkeit*. Pour lui, la

⁸⁵QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 307-313.

vie éthique se réalise lorsque l'individu reconnaît son propre bien dans le bien partagé de la communauté rationnelle, laquelle n'est rien d'autre que la substance de sa propre volonté. Comme expliqué dans le deuxième chapitre, pour Hegel, cette réalisation a lieu dans un mouvement double.

D'abord, l'individu manifeste son désir de produire un objet. Puisqu'il s'agit d'un objet qu'il veut de tout son être, il va d'abord se représenter à soi-même cet objet. Ensuite, il va commencer à y réfléchir sérieusement. Pour Hegel, ce faisant, cet objet qui devient ainsi l'expression la plus concrète du désir le plus profond de cet individu, cesse pour cette raison d'être contingent pour devenir rationnel.

Ensuite, l'individu se met à réfléchir sur la valeur morale de cet objet et à le favoriser comme un processus rationnel qui vise la détermination, la poursuite des fins que l'individu se donne à lui-même. Pour cette raison, Hegel affirme que cet objet est interne à l'individu lui-même. Mais comme il porte également sur plus que le bonheur particulier de chacun, sur la qualité de la vie commune, cet objet va également être soumis au jugement d'un critère commun s'élevant comme une règle ou une loi générale. Telle est la réalisation effective de la morale, c'est-à-dire la *Sittlichkeit* pour Hegel.

Mais, comme cette dernière est elle-même activité, c'est seulement dans le moment final de son activité où elle apparaît sous forme de l'État, que l'autonomie se réalise concrètement en tant que liberté rationnelle. Car, alors que sous cette forme de l'État, la *Sittlichkeit* consiste dans la "sublimation" par chacun de sa particularité dans un véritable universel qui l'intègre parfaitement tout en le laissant se développer librement dans sa particularité; c'est donc cette sublimation qui forme l'autonomie pour Hegel⁸⁶.

Comme on peut ainsi le remarquer, avec la *Sittlichkeit* Hegel introduit l'idée de *Wirklichkeit*. Ce concept qui traduit l'idée aristotélicienne d'*energeia*, c'est-à-dire la présence ou l'activité de la forme et de la fin dans la matière, est utilisé par Hegel pour

⁸⁶HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 260, p. 264.

montrer la causalité efficace qu'exerce l'idée ou la raison sur le monde objectif. Hegel pense en effet que le principe ontologique ultime est l'unité dynamique de la pensée et de l'être, la synthèse du sujet et de son objet. Pour lui, cette unité est un processus de réalisation de la raison par lequel les sujets conscients retournent en eux-même enrichis par leurs rencontres avec l'altérité.

C'est donc en partant de cette compréhension de l'unité du concept et de l'objectivité que Hegel identifie deux déficiences majeures chez Kant. D'une part, pour Hegel, par son identification de la morale subjective comme seule sphère de réalisation de la liberté, le système kantien ne peut pas donner l'accès à l'objectif. Cette situation résulte, selon Hegel, de la distinction que fait Kant entre noumène et phénomène. Alors qu'il repose le premier sur la pensée, il donne au second pour principal champ d'action le monde objectif. Kant fonde cette distinction sur l'idée que pour lui, il s'agit là de deux moments totalement séparés qui n'ont aucune relation entre eux. Or, pour Hegel, en agissant de la sorte, Kant emprisonne la compréhension dans sa propre subjectivité, et, ce faisant, il méconnaît à la raison théorique son caractère objectif. Hegel est alors à ce niveau critique de Kant parce que, pour lui, ce dernier décrit ses principes comme régulateurs, et en agissant ainsi, il renonce au pouvoir de la raison de se réaliser dans le monde.

D'autre part, pour Hegel, Kant comprend la notion de la subjectivité transcendantale de manière restrictive alors que cette notion doit être élargie au-delà de son déploiement épistémologique et pratique de manière à inclure les processus actifs et la production des relations intersubjectives⁸⁷. Pour Hegel, donc, c'est en partant de cette perception erronée de la notion de la subjectivité, que Kant n'a pas pu voir que, pour être réelle, l'autonomie doit viser la détermination des sujets principalement par la morale extériorisée ou, en d'autres mots, par la *Sittlichkeit*, et non demeurer seulement un devoir moral.

L'introduction de la morale objective par Hegel pour dépasser le caractère subjectif

⁸⁷MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, pp. 5-6.

de la morale kantienne a provoqué des controverses notables. Au contraire d'un R. R. Williams⁸⁸ qui en donne une lecture intersubjective, Michael Theunissen⁸⁹ y voit l'abandon par Hegel du point de vue de la subjectivité en faveur de la substance, c'est-à-dire négation par Hegel du principe de la personnalité individuelle. Parce qu'elle semble dépasser le cadre de cette étude, nous préférons dans cette thèse ne pas nous étendre sur cette question tout en affirmant cependant avec Garaudy que, par son introduction de la morale réalisée ou vie éthique comme deuxième forme de la morale, Hegel, qui est revenue à sa critique de la philosophie de Kant qu'il accuse d'être l'expression spirituelle suprême du subjectivisme et de l'individualisme, veut simplement montrer que la conscience morale individuelle ne peut se donner un contenu qu'en se considérant comme un moment de la vie d'un peuple et non de la vie individuelle, comme le soutient Kant⁹⁰.

Il importe également de noter que Fichte semble anticiper cette critique hégélienne de l'autonomie kantienne. Tout comme Hegel, Fichte note que, pour avoir conscience de sa propre liberté, tout individu devra entrer en rapports divers avec autrui. Ainsi, comme Hegel, Fichte croit que c'est seulement dans l'objectivité, c'est-à-dire dans la reconnaissance réciproque, que la liberté émerge. Mais, plutôt que de la voir comme le fondement de l'intersubjectivité comme cela est le cas chez Hegel, Fichte voit dans la reconnaissance mutuelle plutôt "une décomposition pure et simple de l'intersubjectivité en autant de moments que sont les individus qui s'y trouvent impliqués"⁹¹.

Mais, Hegel est également critique de cette perception de Fichte. Pour lui, en effet, plutôt que d'insérer les individus dans des structures concrètes, Fichte limite la

⁸⁸WILLIAM, R. R., *Hegel's Ethics of Recognition*, Los Angeles, University of California Press, 1984.

⁸⁹THEUNISSEN, M., *Hegel and Legal Theory*, Berlin, deGruyter, 1970.

⁹⁰GARAUDY, R., *La Pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1977, pp. 39-69.

⁹¹PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Fichte*, Paris, J. Vrin, 1984, pp. 46-51.

reconnaissance seulement au moment rudimentaire de l'Esprit objectif, à savoir le droit abstrait alors que l'autonomie ne peut selon lui se réaliser que lorsque les individus s'insèrent dans des structures et des institutions voulues et créées par ces individus eux-mêmes dans leur activité rationnelle pour encadrer leurs rapports individuels réciproques, c'est-à-dire dans la *Sittlichkeit*, idée qui, selon Hegel, n'est pas pleinement développée chez Fichte.

Comme on peut donc le voir, Hegel est critique de Kant parce que, pour lui, ce dernier comprend l'autonomie comme une volonté d'autonomie en dehors de tout contenu objectif⁹². La critique fondamentale qu'il adresse à l'autonomie kantienne est que cette dernière est envisagée comme un devoir moral et demeure, de ce fait, subjective. En visant ainsi la détermination subjective des maximes de l'action, l'autonomie kantienne fait abstraction de la réalisation de ces maximes dans l'ordre objectif que Kant nomme phénoménal. Hegel croit au contraire que, pour que l'autonomie soit concrète, cette détermination doit se faire à l'intérieur des structures et des institutions qu'il nomme la *Sittlichkeit*. Ces structures et institutions ont à leur sommet l'État. Elles ne sont rien que celles que les individus ont produites eux-mêmes pour encadrer leurs libertés particulières. Ainsi, pour que l'autonomie constitue la liberté rationnelle, il faut une *Sittlichkeit* ou une vie éthique concrète au delà de la morale ou de la sphère intérieure de la subjectivité individuelle, réalité que Kant n'a pu identifier, d'où pour Hegel l'erreur fondamentale du système kantien.

Hegel est en outre critique de Kant parce que ce dernier conçoit l'autonomie comme un idéal que l'on ne peut véritablement réaliser, c'est-à-dire comme un faux infini. Hegel croit au contraire que l'autonomie peut être effectivement réalisée parce qu'elle n'est rien d'autre que la raison, cette raison que possède tout individu et qui a pour finalité non pas de demeurer cachée ou abstraite, mais de se révéler dans son existence vraie, dans toute sa vérité comme la synthèse parfaite et réussie ou la cohésion harmonieuse de toutes ses formes abstraites, à savoir les libertés subjectives et la liberté commune.

⁹²STANGUENNEC, A., *Hegel, critique de Kant*, Paris, Puf, 1985, p.188.

Après cette analyse de la critique hégélienne de l'autonomie kantienne, nous allons maintenant passer à l'analyse de la critique de la liberté individuelle kantienne.

2. Critique de la liberté juridique kantienne

Bien qu'il approuve la critique que Kant adresse aux libéraux de lier la liberté à la satisfaction de l'intérêt économique privé, Hegel est cependant critique de la liberté juridique kantienne. Pour lui, la liberté juridique kantienne est également défectueuse. L'une des critiques fondamentales que Hegel adresse à la liberté juridique kantienne est que cette dernière est, exactement comme l'est la liberté économique libérale, subjective et contingente. Cette critique est ainsi saisie dans cette thèse à deux niveaux.

