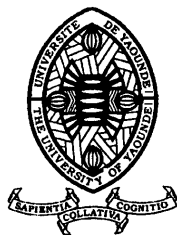


UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN «
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
ÉDUCATIVES »

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

LA NOTION DE SOCIÉTÉ CIVILE SELON HEGEL

Thèse soutenue le 12 juillet 2022 en vue de l'obtention du Doctorat / Ph.D en Philosophie

Option : Ethique et Philosophie Politique

Présentée par
DAOUT BOUKAR DOUBLA

Matricule : 12M243

Master en Philosophie

JURY

QUALITÉ	NOMS/PRENOMS	UNIVERSITÉ
Président	NKOLO FOE Professeur	UNIVERSITE DE YAOUNDE I
Rapporteur	MBELE Charles Romain Professeur	UNIVERSITE DE YAOUNDE I
Membre	MONDOUE Roger Professeur	UNIVERSITE DE DSCHANG
Membre	AYISSI Lucien Professeur	UNIVERSITE DE YAOUNDE I
Membre	MAZADOU Oumarou Maître de conférence	UNIVERSITE DE YAOUNDE I



SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIERE PARTIE : ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON LES THÉORICIENS DU CONTRAT.....	10
INTRODUCTION PARTIELLE.....	11
CHAPITRE I : L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON THOMAS HOBBS.....	12
CHAPITRE II : JOHN LOCKE ET L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	27
CHAPITRE III : LA GÉNÉALOGIE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON JEAN- JACQUES ROUSSEAU	43
CONCLUSION PARTIELLE	60
DEUXIEME PARTIE : LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	62
INTRODUCTION PARTIELLE.....	63
CHAPITRE IV : LE SYSTHEME DES BESOINS COMME ABOUTISSEMENT DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	65
CHAPITRE V : LA JURIDICTION, L'ADMINISTRATION ET LA CORPORATION COMME DES PARTICULARITÉS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE HÉGÉLIENNE	96
CHAPITRE VI : L'ÉTAT HÉGÉLIEN COMME RÉOLUTION DES PROBLEMES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	124
CONCLUSION PARTIELLE	161
TROISIEME PARTIE : INCONGRUITÉS, MÉRITES ET ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DE HEGEL AU SUJET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	163
INTRODUCTION PARTIELLE.....	164
CHAPITRE VII : LES INCONGRUITÉS.....	166
CHAPITRE VIII : MÉRITES DE LA PENSÉE DE HEGEL ET LE SENS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE.....	196
CHAPITRE IX : ENJEUX ET PERSPECTIVES HÉGÉLIENNES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	238
CONCLUSION PARTIELLE	279
CONCLUSION GÉNÉRALE	284
BIBLIOGRAPHIE	308
INDEX DES AUTEURS.....	321
INDEX DES CONCEPTS.....	326
TABLE DES MATIÈRES.....	328

A

Mon professeur,

Lucien AYISSI

REMERCIEMENTS

Lorsque Gabriel Marcel souligne l'importance de la vie avec les autres, il affirme: « *Eh ! bien le ciel pour moi c'est les autres* ». Ainsi, ce travail a été réalisé grâce à plusieurs personnes qui, de près ou de loin, d'une manière ou d'une autre, m'ont accompagné dans sa réalisation. Nous pensons notamment :

- au directeur de notre travail le Pr. Charles Romain MBELE pour ses directives et ses enseignements en vue d'améliorer la qualité de ce travail ;
- aux enseignants du Département de philosophie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'université de Yaoundé 1, particulièrement le Pr Emile KENMOGNE, Pr. OKAH ATENGA, le Pr OUMAROU MAZADOU, le Pr Alice Salomé NGAH ATEBA, le Pr. MOUCHILI, le Pr. Nathanaël OWONO ZAMBO, le Pr Jean-Bertrand AMOUGOU, le Dr. Ernest MENYOMO (père), le Dr. Thomas MINKOULOU, le Dr. Ernest MENYOMO (fils), le Dr. Armand AMOUGOU AFOUBOU, Dr AZAB A BOTO, Dr Fridolin NKE, pour les enseignements reçus ;
- à mes bienfaiteurs ; Doubla Ahagam, Adidja Vounsoumna, Safi-yatou Adjii Ali Bara, Dieudonné Manga Bell, The Prince Aboubakar, Justin Amadou, Daout Adidja Bikini-Alao, Monique Adidja, Mahamat Ndjidda, Pierre Golbo, Ousman Mefeng, Hassan Dounia, Ernest Abrugui, Pr Manga Nomo, Dr Ousman Doubla, Dr Bertin Nguéfack, Dr Hervé Ondoua, Oumarou Doubla, Brahim Doubla, Me Hamadjoda, Mme Hamadjoda, Blaise Antinalao, Maman Hamani, Adock Alhadji, Fatmé Afiriyi, Abess, Abba Greing, Sali Doubla, Simon Ayiki Évélé, Haoua Doubla, Abba Zakaria, Mamma Oumarou, Salomé Nana, Pafing Palou , Hadja Bintu, Boukar Hamane, Silas Atipsinkaye, Abdel Nasser, Bernard Darna, Alioum Mamat, Hamidou Inzaghi, Dr Pascale Nguéyong, Seina Ali, Dada Ayi, Rodrigue Guidjartouang, Fatimé Brahim, Tantine Ramatou, The Prince Habiba, Bertrand Ndé, Claudia Nguéfack, Aurelien Douanla Tchinda, Zidane Djobdi Adama, Dereng Mouengui, Adama Abandé, Menkalé Mékinda, Oswald Nkand, Georges Etoléa pour leurs conseils, leurs encouragements et leur générosité ;
- à mes camarades ; Sali Oumar, Adongo Adogai, René Baskouda, Jean Bonnet, Djeuma Monthé, Ebwélé Mbé, Rodrigue Ebodé Onana, Loukoumanou Mouhamed, Bihina Akoumou, Mohamet Kotouo, Hot Komo, Barna Ndalatar, Youssoufa Adam, Neyi Zaphet et les autres pour nos échanges et nos discussions.

A tous, j'exprime toute ma gratitude.

RESUMÉ

La société civile désigne chez Hegel, un ensemble d'êtres humains réunis par des besoins dans un système économique de dépendance réciproque. Elle correspond à l'économie et comprend le système de production. La satisfaction des besoins des hommes, conduit Hegel à constater que la société civile, est le lieu des conflits et des contradictions. Pour lui, la société civile contient trois moments à savoir : le système des besoins, la défense de la propriété par la justice, l'administration et la corporation. Le premier principe de la société civile est le particulier c'est-à-dire la personne concrète comme totalité de besoins qui poursuit un but égoïste. Le second principe de la société civile est l'universalité. Il existe plusieurs aspects de ce rapport. En vertu du premier principe, chacun poursuit son propre but mais comme l'individu pour atteindre tous ses buts doit entrer en rapport avec son semblable, celui-ci devient un moyen. Hegel dit aussi à cet effet que chacun s'affirme et se satisfait au moyen de l'autre. Car, le particulier d'abord opposé, comme ce qui est déterminé en général, à l'universalité de la volonté, est subjectif qui atteint l'objectivité, c'est-à-dire sa satisfaction. Selon Hegel, c'est donc ce mécanisme qui justifie l'origine des inégalités dans la société civile et il propose l'État comme solution à ce problème. En rejetant le contrat à cause de son caractère précaire, Hegel présente l'État comme un appareil efficace de lutte contre les problèmes de la société civile. Aussi, notre travail, « **La notion de société civile selon Hegel** », étudie les points essentiels de la philosophie du droit de Hegel.

Notre recherche sur la société civile selon Hegel, part d'une approche historique, c'est dire que nous présentons les éléments de rupture et de prolongement qui ont permis la construction de la conception hégélienne. Ensuite, nous exposons dans un second temps la conception hégélienne de la société civile. Enfin dans un troisième temps, nous relevons les incongruités de la pensée de Hegel, tout en montrant ses mérites et le sens de la société civile en Afrique, sans oublier les enjeux et les perspectives de sa pensée dans l'histoire de la philosophie.

Notre conclusion est que la société civile étant la synthèse des intérêts socio-économiques, met les hommes dans une situation de conflit permanente. De ce fait, la sauvegarde des intérêts égoïstes développe une situation de concurrence qui constitue l'origine des inégalités dans la société civile. La solution de Hegel est que, l'État contrairement à la société civile dépasse les intérêts égoïstes pour développer l'harmonie et sauvegarder la liberté commune et non individuelle.

ABSTRACT

The Civil society designed to Hegel, a set of beings united by the needs in a reciprocal economic and independent system. It corresponds to the economy and understands the production system. The satisfaction of man's needs makes Hegel to realize that the civil society is a place for conflicts and contradictions. To him, the civil society contains three moments which are, the system of needs, the defense of property by the law, administration and corporation. The first tenet of the civil society is peculiar, that is to say, the concrete person like totality of needs who follows an egoistic goal. The second tenet is universality. There exist many aspects in relation to this. In virtue of the first tenet, everyone follows his own goal, but for an individual to attain all his objectives / goals should have an alliance with someone similar, the later becomes a means. Hegel also says to this effect that, each and everyone of us should affirm and be satisfied by means of the others. Hence, the individual first of all opposed, like what is determined in general, to the universality of the will is subjective which attains objectivity, that is to say, its satisfaction. According to Hegel, it is thus this mechanism which justifies the origin of inequalities in the civil society and he proposes the state as a solution to this cancer worm. In rejecting the contract because of its precarious nature, Hegel presents the state as an effective tool to fight against the problems faced by the civil society. Also, our work **"The notion of the civil society according to Hegel"**, studies essential issues of philosophy of rights of Hegel.

Our research on the civil society according to Hegel stems from a historic perspective, that is to say we present the elements of rupture and extension which has permitted the construction of the Hegelian conception. Furthermore, we expose for the second time a hegelian conception of the civil society. Finally for the third time, we raise incongruities of Hegel's thoughts, all in showing its merits and meaning of the civil society in Africa, without forgetting the challenges and the perspectives of his reasoning in the history of philosophy.

Our conclusion is that, nature is at the origin of the inequalities in the civil society, hence, it has created men differently. So, this difference which is observed in the physical as well as the intellectual plan defines the capacity of each and everyone to have more property than others the solution of Hegel is that, the state contrary to the civil society surpasses its egoistic interest to develop harmony and safeguard the communal and not the individual liberty.



INTRODUCTION GÉNÉRALE

Georg Wilhelm Friedrich Hegel né le 27 août 1770 à Stuttgart et mort le 14 novembre 1831 à Berlin, est un philosophe allemand qui a fortement marqué le 19^e siècle sur le plan philosophique. Il s'est efforcé d'organiser le savoir en rendant intelligible le devenir de l'esprit humain. Le philosophe berlinois s'est donné la peine de penser les choses et le réel dans leur unité, de comprendre toute réalité particulière sous l'aspect de la totalité, de mettre en évidence les lois du développement de la pensée et du réel, bref il a exprimé le mouvement total, ce mouvement par lequel l'absolu se crée.