D'une part, pour Hegel, la liberté juridique kantienne est comme l'est également l'autonomie kantienne, mais aussi la liberté libérale, seulement subjective. Elle ne porte que sur les fins que visent les actions individuelles. Hegel pense en effet que, en la concevant comme quelque chose qui porte seulement sur les fins que les individus réalisent uniquement du point de vue de leurs personnalités propres, Kant limite la réalisation de la liberté juridique sur le plan subjectif seulement.

Hegel critique, d'autre part, la liberté juridique kantienne d'être contingente. Kant conçoit la liberté comme une capacité de choix portant sur les maximes de la volonté arbitraire, c'est-à-dire sur des objets extérieurs. La liberté juridique kantienne se réalise en effet comme la détermination des sujets par des volontés arbitraires. Or, pour Hegel, ces objets restent sans nécessité rationnelle, car, ils ne se déterminent que comme le hasard, sous forme des désirs de possession. Ainsi, puisqu'elle se manifeste seulement sous forme des désirs de possession des objets extérieurs alors que ces désirs restent sans véritable nécessité rationnelle car découlant principalement de la contingence, la liberté juridique kantienne correspond, pour Hegel, au libre arbitre, c'est-à-dire à une des formes que revêt la liberté dans son mouvement vers sa réalité concrète. Elle est en effet, pour Hegel, le libre arbitre se manifestant dans sa forme juridique. Alors que la réalité concrète de la liberté est pour Hegel

l'autonomie, le libre arbitre est seulement le hasard qui s'exprime sous forme de liberté ou ce qui revient au même, la liberté qui s'exprime sous forme du hasard. Hegel entend par là le fait que c'est le désir de possession des objets se déterminant par le hasard qui devient l'expression de la liberté.

En outre, puisque pour réaliser sa liberté juridique, l'individu doit poser son acte de telle manière que cet acte doit éviter autrui, doit éviter de produire des effets négatifs sur d'autres individus, la liberté juridique kantienne est également limitative. Elle évite le contact avec autrui. C'est en effet dans la limitation et l'exclusion mutuelles qu'elle trouve la condition de sa réalisation effective.

Or, pour Hegel, en agissant ainsi, Kant conçoit les individus exactement comme le font les libéraux, non pas comme des êtres sociaux, mais plutôt comme des atomes indépendants dont la préoccupation essentielle est la réalisation de leurs fins privées. En concevant les individus comme des atomes indépendants, la liberté individuelle kantienne est également partielle : elle ne porte que sur les individus et, ainsi, néglige délibérément la liberté substantielle de l'État, de la communauté. Kant présente en fait la communauté comme un objet qui est secondaire à l'individu, en ce sens que, pour lui, elle a pour seule finalité de réglementer les rapports entre les membres pour permettre à chacun d'accéder à sa liberté juridique.

Pour comprendre cette critique hégélienne, il importe de noter que Hegel va retenir la liberté juridique comme une composante essentielle de la liberté moderne. Mais il va voir dans l'État le dépassement dialectique de cette liberté. Alors que Kant et les libéraux voient surgir directement l'État dans la sphère juridique comme garant de celle-ci, Hegel en fera l'expression et l'articulation d'une liberté supérieure, celle de l'autonomie rationnelle réalisée. L'État est donc pour Hegel une institution qui trouve son fondement non pas dans la propriété privée, mais dans l'intérêt général. Il est, en d'autres mots, pour Hegel, une institution de la *Sittlichkeit*.

On retiendra ainsi que Hegel se veut critique de la liberté juridique kantienne parce

que, pour lui, cette dernière est loin de constituer la liberté rationnelle. Elle correspond plutôt, pour lui, à la liberté que réalise la société civile, c'est-à-dire au libre arbitre, bien que Kant la retienne principalement dans une forme juridique. Hegel explique en effet que, lorsque l'on se représente la liberté du point de vue de la réalisation des fins individuelles seulement et l'État comme une simple association reposant sur le contrat de tous autour d'une autorité suprême agissant comme une contrainte publique pour permettre à tout membre de poursuivre et de réaliser ses fins privées, on a affaire dans ces conditions non à pas l'État proprement dit, mais plutôt à la société civile⁹³. Pour Hegel, la liberté que réalise la société civile, à savoir le libre arbitre, est seulement la manifestation des désirs de posséder des objets extérieurs. Puisque ces désirs sont principalement liés à la contingence, le libre arbitre demeure en tant qu'expression de ces désirs contingent aussi. Par conséquent, bien que le libre arbitre constitue une forme de liberté, elle ne constitue cependant pas la liberté rationnelle, parce que, alors que cette dernière est la raison qui apparaît ou qui se réalise dans toute sa vérité comme l'identité des libertés subjectives et de la liberté commune, le libre arbitre demeure sans aucune articulation de la raison.

Pour Hegel, donc, en proclamant la liberté juridique la liberté que les individus peuvent véritablement réaliser ou atteindre, Kant rejoint les libéraux. Comme ces derniers en effet, il présente le libre arbitre, bien que dans sa forme juridique, contrairement aux libéraux qui le conçoivent plutôt dans sa forme économique, comme la liberté véritable. Tel est son défaut car, le libre arbitre est comme la liberté économique libérale, en plus d'être contingent, partielle. Le libre arbitre sépare comme le font exactement les libéraux, les individus de leur cadre social et fait de l'État une sphère du droit abstrait.

Comme on peut ainsi le remarquer, cette double critique hégélienne de la liberté individuelle kantienne et de la forme d'État qui en découle rejoint en fait les critiques que ce penseur adresse à l'autonomie kantienne et à la liberté économique libérale. Puisque ces

⁹³HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, ajoute au paragraphe 182, p. 215.

critiques ont déjà été analysées, nous préférons ne plus y revenir.

Il se dégage de ce qui précède que la double critique que Hegel adresse à la liberté individuelle kantienne et à la liberté libérale semble avoir pour fondement la manière dont ce penseur se représente la société civile. Ainsi, pour mieux saisir la pensée hégélienne à ce niveau, il devient nécessaire d'étudier la réalisation de la souveraineté dans les relations complexes qu'entretient l'État moderne avec la sphère économique. Telle va être la matière du chapitre suivant.

-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-0-

VI. Sixième chapitre : RAPPORTS ENTRE SOCIÉTÉ CIVILE ET ÉTAT CHEZ HEGEL

Nous pensons dans cette thèse que la double critique hégélienne des libertés libérale et kantienne trouve son fondement dans la manière dont Hegel envisage les rapports entre la société civile et l'État. Ce rapport est fondamental puisqu'il est chez Hegel l'expression à la fois de la souveraineté et de la liberté modernes. Pour cette raison, nous avons jugé opportun dans cette thèse d'étudier un peu plus en détails ces rapports chez Hegel.

Comme il est souligné plus haut, Hegel place la finalité de l'existence humaine dans l'autonomie, c'est-à-dire dans la synthèse parfaite du sujet et de son objet de telle sorte que tout en devenant identique à son objet, le sujet demeure soi-même. Cette finalité est atteinte à l'issue d'un processus rationnel dont l'État est le moment final alors que, parce qu'elle réalise cette identité de manière abstraite, la société civile en est seulement un des moments. Autrement dit, pour Hegel, alors que l'État est la réalisation de la raison dans toute sa vérité, la réalisation concrète de l'idée de liberté, la société civile est ce moment où la réalisation concrète de l'idée de liberté demeure partielle parce que l'unité concrète qui la définit comme une réalité vraiment concrète repose sur la contingence et non sur la raison comme cela est le cas de l'État.

Il se dégage de ce qui suit que Hegel situe les rapports entre la société civile et l'État au niveau de la réalisation de l'idée de liberté. Pour lui en effet, la société civile et l'État constituent deux moments importants, certes, mais distincts d'un même processus. Ce processus est celui qui clôt les évolutions dialectiques qui fondent la création de soi de la liberté. Il représente, selon Hegel, un niveau où la liberté prend conscience de son existence et, ainsi, se manifeste de manière intersubjective sous forme de communauté éthique. Hegel nomme ce processus la *Sittlichkeit*.

Comprendre par conséquent les rapports que Hegel établit entre la société civile et l'État nécessite de rappeler que, pour Hegel, le processus de prise de conscience de soi de la

liberté découlant déjà elle-même des dialectiques antérieures, ne se réalise pas tout d'un coup. Elle se réalise au contraire de manière progressive dans une série d'évolutions dialectiques à trois principaux moments. Ces moments qui forment les trois principales manifestations de la *Sittlichkeit* sont la famille, la société civile et l'État.

La famille constitue le moment primaire de la *Sittlichkeit*. La liberté n'y existe que comme un concept, c'est-à-dire seulement de manière primaire ou abstraite en ce sens que l'unité éthique qui fonde la famille repose sur des sentiments primaires d'appartenance naturelle. Mais étant par nature activité, le concept va entrer en mouvement. Le fondement naturel de l'unité de la famille doit en effet céder sa place à une unité pensée et voulue. Pour cette raison, la famille va se dépasser dialectiquement. Ce faisant, l'unité éthique sur laquelle elle reposait va libérer tous les moments qui la constituaient. Ainsi libérés du concept, ces moments vont acquérir une existence indépendante. C'est la société civile qui voit ainsi le jour.