Selon Hegel, la philosophie est un système et un cercle, c'est-à-dire une science totale représentant un ensemble organisé. En formant un Système¹, la philosophie devient une science, science s'appuyant sur le concept rigoureux, car c'est seulement dans le Concept², que la vérité trouve l'élément de son existence. Il s'agit donc pour Hegel d'un ensemble conceptuel englobant toutes les connaissances et tous les moments de la réflexion. Ensemble où l'Idée³ tient la première place.

La philosophie selon lui, incarne le dynamisme de la vie de l'Esprit⁴, une réalité spirituelle tendant à devenir conscience. Car l'Idée hégélienne, c'est la vie impérissable se déployant dialectiquement en passant de la thèse à l'antithèse et aboutissant à la synthèse des moments contradictoires. La notion de contradiction est le principe de l'enrichissement permanent du devenir, le moteur du réel et de la pensée, de façon simple c'est la condition de toute vie et de tout dynamisme spirituel. Pour Hegel, la contradiction est plus essentielle que l'identité, car elle incarne la vie.

S'agissant de la phénoménologie spirituelle et de la dialectique de la conscience, dans cet itinéraire Hegel accorde la plus grande importance à la phénoménologie de l'esprit, car l'esprit doit se faire et se réaliser, tout particulièrement à travers l'expérience de la conscience qui parcourt

¹ Le système renvoie à un ensemble organisé et construit, formant un tout organique, englobant toutes les manifestations de l'esprit et du savoir, y compris tous les systèmes philosophiques précédents.

² Dans le sens hégélien le concept renvoie à un élément vivant de la réalité ; forme dynamique se développant dans le réel et permettant, par sa rigueur, de construire un savoir universel.

³ L'Idée ici est comprise non point comme un état de conscience ou représentation subjective, mais comme forme supérieure de l'esprit s'extériorisant dans la nature et dans le monde.

⁴ Dans la logique de Hegel, l'Esprit renvoie à la pensée se clarifiant progressivement et parvenant finalement à l'absolu. Chez Hegel, l'esprit se manifeste d'une part dans la conscience individuelle, et d'autre part dans la totalité historique.

un long trajet, à partir de ses formes immédiates jusqu'aux manifestations spirituelles les plus élevées. Ce processus de formation progressive est illustré, en particulier par la célèbre « dialectique du maître et de l'esclave » : l'homme, ce désir négateur ne peut accéder à la conscience de soi qu'en se faisant reconnaître ou en risquant sa vie, risque nécessaire pour montrer qu'on n'est au-dessus de la mort et pour parvenir à la conscience authentique de soi-même. Toutefois, l'esclave grâce au travail deviendra le maître du maître dont il prend la place. C'est sans doute cette dialectique qui inspirera tout particulièrement le philosophe allemand Karl Marx (1818-1883).

Pour Hegel la phénoménologie spirituelle permet de comprendre l'histoire. L'histoire dont nous parle le philosophe se distingue de l'histoire purement événementielle, c'est-à-dire la succession incohérente et désordonnée pleine de bruit et fureur et dénuée de signification. Bien au contraire il parle de l'histoire rationnelle qui est une odyssée de l'Esprit, une histoire dans laquelle il y a un développement et un enchaînement interne. Il s'agit de l'histoire qui détient un sens et une logique. Pour lui l'histoire universelle est la manifestation de la Raison⁵, conçue non point comme principe individuel, mais comme puissance spirituelle immanente à l'univers.

Cette Raison universelle, pour parvenir à son but se sert du particulier et des hommes. Elle utilise comme instruments les passions et les instincts humains, c'est ce qu'on appelle la ruse de la raison. Ainsi, l'Esprit du monde naîtra grâce à des individus historiques forgeant l'universel à travers leurs buts particuliers. A travers le devenir historique de l'Esprit, Dieu se crée et se construit : il se fait dans l'histoire et par elle. Si dans les théologies traditionnelles, Dieu désigne un juge transcendant l'univers, il n'en est pas de même chez Hegel. Pour cela l'on se demande qu'est-ce que le Dieu hégélien ? A travers la lecture des travaux intellectuels de Hegel, on comprend que Dieu pour lui, c'est un principe spirituel se réalisant progressivement dans le monde, un parcours de l'Esprit s'accomplissant dans les choses ou simplement un résultat et un point d'aboutissement.

Selon la philosophie hégélienne, tout ce qui est réel est intégralement intelligible. C'est par là qu'il faut commencer quand on veut comprendre la philosophie de Hegel. Pour Hegel, l'histoire

⁵ La Raison pour Hegel c'est la substance spirituelle infinie donnant forme au réel et irréductible à la simple faculté humaine.

humaine est une dialectique logique parce que c'est une histoire tragique dans laquelle les peuples s'affrontent. Car, il y a sans cesse mort et devenir. Ainsi, l'esprit du monde accomplit son évolution, en étant le destin de l'esprit des peuples individuels. Cette philosophie de la guerre⁶ qui joue un si grand rôle dans la philosophie du droit d'Iéna n'a pas disparu dans la philosophie du droit de Berlin. Ce serait contraire à la vision du monde hégélien, à son sens historique. Toutefois elle n'est plus aussi accentuée, car en 1821 l'Europe que considère Hegel connaît une période de paix relative, bien différente à cet égard de l'époque antérieure, c'est-à-dire celle de la Révolution et de l'Empire.