La venue au jour de la société civile se fait ainsi de façon naturelle, par la dissolution de la famille, mais également selon le principe de la personnalité libre en ce sens que les individus qui formaient hier encore une famille unie, vont se constituer en plusieurs nouvelles familles lesquelles vont se comporter les unes à l'égard des autres comme des sujets libres et indépendants, ayant pour préoccupation essentielle la recherche de la satisfaction de ce qu'elles déterminent elles-mêmes comme leurs intérêts propres, leurs fins privées. Mais puisque satisfaire leurs intérêts propres exige la présence des autres, ces familles vont alors créer un système de relations les liant les unes aux autres. Mais comme la raison qui anime et fonde leurs désirs consiste en un mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire⁹⁴, ces relations vont être seulement extérieures, c'est-à-dire formelles et contingentes.

Il ressort de là que Hegel voit la société civile comme un moment de la *Sittlichkeit* qui repose sur deux principes fondamentaux. D'une part, elle est le règne de l'individualisme

⁹⁴HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 182, p. 215.

propriétaire. Hegel est explicite : “Dans le droit, l’objet est la personne...dans la famille, c’est le membre de la famille. Dans la société civile, c’est le ‘Bürger’⁹⁵, c’est-à-dire un individu autonome et libre qui a pour préoccupation essentielle la satisfaction de son égoïsme personnel, de ses fins privées. Mais comme les fins que se donnent les individus sont principalement celles liées à la satisfaction économique, en ce sens que cette dernière est vue comme le moyen efficace d’affirmation de soi des individus, la satisfaction des fins privées devient ainsi l’expression concrète de la véritable liberté. Comme on peut ainsi le constater, tel est le fondement légitime de la sphère célébrée de façon unilatérale par le libéralisme.

D’autre part, puisque satisfaire leurs besoins égoïstes, de plus en plus nombreux, exige également la présence d’autrui comme un moyen pour réaliser cette finalité, les individus entrent les uns avec les autres dans des relations diverses et parfois même complexes. Ces relations vont conduire à l’instauration d’un système de dépendance réciproque, basé exclusivement sur la nécessité égoïste de chacun. S’élaborant ainsi à la manière d’un marché, ce système va servir de plate forme sur laquelle va reposer la communauté de la société civile.

Mais étant essentiellement liée à la satisfaction des fins individuelles privées, la communauté de la société civile est principalement économique. La société civile a en effet pour activité dominante la satisfaction de l’intérêt privé. Comme ces fins visent les individus dans leurs particularités seulement, la société civile est également atomisme pur. Il s’agit en effet d’un agrégat d’individus indépendants entretenant entr’eux des relations qui sont dominées principalement par la recherche de l’intérêt économique particulier.

En outre, n’ayant d’existence qu’en fonction de son utilité pour les fins particulières, la société civile est à un premier niveau un mécanisme pur. Elle repose sur des relations d’échanges entre ses membres. Puisque les fins que poursuivent ces individus sont contingentes, la société civile est pour Hegel une sphère s’imposant aux individus par entendement mutuel, par le calcul de chacun tenant compte seulement de son intérêt

⁹⁵HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 190, p. 221.

personnel. C'est pour cette raison que Hegel appelle la société civile, l'État externe, c'est-à-dire un État du besoin et de l'entendement⁹⁶. On peut en effet lire dans les *Principes de la Philosophie du droit* :

“Les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre ; comme celui-ci est obtenu à travers l'universel qui apparaît ainsi comme un moyen, ce but ne peut être atteint par eux que s'ils déterminent leur savoir, leur volonté et leur action selon une modalité universelle et se transformant en anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble”⁹⁷.

Par conséquent, en tant que moment de la *Sittlichkeit*, la société civile porte en elle la double distinction fondamentale de cette dernière. En plus d'être une communauté éthique, elle est également une sphère qui reconnaît et proclame les libertés individuelles. Mais il ne faut pas confondre la liberté que réalise l'État avec celle de la société civile. Alors que l'État réalise l'autonomie qui est l'expression de la liberté dans sa forme rationnelle ou supérieure; la société civile réalise une liberté formelle, c'est-à-dire un des moments de réalisation concrète de la liberté où cette dernière se détermine encore comme une contingence, comme le hasard et non comme la raison apparaissant dans toute sa réalité.

Dans la société civile, le libre arbitre a plusieurs manifestations. La société civile reconnaît à ses membres la liberté de vivre selon leurs choix propres. Tout individu y a en effet la capacité et le loisir de déterminer lui-même les fins qu'il désire et les moyens qu'ils juge appropriés pour les réaliser. Il peut choisir soit de produire lui-même ce dont il a besoin, soit de recourir aux autres et de s'en servir comme moyens pour réaliser ses fins.

L'individu est également libre de créer ou faire partie des associations de son choix pour réaliser son bonheur. Mais, bien qu'elles agissent comme les institutions étatiques en ce sens qu'elles associent les individus autour des mêmes objectifs et d'un même esprit, les associations de la société civile restent cependant différentes des institutions étatiques. Alors

⁹⁶HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*. Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 183, p. 215.

⁹⁷Idem. paragraphe 187, p. 218.

que les institutions étatiques visent l'intérêt commun, les associations de la société civile ne visent que l'intérêt particulier de leurs membres.

En outre, puisque la satisfaction des fins que se donnent les individus reste dépendante de la contingence et nécessite un renouvellement continu⁹⁸, l'individu reçoit également dans la société civile une autre liberté. C'est la liberté d'accumuler à sa guise les biens qu'il juge nécessaires à la réalisation de son bonheur.

Ainsi, plutôt que d'être noyés en êtres anonymes dans leur communauté comme cela fut le cas dans la *polis* grecque, où les droits individuels ont délibérément été sacrifiés au profit de ceux de la communauté pour préserver cette dernière, les individus reçoivent dans la société civile une certaine reconnaissance de leurs libertés particulières. Mais bien que certains philosophes libéraux comme Locke, entre autres, font l'équation explicite de la liberté et de l'économie, Hegel pense au contraire qu'à cause de son équation avec la satisfaction économique, la liberté que réalise la société civile est sans véritable articulation de la raison. Elle est seulement l'expression des désirs contingents et surtout des volontés et des désirs arbitraires de posséder des objets quelconques, naturels ou sociaux, lesquels ne sont véritablement pas indispensables aux individus, en ce sens que ces derniers peuvent ne pas les avoir. C'est donc partant de cette compréhension que Hegel déclare que la liberté que réalise la société civile n'est pas la liberté concrète, mais qu'en tant que liberté contingente, elle est seulement un moment que revêt la liberté dans son mouvement vers sa réalisation concrète. Car dans sa forme concrète ou supérieure, au contraire de la liberté économique qui est le fait pour la liberté de se donner un contenu contingent pour se déterminer, la liberté se détermine dans un contenu rationnel qu'elle s'est donnée à elle-même pour devenir son propre reflet fidèle, son miroir ou son expression propre.

En concevant la société civile comme une sphère de liberté formelle, Hegel affirme que la société civile est quand même une sphère de réalisation de la liberté intersubjective. Hegel

⁹⁸VACHET, A., *L'Idéologie Libérale. L'Individu et Sa Propriété*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 226.

pense en effet que la reconnaissance de soi des individus par d'autres, par la communauté et la réalisation de soi des individus qui manifestent la liberté que réalise la société civile, ne sont pas, au contraire de ce que soutiennent certains penseurs, deux aspects mutuellement incompatibles de la liberté. Car pendant qu'elle légitime une certaine limitation mutuelle et l'exclusion comme étant nécessaires à l'indépendance personnelle, la société civile lie aussi les subjectivités dans des formes de réciprocité. Tout en cherchant à satisfaire leurs fins égoïstes, les particuliers recherchent aussi la liberté dans la reconnaissance positive que leur fournit l'interaction avec les autres. Hegel croit en effet que même dans sa forme élémentaire, la liberté demeure intersubjective et c'est la rencontre avec autrui qui confirme et élargit la liberté de chacun. Mais, pour Hegel, cette reconnaissance n'est réalisée que de manière primaire par la société civile⁹⁹. Elle devient concrète dans l'État, en ce sens que c'est dans ce dernier que cette réalisation a lieu à l'intérieur des structures et des institutions créées par les individus eux-mêmes pour être le reflet de leurs propres libertés. L'intersubjectivité que réalise la société civile est seulement formelle. Elle reste liée principalement à la contingence et aux désirs arbitraires. Hegel explique en effet que la société civile est une forme de communauté qui applique en les institutionnalisant les normes du droit abstrait. Telle est donc la réalité dominante de la liberté libérale.