La philosophie du droit de Berlin de Hegel se présente sous une forme plus systématique que sa philosophie du droit d'Iéna. Considérons-en donc la construction générale. L'esprit objectif, ou le droit en général, se réalise en trois moments. Premièrement le droit abstrait où la volonté libre n'existe encore qu'immédiatement, deuxièmement la moralité subjective où la volonté libre s'enfonce dans la particularité intérieure, dans le sujet moral, et troisièmement la moralité objective qui est la seule concrète, à propos de laquelle, retrouvant son idéal de totalité, Hegel peut dire que la positivité morale n'est pas autre chose que la vie d'un peuple. Il est important de remarquer que les deux premiers moments ne sont que des abstractions dont la considération a sans doute été inspirée à Hegel par la division classique chez Kant et chez Fichte⁷, du monde moral en légalité et moralité. Dès l'école d'Iéna Hegel s'était efforcé de dépasser cette séparation.

Pour Hegel, le contrat qui est la rencontre des personnes dans l'échange n'est donc pas seulement un moyen au service des volontés individuelles. Il est déjà le pressentiment d'une forme haute et plus concrète de la volonté. Le contrat n'est pas encore la volonté universelle, il est seulement l'apparition d'une volonté commune, et le moment où, à travers l'apparence du droit, l'imposture et enfin le crime, la personne jette le masque et se révèle comme subjectivité distincte

⁶ Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel montre que la guerre a une signification interne et externe. Pour lui, pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le Tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre. Ainsi, par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui s'enfonçant dans cet ordre se détachent du Tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne. De l'avis de Hegel, le gouvernement doit dans ce travail imposer et donner à sentir leur maître, la mort. Ce qui fait que la guerre n'est pas l'expression d'une haine d'individu à individu, mais mettant en jeu la vie du Tout, elle est une condition de la santé éthique des peuples. Pour cela, c'est dans la guerre que l'individu singulier comprend que sa liberté est une liberté pour la mort, parce qu'ainsi elle est au-delà de toute détermination.

⁷ Pour Hegel, le grand côté des philosophies de Kant et de Fichte résidait dans le fait qu'elles ont pris comme point de départ le principe selon lequel l'essence du droit et du devoir et l'essence du sujet pensant et voulant sont absolument identiques.

du droit universel en soi et pour soi. De l'avis de Hegel nous n'en sommes pas encore à l'État, même pas à la famille. Car, ni la famille, ni l'État ne sont un contrat. Pour lui l'erreur des théories individualistes du 18^e siècle, celles de Kant sur la famille ou celles de Rousseau sur le contrat social, a précisément été de définir le supérieur, la volonté substantielle de la famille ou de l'État, par ce qui n'en est qu'une faible image, ou si l'on veut un pressentiment phénoménal, c'est-à-dire le contrat.

Encore une fois les hommes ne font pas entre eux des contrats parce qu'ils en ont besoin, mais le contrat est un moment nécessaire du développement de la liberté. Il traduit comme une institution, une exigence inéluctable. L'esprit, dit Hegel dans la *Phénoménologie*, doit découvrir qu'il n'est pas seulement Moi, mais Nous. C'est ce qui nous conduit à l'affirmation de Hegel selon laquelle : « *Un Moi qui est un Nous, et un Nous qui est un Moi*⁸. » De ce fait, le contrat vise la construction d'une société civile qui garantit la liberté, la paix et la sécurité sociale.

Dans le processus où Dieu se construit, où l'absolu est à la fin, c'est-à-dire ce qu'il est en réalité, se dessinent les grandes figures spirituelles telles que les formes politiques ; l'État ; le Droit ; la société civile etc. Ainsi, la présente recherche s'intéresse à la question de la société civile selon Hegel.

La société civile désigne chez Hegel, un ensemble d'êtres humains réunis par des besoins dans un système économique de dépendance réciproque. Il est important de rappeler ici que Hegel a lu les économistes de son temps. Lecture qui lui a permis de mettre l'accent sur l'importance des besoins, du travail et de l'intérêt privé. Après avoir lu avec beaucoup d'attention les exposés d'Adam Smith et de Ricardo sur l'économie, Hegel se livre à une analyse de la question de l'économie de l'homme dans la société civile. Ainsi, la société civile correspond à l'économie et comprend le système de production. L'économie est entendue ici comme le moyen par lequel les hommes parviennent à satisfaire leurs besoins. La satisfaction des besoins des hommes, conduit Hegel à constater que la société civile, est le lieu des conflits et des contradictions. En effet,

La personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire est le premier principe de la société civile. Mais la personne particulière est par essence en relation avec la

⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Tome 1, Editions Montaigne, Paris, 1941, p. 154.

*particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité, qui est l'autre principe.*⁹

Pour Hegel, la société civile est un moment de multiplicité. L'homme entretient des rapports avec son semblable, non pas sur le mode de l'amour familial ni sur celui de la coappartenance à une même société, mais sur le mode de la concurrence et de la défense de ses intérêts égoïstes. Pour cela, Hegel insiste sur les inégalités et les contradictions qu'implique la société civile, où l'on constate à la fois des phénomènes d'excès de fortune et la formation d'une population misérable. Pour lui, la société civile n'est pas pour autant un état de nature, car en elle règne le droit.

De ce fait, la société civile assure la production organisée et l'échange des biens, mais aussi la formation sociale des besoins. Par ailleurs, elle établit et met en œuvre des lois. Selon Hegel, la société civile contient trois moments à savoir : premièrement, la médiation du besoin et la satisfaction de l'individu par son travail et par le travail et la satisfaction des besoins de tous les autres, c'est-à-dire le système des besoins. Deuxièmement, la défense de la propriété par la justice. Et troisièmement, la précaution contre le résidu de contingence de ces systèmes et la défense des intérêts particuliers comme quelque chose de commun, par l'administration et la corporation.

La société civile, nous dit Hegel, est l'État de la nécessité et de l'entendement. Elle correspond au moment de la subjectivité dans l'ensemble de la philosophie du droit. En elle les individus croient réaliser leur liberté individuelle et subjective. Dans la société civile, les individus travaillent, ils échangent, ils concluent des contrats, mais de telle façon qu'ils croient toujours travailler, produire, et échanger pour eux-mêmes, comme si la volonté individuelle était la volonté rationnelle en soi et pour soi. Tel est par exemple le monde de l'économie politique qui avait tellement frappé Hegel que dans les cours inédits d'Iéna en 1806 et 1807 il décrivait le déchirement interne de ce monde du laissez faire, laissez passer, comme le grand drame de la société moderne.

La société est pour l'homme privé sa nature du mouvement élémentaire et aveugle de laquelle il dépend, qui le soutient ou le supprime spirituellement et matériellement. Les variations aveugles du marché vont condamner progressivement toute une classe à la pauvreté. Tandis que

⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Editions Gallimard, 1940, pp. 217-218.

par une concentration nécessaire des richesses, d'autres hommes privés accumulent des fortunes considérables. D'où la vision hégélienne selon laquelle à celui qui a déjà, c'est à lui-là qu'on donne. Cette inégalité, remarque enfin Hegel toujours en 1806 à propos de la richesse et de la pauvreté devient le plus grand déchirement de la volonté sociale, la révolte intérieure et la haine. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel considère le système des corporations comme pouvant conduire de l'individualisme de la société civile à l'unité de l'État.

La société civile est la réalisation de l'universel par une sorte de ruse. Chaque homme privé, en tant qu'homme privé, fait autre chose que ce qu'il croit faire. Dans cette logique, le Tout est bien ainsi actualisé, mais sans la conscience directe de lui-même. L'homme privé n'est pas le citoyen. C'est pourquoi la société civile exprime le moment de l'opposition et de la scission dans l'État. Dès l'année 1807, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel voyait dans l'État le destin de la richesse et dans la richesse le destin de l'État¹⁰. Si l'on en restait à la société civile on aurait exactement l'État que conçoit le libéralisme économique ou même libéralisme tout court.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme :

Si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelle, l'intérêt des individus, en tant que tels, est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés, et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Mais sa relation à l'individu est tout autre ; s'il est l'esprit objectif, alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est un membre. L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective, et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat¹¹.

C'est pourquoi, de même que le contrat est seulement le pressentiment d'une unité plus profonde, de même la société bourgeoise, la société des hommes privés, est le pressentiment d'une société plus haute. L'État véritable, dont les membres sont des citoyens conscients de vouloir l'unité du Tout, s'élève au-dessus de la société civile. Il en est l'âme, mais il en est aussi le but. C'est seulement en voulant consciemment l'État que l'individu dépasse la contingence du libre arbitre pour entrer dans la terre par excellence de la liberté¹².

¹⁰ Ici, Hegel veut montrer que le pouvoir de l'État et richesse sont considérés tour à tour comme le Bien et Mal.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Editions Gallimard, 1940, p. 271.

¹² Parlant de la liberté, Hegel montre que l'esprit n'a pas son unité hors de lui, mais la trouve en lui-même. Il est en lui-même et demeure dans son propre élément. Pour lui la liberté consiste à être auprès de soi dans son autre.

Après la révolution française de 1789, Hegel est considéré comme l'un des penseurs majeurs de la question de la liberté de l'homme. Pour Hegel certes dans la société civile il y a le droit mais la garantie de la liberté arrive avec le fondement de l'État. Car, la nature de l'esprit se reconnaît à ce qui en est le parfait contraire. De même la substance de la matière est la pesanteur, nous devons dire que la substance, l'essence de l'esprit est la liberté. Chacun de nous admet volontiers que l'esprit possède aussi, parmi d'autres qualités, la liberté. Mais, la philosophie nous enseigne que toutes les qualités de l'esprit ne subsistent que grâce à la liberté, qu'elles ne sont toutes que des moyens en vue de la liberté, que toutes cherchent et produisent seulement celle-ci. C'est une connaissance de la philosophie spéculative que la liberté est uniquement ce qu'il y a de vrai dans l'esprit. De ce fait, la matière est pesante en tant qu'elle se dirige vers un centre, elle est essentiellement complexe. Elle se trouve hors de l'unité et elle cherche donc à s'anéantir elle-même en cherchant son contraire, si elle le trouve, elle ne serait plus la matière mais elle tendra vers l'idéalité, car dans l'unité, elle est idéale.

Hegel montre que l'esprit au contraire a justement en lui-même son centre. Il n'a pas l'unité en hors de lui mais il l'a trouvée ; il est en soi et avec soi. La matière, a sa substance en dehors d'elle or l'esprit est l'être-en-soi-même. Cela est justement la liberté¹³, car si l'individu est dépendant, il se rapporte à autre chose qu'il n'est pas. Il ne peut exister sans quelque chose hors de lui. Pour cela il est libre quand il est en lui. Cet état d'esprit, d'être soi, c'est la conscience, c'est-à-dire la conscience de soi. Il faut dans la conscience, distinguer deux choses d'abord le fait que l'individu sait et ensuite ce qu'il sait. Ces deux choses se confondent dans la conscience de soi, car l'esprit se sait lui-même. Il est le jugement de sa propre nature et il est aussi l'activité par laquelle il revient à soi, se produit ainsi, se fait ce qu'il est en soi.