Partant de ces deux distinctions caractéristiques, Hegel affirme que la société civile est une sphère qui a pour distinction essentielle d'être principalement dominée par la division et la parcellisation du travail. Ces dernières découlent de la place particulière que chacun y occupe et du rôle particulier qu'il y joue. Parce qu'elle est en outre dominée par la contingence dans la mesure où l'intérêt égoïste qui la fonde n'a vraiment pas de nécessité rationnelle, Hegel croit que la société civile est simplement une sphère des conflits, des tensions et des crises de toutes sortes entre membres, mais aussi entre ceux-ci et leur communauté. Ces crises et tensions diverses résultent entre autre, de la surproduction. Ce qui

⁹⁹MOGGACH. D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 10.

y est produit ne correspond pas toujours aux besoins de tout le monde ou ne trouve pas toujours de preneurs. D'autres crises sont liées à l'exploitation des travailleurs. Les producteurs ne sont pas toujours rémunérés en fonction du travail réalisé. Il y a aussi des crises qui résultent d'une répartition inéquitable des richesses. Ceux qui ne disposent pas des moyens de production propres sont dans la majorité des cas à la merci de ceux qui possèdent. Il y a également des crises dues au chômage. La recherche inlassable de l'intérêt privé passe également par l'introduction de nouvelles techniques et de nouvelles productions qui exigent dans de nombreux cas de réductions sensibles du nombre de travailleurs. C'est pour cet ensemble de raisons que Hegel affirme que la société civile est "un résidu de l'état de nature à cause du contraste qui y demeure entre l'opulence et la misère des désespérés, et, en définitive, parce que le droit à la vie de l'affamé n'est pas reconnu"¹⁰⁰. On dira donc de ceci que pour Hegel, parce que la relation qui la fonde est seulement arbitraire et contingente, la société civile a pour caractéristique fondamentale son manque d'unité éthique.

Mais parvenus à la connaissance de la raison de leur existence, les individus élèvent à l'universel leurs libertés particulières. Ce faisant, ils créent des institutions et des structures pour être l'expression de leurs libertés particulières. Étant ainsi l'expression de leurs libertés particulières, ces structures et institutions vont encadrer les libertés particulières des membres pour permettre à ces derniers de se déployer jusqu'à leur plein accomplissement. C'est l'État qui vient ainsi au jour.

La création de l'État est ainsi une réalité appelée par la société civile elle-même en ce sens que, arrivée au terme de son évolution, cette dernière va se dépasser dialectiquement pour laisser venir à jour une autres sphère dont la mission fondamentale est de rétablir l'unité éthique qu'elle a brisée. Ce dépassement de la société civile est en fait un processus qui est appelé par l'idée de liberté elle-même en ce sens qu'étant par nature une activité dont la finalité est d'évoluer jusqu'à ce que se réalise dans toute sa vérité, la société civile va laisser

¹⁰⁰LUSURDO. D., *Hegel et les Libéraux*, Paris, Puf, 1992, p. 91.

venir à jour l'État comme moment suprême ou vérité de l'idée de liberté. La vérité de l'idée est d'apparaître comme la synthèse de tous ses moments passés. C'est pour cette raison que Hegel affirme que, bien que clôturant la *Sittlichkeit*, l'État est cependant antérieur à la société civile. C'est la matérialisation effective de l'État qui fonde tout ce déploiement de la liberté. Cette existence de l'État s'est d'abord manifestée de manière abstraite, dans les différentes formes que celui-ci a revêtues tout au long de son déploiement. Elle devient concrète lorsque les individus créent des institutions et des structures politiques pour se reconnaître et se déterminer dans leur existence véritable.

En venant ainsi au jour, l'État est, pour Hegel, une communauté dont un des aspects est de mettre fin aux tensions et autres conflits de la société civile. Pour ce faire, l'État intègre de manière parfaite les individus à leur communauté éthique de telle sorte que tout en exprimant leur appartenance éthique, cette dernière les laisse exister et se déployer dans leurs individualités jusqu'à leur plein accomplissement. Hegel est explicite :

“Le principe des États modernes a cette vigueur et cette profondeur prodigieuse de faire s'accomplir le principe de la subjectivité jusqu'à l'extrême de l'autonomie de la particularité personnelle, et en même temps de la ramener à l'unité substantielle, et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même”¹⁰¹.

Or, pour Hegel, c'est lorsqu'ils intègrent de manière parfaite leur propre universel tout en demeurant chacun soi-même que les individus accèdent à l'intersubjectivité concrète. Car en agissant ainsi, les libertés particulières des individus entrent en accord de manière harmonieuse et parfaite entre elles, mais aussi avec la liberté commune de telle sorte que tout en poursuivant et réalisant chacun ses intérêts distincts et égoïstes, comme cela est le cas dans la société civile, les individus poursuivent et réalisent en même temps le bien de leur communauté. Pour Hegel donc, l'intersubjectivité concrète est la liberté rationnelle.

Comme il est souligné plus haut dans ce chapitre, la société civile reste pour Hegel

¹⁰¹HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, paragraphe 260, p. 261.

une sphère qui est intersubjective. Quoi de plus normal : elle est une des sphères constitutives de la *Sittlichkeit* dont la distinction est justement sa réalisation de l'intersubjectivité. En tant que telle, la société civile lie les subjectivités dans des formes de réciprocité en ce sens que, pendant que les particuliers recherchent leurs satisfactions personnelles, ils recherchent aussi la liberté dans la reconnaissance positive que leur fournit l'interaction avec les autres. Mais Hegel estime que cette reconnaissance des libertés intersubjectives dans la société civile ne se trouve que de façon préliminaire. Elle devient véritablement concrète dans l'État seul, car ce dernier consiste dans des institutions produites par les particuliers eux-mêmes comme expression des formes de solidarité nouvelles et plus riches fondées sur une sorte de réciprocité et de rationalité élargies.

Pour Hegel ainsi, bien que voyant déjà le jour dans la famille et dans la société civile où elles ne se réalisent que de manière abstraite, les relations sociales de réciprocité, de collaboration et de reconnaissance mutuelles ou en d'autres mots, l'intersubjectivité concrète¹⁰² qui est l'expression concrète de l'existence humaine véritable n'est cependant totalement accomplie que dans l'État. C'est donc pour cette raison que Hegel affirme que l'État dépasse et assimile en une même totalité, aussi bien dans ce qu'elles ont de commun que dans ce qu'elles ont de dissemblance, tous ses moments abstraits, y compris la famille et la société civile. Bien que dans leur ordre de présentation, Hegel place la société civile précède l'État, Hegel croit cependant que l'État est logiquement et ontologiquement antérieur à la société civile. L'État doit la précéder comme une réalité indépendante pour qu'elle puisse subsister¹⁰³.

Autrement dit, au contraire de la société civile, l'État met les individus en rapport les uns avec les autres, mais aussi avec leur communauté. Ces rapports ont pour fondement la

¹⁰²MOGGACH. D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 2.

¹⁰³HEGEL, *Principes de la Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975, ajoute au paragraphe 182, p. 215.

raison. Non seulement les individus reconnaissent d'eux-mêmes l'État comme le produit de leurs propres libertés particulières et s'y vouent comme à leur bien propre, mais l'État reconnaît aussi ses membres et tout ce qui le constitue comme ses composantes propres, les met en contact les uns avec les autres, encadrent leurs contacts et les laissent vivre et se déployer selon leurs choix propres jusqu'à leur plein accomplissement.

Par conséquent, l'État réalise l'intersubjectivité concrète parce qu'en mettant les individus en contacts divers les uns avec les autres et en les encadrant dans ces contacts, il les débarrasse de leurs égoïsmes individuels pour les mettre au service d'un bien commun qui les dépasse tout en les concernant tous et individuellement. Ainsi pour Hegel, en permettant à la particularité de se développer librement, mais tout en faisant en sorte que ce développement libre serve en même temps la communauté, l'État réalise l'intersubjectivité concrète. Il contient et dépasse la société civile, mais aussi toutes ses autres formes précédentes. Il est en d'autres mots pour Hegel, le dépassement, la réunion en une même totalité de tous ses moments abstraits, sans cependant qu'il y ait réductionnisme ou conflit entre ces derniers. C'est ce dépassement qui constitue la réalisation de l'intersubjectivité concrète.

C'est donc en partant de cette compréhension que Hegel affirme que l'État et la société civile sont deux des moments distincts, mais importants et complémentaires de la vie éthique. Alors que l'État a pour rôle de réaliser les valeurs les plus importantes de la communauté et de rendre possible l'autonomie individuelle dans son sens le plus complet; la société civile demeure le début de ce processus intersubjectif par lequel la particularité s'élève à l'universalité. En outre, bien que se créant après la société civile, l'État demeure pour Hegel la sphère qui prélude la venue au jour de la société civile. Bien qu'apparaissant à la fin de toutes les évolutions dialectiques auxquelles s'est soumise la raison pour se réaliser dans sa forme concrète, l'État est la raison qui a fondé tout ce mouvement. Quoiqu'elle se réalise dans leur ordre d'apparition avant l'État, la société civile a cependant pour Hegel pour fonction essentielle de préparer la venue au jour de l'État. En tant que moment final de la raison, l'État naît en mettant fin aux contradictions antérieures. Ainsi, loin d'être totalement

exclusifs, les rapports entre la société civile et l'État sont plutôt complémentaires chez Hegel. C'est l'existence de l'État en tant que concept qui permet à la société civile de fonctionner rationnellement. C'est l'existence de la société civile en tant que moment abstrait de l'intersubjectivité qui annonce la venue de l'État. Ces deux moments sont donc bien que distincts, complémentaires.