Ainsi, le problème philosophique qui fait l'objet de notre recherche est celui de l'origine des inégalités dans la société civile selon Hegel. Cependant, quel intérêt juridique et philosophique Hegel accorde-t-il à la question de la société civile? Qu'est-ce qui est à l'origine des inégalités dans la société civile selon le philosophe berlinois ? Comment expose-t-il ces inégalités et quelles

¹³ Si la liberté comme telle, est tout d'abord le concept intérieur, les moyens en sont au contraire quelque chose d'extérieure, le phénomène qui dans l'histoire immédiatement apparaît et se présente à la vue. Le tout premier coup d'œil sur l'histoire nous convainc que les actions des hommes dérivent de leurs besoins, de leurs passions, de leurs intérêts, de leur caractère et de leurs talents, en sorte que dans ce spectacle de l'activité, ce ne sont que ces besoins, ces passions, ces intérêts, qui apparaissent comme ressorts et interviennent comme le principal facteur.

sont les solutions qu'il propose pour la résolution de ces inégalités qui bafouent le bon sens du vivre ensemble ? La réponse à ces questions non exhaustives constituera le socle analytique de notre préoccupation.

Cette thèse se propose d'étudier l'abord hégélien de la notion de société civile en général et plus précisément celle des inégalités en leurs fondements et solutions. Compte tenu du fait que toute théorie scientifique naît en rupture ou en prolongement d'une théorie précédente, pour une bonne investigation de notre travail, nous nous sommes fixés un triple objectif. En premier lieu de scruter la question de l'origine des inégalités dans la philosophie contractualiste, celle des prédécesseurs de Hegel (Hobbes, Locke et Rousseau), en deuxième lieu d'exposer l'origine des inégalités et les solutions proposées dans la philosophie de Hegel et enfin en troisième lieu d'évaluer la pertinence de ces solutions en rapport avec le rôle social du philosophe dans la cité.

**PREMIERE PARTIE : ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON LES
THÉORICIENS DU CONTRAT**

INTRODUCTION PARTIELLE

Malgré leurs diversités, les doctrines du contrat se proposent toutes de trouver dans l'individu le fondement de la société, de l'Etat, ou simplement de l'autorité politique. À cet égard, elles diffèrent radicalement, et s'opposent aux doctrines qui voient dans la société ou dans l'Etat une réalité distincte de ses parties, qu'il s'agisse de la doctrine juridique Allemande de l'Etat ou de la pensée sociologique, dont l'apparition et le développement au XIXe siècle ont coïncidé avec le déclin de la théorie du contrat.

Le postulat fondamental des doctrines du contrat est en effet l'idée que la société, ou tout au moins l'Etat, n'est pas un phénomène naturel, mais une création artificielle et donc volontaire. Pour elles, la nature finit à l'individu. Il faut par conséquent supposer que la société a été créée par une décision des hommes qui la composent et que les règles qui la régissent, les droits et obligations de ses membres peuvent être expliqués, voire déduits de cette décision constitutive, ce qui implique que l'on s'interroge sur son essence. Si le pouvoir est considéré comme artificiel, il est clair qu'il n'existe pas entre les hommes, antérieurement à la décision constitutive de la société, de relations d'autorité, mais seulement d'égalité et que dès lors, les individus ne peuvent être liés qu'en vertu de leur consentement.

D'où il ressort que la décision constitutive ne peut être qu'un contrat : le contrat ou pacte social. La référence à la notion de contrat social permet ainsi de faire dévier le problème juridique du fondement de l'autorité politique vers un problème historique et philosophique, celui de l'origine de la société et de l'Etat. Par-delà les postulats communs, il existe pourtant, parmi les théories qui se rattachent à la doctrine du contrat, une très grande diversité qui porte sur les diverses notions auxquelles fait appelle la doctrine. Cependant, nous allons faire une excursion épistémologique dans la pensée de Hobbes, Locke et celle de Rousseau, pour en savoir plus concernant la question de l'origine de la société civile avant Hegel.

CHAPITRE I : L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON THOMAS HOBBS

Né en 1588 à Westport, près de Malmesbury et mort en 1679, Thomas Hobbes philosophe anglais, fait de solides études classiques. Il obtient le diplôme d'Oxford en 1608. Ensuite, il entre au service de la famille des comtes Devonshire auxquels il demeura fidèle durant près de soixante-dix ans. Il interrompt ce service quelques années seulement pour servir de secrétaire à Francis Bacon (1561-1626). Les historiens de la philosophie rapportent que Hobbes est l'un des fondateurs de la philosophie politique et il est aussi un théoricien du pouvoir. Car, il réfléchit sur l'État, destiné à mettre fin à la guerre naturelle de chacun contre tous et à garantir la sécurité des individus.

Hobbes, s'engage à appuyer la science politique sur des fondements solides et en particulier sur des bases matérialistes. Ceci dans la mesure où pour lui, le comportement de l'homme se comprend en fonction des instincts, ce qui revient à dire c'est un jeu de forces mécanique et de passions. Pour parler du pouvoir, Hobbes utilise un seul mot en anglais à savoir : (power). Mais, en latin, il fait une différence entre potentia et potestas. Le terme potentia désigne la puissance et la force, c'est-à-dire la capacité de produire ou de subir des effets. La puissance est toujours un acte dont les effets ne dépendent que des conditions extérieures. Le terme potestas quant à lui, renvoie à la puissance revêtue du droit, qui veut dire le pouvoir politique. Ainsi, contrairement à la puissance qui est naturelle, la pouvoir politique est artificiel. Cependant, une question s'avère nécessaire : Selon Hobbes, qu'est-ce qui est à l'origine la société civile ?

Pour répondre à cette interrogation, nous allons dans un premier temps parler du contexte d'émergence de la pensée de Hobbes. Ensuite, dans un second temps de sa conception de l'état de nature et enfin, dans un troisième du pacte social.

I- CONTEXTE D'ÉMERGENCE DE LA PENSÉE DE HOBBS

S'il est reconnu de coutume que pour mieux comprendre la pensée d'un auteur, il faut le ramener dans son contexte d'émergence, c'est-à-dire son époque, la visite des différentes étapes de la vie qui ont influencé la pensée de Hobbes est un pas décisif pour la compréhension de sa conception de la société civile. Ainsi, dans cette première partie nous allons parler de la pensée de Hobbes sur le plan social et politique ; sur le plan philosophique ; sur le plan scientifique et sur le plan religieux. Il ne s'agira nullement pour nous de présenter ici la pensée de Hobbes sur ces

différents plans mais de présenter les grands moments qui ont influencé la pensée de Hobbes sur ces différents plans, afin de mieux comprendre la généalogie de sa conception de la société civile.

1- Sur le plan social et politique

La pensée de Hobbes sur le plan social et politique a été influencée par la situation dans laquelle se trouvait son pays à son époque. Car, en 1603¹⁴ un même roi gouvernait l'Angleterre et l'Ecosse. Ceci, engendre une curiosité dans la mesure où l'Angleterre et l'Ecosse étaient toujours deux royaumes distincts disposant chacun d'un parlement propre. Charles 1^{er}, roi en 1625, s'engage à réaliser le rêve de son père Jacques Stuart qui voulait unifier l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande dans un même royaume. Ses engagements inquiètent certains anglais qui craignaient beaucoup leur droit. Le roi Charles comme son père, justifiait ses engagements par le droit divin et n'acceptait pas les limites que la tradition anglaise imposait au roi d'Angleterre.

D'autres événements comme le mariage entre les anglicans et catholiques rendaient la situation plus compliquée. C'est fut l'exemple du mariage de Charles avec Henriette Marie de Bourbon qui était une catholique. En 1627, le roi échoue lors d'une mission, le parlement lui demande alors de signer une pétition de droit, chose que le roi se trouve contraint de faire car, il a besoin du soutien du parlement afin de pouvoir augmenter les taux des impôts. Cependant, en Ecosse, les dites sanctions sont encore plus graves. La politique de plantation en Irlande déclenche une colère, ce qui contraint des milliers d'irlandais à immigrer en 1630. Cette situation, augmente les tensions entre les écossais qui avaient émigré au début des années 1600 en Irlande. Ainsi, Charles 1^{er} est accusé de favoriser les hommes d'une partie, ce qui fait qu'une rébellion se formera contre lui. Pour faire face à cette rébellion il est contraint d'augmenter les impôts, il convoque le parlement et ce dernier refuse de céder à ses exigences.

Désormais, Charles 1^{er} fait face à la rébellion et au parlement, ce qui le pousse à convoquer un nouveau parlement, mais malheureusement pour lui, le nouveau parlement se montre plus exigeant en faisant passer plusieurs lois ayant pour objectif défendre ses droits contre le pouvoir royal. Une division s'installe, les positions royalistes sont en rouge et les positions parlementaires en jaune. Ce qui déclenche une première guerre civile entre 1642 et 1645, le parlement remet en cause la volonté du roi et monte une année dirigée afin de contredire les pouvoirs du roi. Le roi est

¹⁴ Note du traducteur du *Léviathan*, première traduction française intégrale par F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, rééd. 1992.

jugé pour haute trahison et décapiter le 30 janvier 1649. En guise de résumé, trois guerres civiles ont eu lieu, dont la dernière date de 1649 à 1651. De ce bouillonnement social et politique quelle inspiration colora la pensée de Hobbes sur le plan philosophique ?

2- Sur le plan philosophique

Les guerres de religion en France et les guerres civiles en Angleterre pousse Hobbes à développer une philosophie où il pense que l'absolutisme de l'État, qui émanant du contrat, est le seul capable de maintenir le droit et de garantir la paix. Hobbes s'oppose ainsi au pouvoir de droit divin selon lequel tout pouvoir vient de Dieu. D'après lui, la société est l'œuvre de la réflexion de l'homme. Hobbes ne partage pas la vision des penseurs catholiques comme Ramsay, Bossuet etc. Ramsay soutient qu'il y a une subordination naturelle entre les hommes et Bossuet pensent que l'homme n'a jamais été indépendant, car tous les hommes naissent sujets. Ainsi, l'empire paternel qui les animent, les poussent à avoir un chef. Pour eux, la théorie divine du pouvoir est la justification de la position traditionnelle de l'église catholique en ce qui concerne les problèmes politiques de la société. Car, cette position a longtemps été soutenue au moyen âge par les disciples de Saint Augustin.

En réalité, il s'agit du commentaire de l'apôtre Saint Paul qui stipule qu'il n'y a point de puissances qui ne viennent de Dieu. Sa pensée a été victime d'une mauvaise interprétation, car pour lui ce n'est pas Dieu qui désigne les gouvernants mais une fois désignés, ceux-ci reçoivent de Dieu l'autorité de la gestion du pouvoir. Ainsi, la souveraineté n'a pas son fondement dans l'acte par lequel les hommes choisissent ceux qui l'exerceront mais elle provient toujours de Dieu. La théorie d'origine du droit divin tend à nier le droit de résistance et s'oppose en outre à la théorie de la souveraineté des peuples. De ce refus de l'idée selon laquelle c'est Dieu qui désigne les gouvernants, qu'est-ce qui caractérise la pensée de Hobbes sur le plan scientifique ?