On comprendra donc cette position de Hegel lorsque l'on se rappelle que pour ce penseur, l'État demeure la réalisation de la liberté concrète et la société civile, celle d'une liberté formelle. Elle est ainsi pour Hegel, au contraire de l'État qui en constitue le moment suprême, seulement un des moments de réalisation concrète de l'idée de liberté. Bien que dans leur ordre de présentation, Hegel place l'État après la société civile, il reste que pour lui l'État a toujours existé, car il est la liberté réalisée dans son effectivité. Cette existence s'est d'abord manifestée de manière abstraite en tant que concept. Mais étant activité qui a pour finalité de se réaliser dans toute sa plénitude, le concept s'est soumis de lui-même à une série d'évolutions dialectiques au cours desquelles passant par des transformations diverses, il a chaque fois acquis une forme nouvelle et plus riche que celle qu'il avait précédemment. Les moments de ces évolutions sont ceux où il a pris la forme du droit abstrait d'abord, de la morale subjective ensuite et enfin, de la *Sittlichkeit*. Dans ce dernier moment, la liberté est saisie sous forme de communauté éthique. Hegel détermine ces communautés dans trois formes en évolutions dialectiques. Ces formes sont la famille, la société civile et l'État. Alors que les deux premières formes n'en sont que des réalisations abstraites, seul donc l'État en est la réalisation concrète. Cette différence fondamentale s'explique en ceci que, au contraire de l'État, qui repose sur un universel concret, la société civile a comme fondement une somme d'intérêts disparates ou privés. Ce que explique lorsqu'il écrit que, au contraire de l'État qui repose sur un universel concret, la société civile repose sur un universel abstrait.

Il importe de souligner que les rapports établis par Hegel entre l'État et la société civile ont suscité des commentaires en sens divers. Alors que certains ont porté principalement sur la perception hégélienne de la propriété privée, d'autres ont pour fondement les rapports entre

l'État et la société civile.

Concernant la position de Hegel sur la propriété privée, on peut noter que Remo Bodei y voit une critique implicite de Hegel des formes de propriétés qu'il accuse de rendre l'État incapable d'ordonner intentionnellement ses fonctions centrales¹⁰⁴. Abordant dans le même sens, Rose soutient que, par cette position qui dévoile à grand jour l'opposition systématique du penseur aux relations seulement externes (*Verhältnisse*) de la vie éthique relative qu'implique la propriété, et cela, en faveur des différenciations internes, Hegel critique toutes les formes existantes de propriété¹⁰⁵. À l'encontre de ceux qui voient dans cette position de Hegel une critique et un rejet pur et simple par ce penseur du règne de la propriété privée, d'autres comme H. S. Harris croit plutôt que la position de Hegel face à la société civile consiste en une sorte de réformisme économique tendant à une modification progressive des relations de propriétés elles-mêmes¹⁰⁶.

Nous pensons dans cette thèse que l'on ne peut parler du rejet par Hegel de la propriété privée. Hegel cherche simplement à démontrer que cette dernière est en tant que telle seulement un moment du développement de la raison humaine et que ce moment doit être dépassé pour que la raison humaine puisse accéder à sa vérité.

Pour ce qui est des rapports que Hegel comprend entre l'État et la société civile, on peut également signaler que certains penseurs comme Jean-Michel Palmier, entre autres, trouvent qu'en présentant l'État comme le moment suprême de la vie éthique et la société civile comme seulement un des moments de l'État, Hegel a surtout voulu ressusciter l'idéal de la cité antique, mais l'échec de la Révolution française, la terreur et les guerres

¹⁰⁴BODEI, Remo, "Hegel e l'economia politica," in R. Bodei et al., *Hegel e l'economia politica* (Milan: Mazzotto, 1975), pp. 29-77, plus spécifiquement p. 59.

¹⁰⁵ROSE, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, London, Athlone(Atlantis Highlands), N. J., Humanities Press, 1981.

¹⁰⁶HARRIS, H. S., "The Social Ideal of Hegel's Economic Theory," in L. Stepelevich et D. Lamb, *Hegel's Philosophy of Action*, London, Atlantis Highlands, N. J.: Humanities Press, 1983), 49-74.

napoléoniennes lui ont montré l'impossibilité d'une telle résurrection. Pour surmonter cette contradiction, il a alors choisi d'affirmer l'existence de la société civile, tout en insistant cependant sur la puissance de l'État¹⁰⁷. Labarrière estime que si on lit les *Principes de la Philosophie du droit* dans l'esprit de l'*Encyclopédie*, les rapports entre l'État et la société civile doivent être repensés parce que la différence entre ces deux sphères de la vie éthique n'y paraît pas de manière vraiment radicale comme Hegel veut le faire croire. La sphère de l'universel peut être en effet comprise de façon différente de telle sorte que, entre ces deux moments de la vie éthique, la rupture ne paraît pas de manière claire, mais on y voit plutôt différentes formes de médiations possibles¹⁰⁸. Pour Marcuse, l'État hégélien représente une apologie pure et simple du système capitaliste. Incapable de solutionner les problèmes de la société civile, Hegel crée alors une fausse apparence de conciliation¹⁰⁹. Cette critique est anticipée par Karl Marx qui accusant l'État hégélien de faire l'apologie de la société bourgeoise, déclare que, tel que conçu par Hegel, cet État reste prisonnier de la bourgeoisie qui l'utilise comme une forme idéologique et matérielle pour assurer sa domination et sa suprématie économiques¹¹⁰.

D'autres penseurs comme Pelczynski pensent plutôt que par sa compréhension de la société civile, Hegel tient surtout à démontrer les liens et "les médiations" qui existent dans la réalité entre la société civile et l'État et que ces deux moments possèdent chacun en ce qui

¹⁰⁷PALMIER, J.-M., *Hegel : Essai sur la formation du système hégélien*, Paris, Éditions Universitaires, 1968 . pp. 103-110.

¹⁰⁸LABARRIÈRE, P. J., *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996.

¹⁰⁹MARCUSE, H., *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press, 1966.

¹¹⁰MARX, K., *Critique du droit politique hégélien*, traduction de Albert Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975.

les concerne une justification rationnelle¹¹¹. Pour Michael O. Hardimon, la distinction que Hegel établit entre la société civile et l'État ne tient pas à la distinction entre les sphères "privées" et "publiques", ni au fait que, pour Hegel, ces deux sphères ont des institutions différentes, mais au fait que ces deux sphères possèdent des déterminations bien distinctes. Ces déterminations sont, pour la société civile, promouvoir le développement des fins individuelles par la médiation de la forme d'universalité qui découle de la généralisation des égoïsmes des membres, et, pour l'État, promouvoir les fins communes¹¹².

Nous pensons dans cette thèse que Hegel n'affirme pas le capitalisme comme le dernier mot de la société civile, mais que tout en reconnaissant le caractère essentiel de la société civile, il cherche surtout à montrer que son principe, à savoir la recherche de la satisfaction des fins individuelles privées, se distingue de celui de l'État, accomplissement de la liberté civique et commune¹¹³. Bien qu'elle implique une forme de reconnaissance dans la mesure où la recherche de la satisfaction des besoins égoïstes passe par la reconnaissance réciproque des libertés individuelles, la société civile demeure cependant un moment abstrait de l'idée de liberté dans la mesure où cette reconnaissance a pour fondement non pas un partage des valeurs communes, mais les égoïsmes individuels. C'est cela que Hegel affirme lorsqu'il écrit que la société civile a pour finalité essentielle de préparer la venue au jour de l'idée dans sa forme concrète comme moment final et résultat logique de ce mouvement de l'idée.

C'est donc fort de cette compréhension que Hegel soutient qu'attribuer à l'État pour finalité d'assurer la sécurité et la protection des propriétés et des libertés individuelles, comme

¹¹¹PELCZYNSKY, Z. A., *The State and Civil Society : Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge. Cambridge University Press, 1984, p. 12.

¹¹²HARDIMON, M. O., *Hegel's Social Philosophy : The Project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

¹¹³MOGGACH, D., "Séminaire sur la pensée politique", Université d'Ottawa, science politique, première année de Maîtrise. Automne 1999-Hiver 2000.

le défendent les théories du contrat, revient simplement à confondre société civile et État. Pour lui, l'État a plutôt pour distinction fondamentale la réalisation des libertés individuelles comme le fait la société civile, mais en faisant en sorte que celles-ci participent au même moment au bien de la communauté dans son ensemble. Dans l'État, donc, et telle est sa particularité, les libertés particulières ne restent pas seulement dans leurs particularités comme cela est le cas de la société civile, mais s'associent et s'identifient à la communauté tout en demeurant elles-mêmes.

Ainsi, pour Hegel, l'État moderne se distingue, d'une part, de la cité antique, de la *polis* grecque, parce que cette dernière traitait les individus comme des sujets qui n'ont pas de libertés particulières. D'une part, il se distingue de la société civile, mais aussi de l'État libéral parce que ces derniers ne promeuvent que le libre arbitre économique. En permettant à la particularité de se développer librement, mais tout en faisant en sorte que ce développement libre serve en même temps la communauté, l'État contient et dépasse la société civile : l'individu dans l'État n'est pas seulement un bourgeois comme dans la société civile, mais tout en étant bourgeois, il est également citoyen, membre effectif et actif de sa communauté.

Hegel voit la raison de l'existence humaine dans l'État. Celui-ci est ainsi pour lui en tant que réalisation de cette raison dans sa forme supérieure une souveraineté. La souveraineté signifie alors, sur le plan interne, que l'État est l'harmonie parfaite entre les individus qui le composent et lui-même. Sur le plan externe, elle signifie que cette harmonie est parfaitement souveraine, c'est-à-dire autonome, indépendante et libre ou, en d'autres mots, entièrement maîtresse de soi.

CONCLUSION

Nous avons cherché dans cette thèse à saisir en quoi l'idée hégélienne de souveraineté est critique des libertés libérale et kantienne. Pour ce faire, elle a d'abord cherché à comprendre l'idée de souveraineté chez Hegel. Mais, considérant que Hegel élabore sa pensée comme un système dont les différents éléments sont liés les uns aux autres et que l'idée hégélienne de souveraineté représente un de ces éléments, nous avons jugé opportun de comprendre cette pensée hégélienne, du moins, dans ses grandes lignes.

Hegel croit que le but de l'existence humaine est l'ascension de la raison vers sa réalité effective et que cette dernière n'est rien que la liberté rationnelle. Étant alors pour lui un mouvement, Hegel croit que cette ascension peut être saisie par la pensée seulement lorsque celle-ci est elle-même conçue comme un mouvement¹¹⁴. Partant de cette conviction, il élabore sa pensée non pas comme un idéal conçu ou un devoir moral que les sujets moraux doivent indubitablement remplir, mais plutôt comme un sens historique en oeuvre, en marche vers sa vérité effective¹¹⁵. Pour cette raison, la pensée de Hegel consiste en une série d'évolutions dialectiques dont les trois moments principaux sont dans leur ordre de présentation, l'universel, le particulier et le singulier.

Mais au contraire de Kant dont la dialectique traite ces différents moments comme s'ils étaient exclusivement opposés les uns des autres; Hegel insiste sur leur interpénétration mutuelle¹¹⁶. En ce sens, la dialectique hégélienne se base, au contraire de celle de Kant, sur

¹¹⁴TAYLOR, C., *Hegel et la société moderne*, Laval, Presses de l'Université Laval, CERF, 1998, pp. 124-128.

¹¹⁵QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 307-313.

¹¹⁶MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 3.

des relations mutuelles et sur des fonctions changeantes entre ses trois moments constitutifs¹¹⁷. Plutôt que de se présenter par rapport au moment qui le précède dans leur ordre d'exposition comme un moment qui lui est particulièrement opposé et totalement différent, tout moment est chez Hegel le prolongement du moment qui le précède, bien qu'au même moment il s'oppose à lui en ce sens qu'il est devenu par rapport à ce dernier un autre. Il contient donc ce moment, mais tout en le rendant plus riche. C'est en cela que pour Hegel le terme dépassement signifie que la forme nouvelle contient chaque fois la forme qui la précède mais tout en y incorporant des aspects nouveaux que cette forme n'avait pas.

En d'autres mots, bien que s'opposant au moment qui le suit, tout moment qui vient au jour n'est pas véritablement différent de celui qui le précède, mais au contraire ce même moment apparaissant dans une forme nouvelle, laquelle est donc plus riche que l'ancienne. Pour se réaliser dans cette forme nouvelle, ce moment commence d'abord par se nier soi-même comme sujet qu'il est pour pouvoir produire son objet. Se détachant ensuite du sujet qui l'a produit comme son objet tout en conservant les connaissances acquises de ce dernier, cet objet se transforme par son activité et devient lui aussi sujet. Ce passage est ainsi engendré par le moment existant lui-même. Telle est en effet sa nature.

Dans ce sens chez Hegel, tout moment de la dialectique se retrouve à la fois en opposition et en relation avec le moment qui le précède, mais aussi avec le moment qui le suit en ce sens qu'il contient en plus des éléments constitutifs du moment qui le précède des éléments nouveaux qui lui appartiennent en propre. C'est donc pour cette raison que, pour Hegel, la forme supérieure qui clôt une évolution dialectique est alors non pas une forme tout à fait nouvelle et complètement différente de toutes celles qui l'ont précédée, mais plutôt la synthèse de toutes ces formes passées, c'est-à-dire en d'autres mots, la réunion en une même totalité de tous ses propres moments passés. Hegel explique en effet que cette forme est supérieure parce qu'elle se constitue de telle manière que l'universel acquiert de la substance

¹¹⁷MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 3.

et de la concrétude en incorporant le particulier comme un aspect de lui-même, pendant que le particulier s'élève à l'universel en abandonnant sa nature contingente pour devenir le véhicule d'un principe supérieur¹¹⁸. Ainsi, bien que ces deux moments se retrouvent et se déploient dans leurs particularités dans cette totalité nouvelle, celle-ci les intègre en son sein de telle manière que les différents moments qui l'ont précédée s'y retrouvent et s'y déploient en toute liberté à la fois dans leurs particularités, mais également comme une totalité.

Appliquant alors cette démarche dans sa recherche de la forme de liberté qui selon lui traduirait la véritable existence moderne des individus, Hegel constate que la liberté n'est pas, au contraire des libéraux, une réalité statique et fixe que l'individu se donne une fois pour toutes dans son existence comme une liberté économique, mais plutôt un processus rationnel que l'individu se donne à lui-même et qui apparaît dans toute sa vérité à la fin logique de ce processus comme la réunion en une même totalité de toutes ses formes qu'elle a revêtues tout au long de ce processus. Cette liberté supérieure ainsi comprise est alors l'autonomie, une liberté morale supérieure qui consiste donc dans l'harmonie parfaite entre les libertés subjectives des individus et la liberté commune. Pour lui en d'autres mots, les individus sont des êtres sociaux qui ont pour finalité d'accéder à la liberté rationnelle.

Hegel considère l'autonomie comme une liberté morale supérieure parce que par elle consiste en ceci que le sujet ne dépend pas de qui que ce soit, mais qu'il se retrouve entièrement chez soi, dans un monde qu'il a lui-même créé de telle sorte que celui-ci devient le reflet ou le miroir de sa propre liberté. Il n'a donc ni contrainte, ni imposition d'une volonté extérieure à l'individu, ni aliénation par l'individu de sa liberté. En outre, l'autonomie débarrasse les individus de leurs égoïsmes personnels pour les mettre au service d'un objet commun qui les concerne tous, aussi bien en tant que particularité qu'en tant que communauté.

En agissant ainsi, Hegel donne à l'idée de liberté deux autres distinctions

¹¹⁸MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 3.

fondamentales. D'une part, en tant qu'idée, elle se compose de deux moments simultanés. Ces moments sont, d'un côté, la libération des individus et, de l'autre, une appartenance commune à l'intérieur des institutions et des structures qui sont l'expression première et fondamentale des libertés individuelles. Plutôt que d'être en opposition l'un à l'égard de l'autre, ces deux moments sont au contraire complémentaires chez Hegel. Car pour lui, si la libération demeure un moment important de la liberté moderne, il reste que la communauté l'est également en ce sens que la communauté est l'expression même de la liberté des individus. Il s'agit en fait d'un cadre que ceux-ci créent dans leur activité rationnelle pour encadrer leurs libertés particulières. Pour cette raison, ce cadre ne peut qu'être lui-même libre ou, en d'autres mots, l'expression de la liberté qui l'a produite.

Hegel explique que la liberté est un trait distinctif de la modernité et que, pour cette raison, elle doit demeurer dans son acception moderne, le reflet parfait de l'idée concrète de la modernité. Puisque cette idée signifie libération des individus, mais une libération qui est en même temps production de structures et d'institutions devant encadrer les individus dans leurs libertés particulières, telle doit donc être l'idée concrète de liberté.

D'autre part, l'idée de liberté reçoit chez Hegel deux moments importants. Elle consiste en tant qu'idée dans l'autonomie. Mais cette autonomie a pour condition d'actualisation l'État. Hegel explique que c'est dans l'État que l'autonomie devient une réalité véritablement concrète. En faisant la réunion des libertés particulières et de la liberté commune sans que l'une ne soit aliénée ou compromise par l'autre, l'État est en effet pour Hegel la réalisation de l'autonomie. Hegel explique en effet que les individus ont pour distinction fondamentale d'être des êtres doués de raison. Cette raison est la liberté. Visant à se réaliser dans toute sa vérité, la raison se manifeste alors aux travers des interactions diverses que les individus ont toujours entr'eux.

Alors que le droit abstrait et la morale subjective manifestent cette raison seulement de manière abstraite, en se présentant comme un niveau où les individus veulent et produisent des structures et des institutions pour encadrer leurs libertés particulières tout en les laissant

évoluer et se déployer comme des sujets qui sont particulièrement libres, la *Sittlichkeit* est donc la matérialisation concrète de cette raison. Mais, en venant au jour après la famille et la société civile, deux moments qui dans l'ordre d'exposition chez Hegel le précèdent en tant que formes primaires de la *Sittlichkeit*, l'État est alors la forme qui, en unifiant en une même totalité la liberté subjective d'un chacun et la liberté commune, donne à cette réalité de la raison une existence concrète.

Ainsi, parce qu'il est le seul cadre où la raison se réalise dans toute sa vérité comme identité des libertés subjectives des membres et de la liberté commune, Hegel proclame la souveraineté de l'État. Pour lui, la souveraineté est la traduction du fait que l'État est la raison réalisée dans toute sa concrétude. Ce faisant, Hegel détermine la souveraineté dans deux directions : vers l'intérieur, comme la réalisation de l'idée concrète de liberté et vers l'extérieur, comme la condition d'actualisation de cette idée. Autrement dit, pour Hegel, bien que réalisant sur le plan interne l'idée concrète de la liberté par une intégration harmonieuse ses membres dans leur communauté tout en les laissant se déployer et se développer dans une position d'autonomie comme des particuliers, l'État est sur le plan externe une totalité autonome et indépendante. C'est en effet cette indépendance de l'État face à autrui qui est, pour Hegel, la condition par laquelle la liberté réalisée à l'intérieur puisse devenir une réalité vraiment concrète. L'État ne peut en effet procurer l'autonomie à ses membres que lorsqu'il est lui-même autonome, libre et maître parfait de soi-même.

Or, en agissant ainsi, Hegel se veut critique des Anciens, mais surtout des libéraux et de Kant. Cette critique trouve sa pertinence dans ceci que contrairement aux Anciens et aux libéraux dont la pensée conçoit les faits comme une réalité immuable, mais surtout à Kant dont la pensée consiste dans une opposition quasi radicale des différents moments, Hegel, qui considère que tout est dynamique, élabore sa pensée également comme une dynamique dont le mouvement consiste cependant dans une négation qui est en même temps assimilation et continuation des différents moments précédents, de telle sorte que le moment qui apparaît est à chaque fois la somme et le dépassement des moments qui l'ont précédé. C'est dans ce sens

que, bien qu'il déclare les approuver jusqu'à un certain point, Hegel reste quand même critique des Anciens pour avoir délibérément sacrifié les droits des individus au profit de ceux de la communauté. Leur méconnaissance des libertés subjectives avait pour finalité de sauvegarder la communauté dont ils avaient compris l'importance pour les individus.

Hegel s'insurge principalement contre les libéraux et Kant. Il se veut critique de la liberté libérale parce que, pour lui, face aux deux dimensions qu'implique l'idée concrète de la modernité, les libéraux ne travaillent qu'avec une seule dimension, celle de la particularité et, ce faisant, séparent l'individu de son cadre politique, qu'ils préfèrent ainsi ignorer.

En posant que l'autonomie est la liberté véritable, Hegel veut surtout démontrer à quel point l'atomisme moderne, qui conçoit les individus comme des atomes indépendants, et le modèle de la *polis* grecque, qui tend à subordonner la vie des individus à quelque chose d'extérieur, sont incompatibles à la raison humaine. Pour Hegel, la communauté et l'individualité sont des moments importants de réalisation de l'idée de liberté. Mais pour que cette réalisation soit effective, il faut que ces deux moments coexistent sans que l'un ne menace ni ne soit aliéné par l'autre. Autrement dit, pour Hegel, si cette coexistence constitue la réalisation effective de l'idée de liberté, la communauté en tant que cadre qui rend cette réalisation possible est également un moment important de réalisation de la liberté, c'est en fait la condition de son actualisation. Hegel pense que ces deux formes de liberté, ancienne et libérale, doivent donc, au contraire, être dépassées par une nouvelle problématique intersubjective qui, loin d'être un abandon pur et simple de ces formes, est plutôt leur transformation, leur approfondissement et leur harmonisation de telle manière que ces deux moments se retrouvent réunis ensemble dans toutes leurs particularités sans que l'un ne menace ni n'obstrue l'autre dans son expression.

Hegel se veut également critique Kant. Pour lui, l'autonomie kantienne demeure seulement volonté d'autonomie en dehors de tout contenu objectif¹¹⁹. Hegel accuse Kant de

¹¹⁹STANGUENNEC, A., *Hegel, critique de Kant*, Paris, Puf, 1985, p. 188.

comprendre la morale seulement de manière limitative comme une subjectivité interne. Pour Hegel, Kant ne voit la liberté rationnelle que du point de vue de la subjectivité interne des individus sans pour autant déterminer le cadre spécifique dans lequel cette autonomie est réalisée. C'est en partant de cette représentation, soutient Hegel, que Kant pose comme les libéraux que les individus sont des atomes indépendants et que la liberté est une capacité de choix entre les maximes morales.

Au contraire de Kant, qui limite l'autonomie à la subjectivité interne des individus, Hegel l'étend aux institutions sociales en ayant recours à l'idée de la *Wirklichkeit*, arguant qu'il s'agit de l'idée de la raison qui se réalise sous son action propre, c'est-à-dire de l'actualité de la raison¹²⁰, pour inclure la production des relations intersubjectives. Hegel voit l'autonomie dans l'intersubjectivité parce que, pour lui, la liberté n'ayant d'existence concrète que dans l'objectivité, en mettant les individus en face les uns avec les autres à travers les institutions et les structures créées par les individus eux-mêmes pour encadrer leurs libertés particulières, l'intersubjectivité est donc la réalisation de l'objectivité concrète .

Hegel pense donc que la liberté rationnelle est intersubjective : c'est la rencontre avec d'autres sujets au sein des institutions et des structures produites par ces mêmes sujets qui confirme et élargit la liberté de chacun¹²¹. Mais une telle reconnaissance ne se trouve que de façon primaire dans le marché qui, du reste, demeure un moment abstrait de la liberté.

Par conséquent, en exprimant la liberté comme capacité de choix, les libéraux et Kant confondent État et marché. Le marché est certes intersubjectif car, pendant qu'il légitime une certaine limitation mutuelle et l'exclusion comme étant nécessaire à l'indépendance personnelle, il lie aussi les subjectivités dans des formes de réciprocité. Pendant qu'ils recherchent la satisfaction, les individus recherchent également la liberté dans la

¹²⁰MOGGACH. D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 5.

¹²¹TAYLOR. Ch., "Was ist Liberalismus?" *Hegelpreis 1997*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997, pp. 25-54.

reconnaissance positive que leur fournit l'interaction avec les autres. Mais pour Hegel cette reconnaissance est insuffisamment réalisée dans la société civile. Pour qu'elle soit parfaite, il faut qu'elle se réalise dans des institutions communes. En venant au jour comme des institutions et des structures communes se fondant sur la réalisation de soi et la reconnaissance mutuelle, l'État est la réalisation de l'intersubjectivité concrète.

Comme on peut donc le voir, Hegel se veut le défenseur d'une forme de liberté fondée essentiellement non pas sur l'atomisme et le particularisme, comme le présente le libéralisme, ni sur la subjectivité comme le comprend Kant, mais sur des relations sociales de réciprocité, de collaboration et de reconnaissance mutuelle entre sujets, et également entre ceux-ci et leurs institutions, c'est-à-dire celles que les sujets ont eux-mêmes mis sur pied pour encadrer leurs libertés particulières¹²². Au contraire du libéralisme qui lie la liberté à la réalisation de l'intérêt privé et, ce faisant, sépare l'individu du cadre social, Hegel voit plutôt la communauté comme un élargissement de la liberté et non sa limitation. Pour lui, en effet, il existe d'autres bases sur lesquelles les individus peuvent se mettre ensemble sans être liés ou dépendre de l'intérêt privé. Pour Hegel, Kant a bien compris cette réalité. Mais il s'est limité à son aspect subjectif seulement alors que l'autonomie implique l'intersubjectivité, la participation dans des institutions éthiques. Ces institutions éthiques sont la famille, la société civile et l'État. Alors que la famille et la société civile sont déjà intersubjectives, c'est dans l'État que l'intersubjectivité devient totale : tout en oeuvrant pour soi, on oeuvre également pour le bien de l'État dans son ensemble.

En concevant la souveraineté comme la base de l'autonomie, Hegel complète et perfectionne la forme plus élémentaire de liberté telle que la capacité de choix, c'est à dire l'incapacité de n'importe quelle cause à déterminer la volonté sans qu'il y ait conformité à la volonté elle-même. Cette forme fondamentale est, bien sûr, développée dans le droit abstrait, mais Hegel croit qu'elle doit être accompagnée par les formes de liberté les plus amples, les

¹²²HEGEL. *Science de la logique*, tome 1, London, G. Allen and Unwin, 1969, pp169-187.

plus conscientes, qui se trouvent au-delà de cette sphère. Par conséquent, au contraire des libéraux et de Kant, Hegel pense que l'État est une institution de la vie éthique dont le rôle est de réaliser les valeurs les plus importantes de la communauté et de rendre possible l'autonomie individuelle dans son sens le plus complet, alors que le droit abstrait, la société civile est seulement le début du processus intersubjectif par lequel la particularité s'élève à l'universalité¹²³.

Mais il est vrai que, depuis quelques années, la liberté libérale semble s'imposer de plus en plus comme la forme la plus répandue de la liberté. La liberté est en fait aujourd'hui comprise principalement dans son équation à l'économie. Pendant ce temps, l'idée ou la notion de souveraineté est de moins en moins comprise comme faisant référence à l'indépendance et, partant, à l'autonomie des États et des peuples. En effet, nombreux sont les États qui avaient essayé de développer des relations sociales se rapprochant du modèle que préconise Hegel, mais qui sont aujourd'hui gagnés par la liberté libérale. Cette situation semble, il est vrai, susciter de nombreuses interrogations sur la pertinence que peut encore présenter cette idée hégélienne de souveraineté et la forme de liberté qu'elle professe.

Pour répondre à cette question, il nous paraît opportun de partir de la réalité actuelle des États et de la forme de liberté qui est généralement pratiquée. Sans pour autant s'étendre sur cette question, cette thèse souscrit à l'idée défendue par plusieurs selon laquelle les États sont aujourd'hui plus que jamais gagnés par la dynamique de la mondialisation, phénomène que beaucoup voient comme le triomphe apparent du libéralisme politique et économique. Cette situation qui semble trouver fondement dans l'idée que le libéralisme est donc cette forme d'organisation sociale qui exprimerait le mieux la raison humaine conduit dans de nombreux cas les États à céder aux particuliers, par le biais des politiques et des mesures dites de privatisation, des secteurs entiers qui hier encore faisaient partie de leurs prérogatives et leur permettaient de se définir comme des entités souveraines, comme des communautés

¹²³MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit, p. 11.

politiques indépendantes. Mais comme ces particuliers poursuivent de manière générale des fins qui ne correspondent pas toujours à celles de grandes majorités, on assiste à une spoliation de plus en plus grande de la substance de la politique comme instance autonome et à son absorption par l'économie. Cette situation dont les conséquences majeures semblent, dans la plupart des cas, le surgissement de conflits divers, de plus en plus fréquents, l'exploitation des pauvres par les plus riches, le chômage et, voire, l'exclusion, pose de nombreux problèmes aux États, principalement en ce qui concerne leur cohésion interne et leur unité respective.

Partant alors d'un tel constat, nous pouvons donc dire que bien que la réalité actuelle semble plutôt favorable au libéralisme, il importe de noter que cette idée hégélienne souveraineté demeure d'abord une théorie normative et ontologique qui porte sur les conditions de réalisation et d'actualisation d'une forme d'existence qui, pour son auteur, exprimerait le mieux le caractère moderne de l'existence humaine. Elle est une idée de la liberté concrète, d'un bien commun qui ne se réduit pas aux impératifs du marché. Elle vise à limiter les effets du marché et d'un individualisme propriétaire exagéré qu'elle juge contraire aux individus et à l'existence humaine. Pour que cette idée se manifeste dans son actualité, il faut penser à des mécanismes et des structures qui encadrent les processus économiques devenus transnationaux. Ce re-examen semble entièrement conforme à l'Esprit du système hégélien, même s'il risque de déboucher aujourd'hui sur des conclusions que Hegel aurait répudiées pour sa propre époque. On pourrait retenir parmi ses points forts, notamment, la reconnaissance d'une conception profondément normative de la souveraineté, malgré une apparence qu'on pourrait nommer réaliste, réaliste entendu non pas comme empirisme mais plutôt comme indice de la *Wirklichkeit*, de l'idée de la raison.

Par conséquent, même si les processus de la mondialisation semblent remettre en cause l'idée de la souveraineté intérieure et extérieure de l'État, c'est-à-dire son existence comme communauté politique indépendante, le principe normatif de la souveraineté reste quand même valable pour être en mesure de déceler les faiblesses que peuvent contenir les théories

libérales actuelles, mais surtout pour être en mesure de formuler des critiques des excès que semble générer de nos jours la pratique libérale de l'État et de la liberté.

Autrement dit, tout en nous fournissant les moyens de penser notre propre époque, notre propre condition et d'identifier les formes émergentes d'une nouvelle raison sociale, le système hégélien dont l'idée de souveraineté est un des aspects, avec son insistance sur le caractère concret de la raison, nous invite, loin de tout dogmatisme, à repenser constamment le lien entre l'idée, ses formes et ses conditions de réalisation. Cette thèse veut contribuer à ce processus en examinant les fondements de la réflexion hégélienne sur l'État et la souveraineté.

-o-

BIBLIOGRAPHIE

-
- ADORNO, T., *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978.
- ADORNO, T., *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979.
- ARISTOTE, *La politique*, traduction de J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1982.
- AVINERI, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BLANCIARD, M., *Les libéralismes d'hier à aujourd'hui*, Lyon, Chronique Sociale, 1987.
- BODEI, R., "La transition de l'esprit objectif à l'esprit absolu chez Hegel", *Hegel, l'esprit absolu*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981.
- BODEI, R., "Hegel e l'economia politica," in R. Bodei et al., *Hegel e l'economia politica*, Milan, Mazzotto, 1975.
- BOURGEOIS, B., *Études hégéliennes. Raison et Décision*, Paris, Puf, 1992.
- BOURGEOIS, B., *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.
- BOURGEOIS, B., *Le droit naturel de Hegel*, Paris, J. Vrin, 1986.
- BURDEAU, G., *Le libéralisme*, Paris, Seuil, 1979,
- GARAUDY, R., *La Pensée de Hegel*, Paris, Bordas, 1987.
- GRÉGOIRE, F., *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Paris, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1958.
- HABERMAS, J., *Theory and Practice*, translated by J. Viertel, Boston, Beacon Press, 1973.
- HARDIMON, M. O., *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- HARRIS, H. S., "The Social Ideal of Hegel's Economic Theory," in L. Stepelevich et D. Lamb, *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantis Highlands, N. J., Humanities Press, 1983.
- HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. Philosophie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin, 1970.

- HEGEL, *Philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1975.
- HEGEL, *Science de la logique*, tome 1, Londres, G. Allen and Unwin, 1969.
- HEIDEGGER, M., *La "Philosophie de l'Esprit" de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984.
- HOBBS, Th., *Le Léviathan*, New York, Washington Square Press, 1964.
- ILTING, K.-H., "Hegel's Concept of State and Marx's Early Critique", in Z.A. Peleczynsky, *The State and Civil Society*, Cambridge, C.U.P., 1984, 93-113.
- JARCZYK, G., *Système et Liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980.
- KANT, E., *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- KANT, E., *Projet de paix perpétuelle : Esquisse Philosophique*, Paris, J. Vrin, 1975.
- KERVÈGAN, J.-F., "La vie éthique perdue dans ses extrêmes", *Laval théologique et philosophique*, Laval, Université Laval, N° 51, 1995.
- LABARRIÈRE, P. J., *De Kojève à Hegel*, Paris, Albin Michel, 1996.
- LATOUCHE, S., "La mondialisation démystifiée", in *Le procès de la mondialisation*, sous la direction de Goldsmith, E. et Jerry Mander, Paris, Fayard, 2001.
- LOCKE, J., *Traité du gouvernement civil*, Tome I, Paris, J. Vrin, 1967.
- LUSURDO, D., *Hegel et les Libéraux : Liberté-Égalité-État*, Paris, PUF, 1992.
- MACHIAVEL, N., *Le Prince*, Bruxelles, Éditions Terres Latines, 1964.
- MACINTYRE A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* Paris, PUF, 1993.
- MACPHERSON. C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, The Clarendon Press, 1965.
- MAILLARD, A., *Le Marché inhumain*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- MARCUSE. H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1976.
- MARX, K., *Critique du droit politique hégélien*, traduction de Albert Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975.
- MASPETIOL, R., *Esprit objectif et Sociologie hégélienne*, Paris, J. Vrin, 1983.

- MIGUELEZ, R., "Reflections on Right and Democracy", in D. MOGGACH & Paul L. BROWNE, *The Social Question and The Democratic Revolution*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2000.
- MOGGACH, D., "Séminaire sur la Pensée Politique", Université d'Ottawa, Science politique, première année de Maîtrise, Automne 1999-Hiver 2000.
- MOGGACH, D., "Concepts of Sovereignty", *Studies in Political Economy*, N°59, 1999, pp. 173-193.
- MOGGACH, D. & Paul Leduc Browne, *The Social Question and The Democratic Revolution, Marx and The Legacy of 1848*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2000.
- MOGGACH, D., "Fichte's Engagement with Macchiavelli", *History of Political Thought*, 15/4, 1993, 573-589.
- MOGGACH, D., *The Philosophy and Politics of Bruno BAUER*, Cambridge, Cambridge University Press, à paraître 2002.
- MOGGACH, D., *Travail, dialectique et intersubjectivité chez Hegel*, manuscrit inédit.
- OTT, A., *Hegel et la philosophie allemande*, Germany, Scientia Verlag Aalen, 1984.
- PALMIER, J. M., *Hegel : Essai sur la formation du système hégélien*, Paris, Éditions Universitaires, 1968.
- PATTEN, A., *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- PELCZYNSKY, Z. A., *The State and Civil Society : Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- PELCZYNSKI, Z. A., "The Hegelian conception of State", *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Fichte*, Paris, J. Vrin, 1984.
- PINSON, J.-C., *Hegel, le droit et le libéralisme*, Paris, PUF, 1989.
- PIPPIN, R., *Hegel's Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- PLANTY-BONJOUR, G., *Le projet hégélien*, Paris, J. Vrin, 1993.
- QUELQUEJEU, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972.

- RENAUT, A., *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.
- RIEDEL, M., *Between Tradition and Revolution : the Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- RITTER, J., *Hegel and the French Revolution : Essays on the Philosophy of Right*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1982.
- ROSANVALLON, P., *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- ROSE, Gillian, *Hegel contra Sociology*, London, Athlone (Atlantis Highlands), N. J., Humanities Press, 1981.
- STANGUENNEC, A., *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985.
- TAMINIAUX, J., *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976.
- TAYLOR, C., *Hegel et la société moderne*, Université Laval, Les Presses de l'Université Laval - CERF, 1998.
- TAYLOR, C., *Hegelpreis 1997*, Frankfurt. Suhrkamp, 1997, pp. 25-54.
- THEUNISSEN, M., "The Repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right" in Drucilla Cornell et al., *Hegel and Legal Theory* London, Routledge 1991, pp.3-63.
- VACHET, A., *L'idéologie libérale. L'individu et sa propriété*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.
- WESTPHAL, M., *Hegel, Freedom and Modernity*, New York, State University of New York Press, 1992.
- WILLIAMS, R. R., *Recognition, Fichte and Hegel on the Other*, New York, State University of New York Press, 1992.