3- Sur le plan scientifique

En Angleterre, parmi les philosophes de la fin du XVIe siècle, deux noms montent en puissance en dehors de Francis Bacon scientifique inoubliable de l'histoire des sciences. Il s'agit d'Herbert de Cherbury et Cudworth, deux penseurs anglais dont une brève esquisse de leur doctrine permet de mieux comprendre l'émergence de la pensée de Hobbes sur le plan scientifique. Herbert de Cherbury, ambassadeur en France sous le règne de Louis XIII, composa un de viritaete dans lequel il cherche de tous les côtés les éléments de certitudes. Il aboutit à la conclusion très

diplomatique qui stipule que le consentement universel est le meilleur signe de vérité. Pour lui, le raisonnement ne révèle pas la présence du vrai. Pour Hobbes, la doctrine d'Herbert de Cherbury méprise le raisonnement, à ses yeux le syllogisme fournit aux individus le moyen de légitimer et de souligner leur tempérament personnel. Il estime que seule l'intuition qui provient du fond de l'être parvient à dépasser les contingences les plus particulières et atteint l'immuable du vrai.

Les critiques que Cudworth adresse à Démocrite, atteignent Hobbes et c'est ce même dernier qui est son principal adversaire. L'univers pour Cudworth n'est qu'une étendue composée des morceaux détendus, c'est-à-dire constitué des pièces homogènes que les mouvements sont les seuls à différencier. Pour lui, un tel monde serait privé de beauté et par suite indigne du créateur. La nature véritable que Dieu a produite est une merveilleuse hiérarchie de forme. Elle diffuse à travers le temps et l'espace et l'espace comme en un immense éventail les perfections divines. Ce qui est un en Dieu s'étend et se morcèle dans la création.

Afin de délivrer Dieu d'une besogne¹⁵ sans noblesse, Cudworth imagine entre la divinité et le monde une réalité intermédiaire. Et c'est à ce médiateur qu'il confie le soin de donner à tous les êtres leurs formes et leurs essences. Cette sorte d'âme universelle qu'avaient pressentis Platon, Aristote et les stoïciens, est une activité inépuisable qui engendre sans cesse les forces et la direction de Dieu. Ainsi, Hobbes ne voyait en ces auteurs qu'un agencement de mots vagues dont l'obscurité dissimulait le vide et l'absurdité. Pour lui, l'erreur spéculative est une chose très dangereuse pour l'élaboration d'une connaissance scientifique. Comment comprendre l'émergence de la pensée de Hobbes sur le plan religieux ?

4- Sur le plan religieux

L'homme créature de Dieu, cherche à donner des réponses aux questions qu'il se pose sur l'origine de l'univers et son existence dans ce dernier. L'homme est angoissé, il cherche à connaître les causes de tout ce qui lui arrive et différents mutations de l'univers. Le pouvoir invisible de la nature, plonge l'homme dans une peur incessante. Mais, il finit par se représenter ce pouvoir invisible comme des choses existantes mais n'ayant pas de corps physiques. Ainsi, Hobbes souligne à cet effet que la religion est le propre de l'homme. Car, l'homme est la seule créature de Dieu qui soit raisonnable. Aux yeux de Hobbes, c'est parce que l'homme a compris qu'il ne peut

¹⁵ Besogne ici, signifie un travail qu'exige de chacun sa profession ou une action par laquelle on fait une œuvre.

pas trouver des réponses précises et exactes aux questions qu'il se pose sur l'univers, qu'il a décidé de rattacher leur cause à une cause transcendante qui n'est autre que Dieu. On peut donc comprendre pourquoi Hobbes disait dans le *Léviathan* : « *Le fait de reconnaître un Dieu éternel infini et tout puissant peut découler plus facilement du désir qu'ont les hommes de connaître les causes des corps naturels, leurs différentes propriétés et leur action, que la crainte de ce qui leur arriverait dans l'avenir* »¹⁶. Cette affirmation de Hobbes nous fait comprendre que la religion est le produit de la réflexion de l'homme. C'est une entreprise construite par l'intelligence humaine, qui se trouvant dans l'incapacité d'apporter d'explications rationnelles aux origines de l'univers, s'adossa sur la raison paresseuse selon laquelle Dieu est à l'origine de tout ce qui existe. C'est d'ailleurs ce qui justifie les différents cultes que les hommes rendent à Dieu pour témoigner qu'il est l'auteur de tout ce qui existe dans le monde. Car, les hommes pensent que ce qui est visible et invisible, proviennent du pouvoir de Dieu.

L'histoire nous révèle que les premiers fondateurs et législateurs païens des républiques, dans l'optique de maintenir les hommes sous leur domination, faisaient comprendre aux hommes que les lois qu'ils appliquent proviennent de Dieu. Car, la voix du roi, c'est la voix de Dieu. Ainsi, respecter les décisions du roi revenait à dire que l'on respecte les paroles de Dieu. Ils utilisaient donc la religion à cette époque comme un élément de la politique. Cependant, cette situation pousse Hobbes à réfléchir sur la vie de l'homme avant la naissance de la république. D'où la question de savoir en quoi consiste l'hypothèse de l'état de nature chez Hobbes ?

II- LA THESE DE L'ÉTAT DE NATURE

Comme toute branche de la philosophie a ses concepts propres, la philosophie politique en a les siennes. Ainsi, l'état de nature est un terme de philosophie politique. Les théoriciens du contrat social l'utilisent pour désigner la situation de l'humanité vivant sans loi, sans juge et sans police. En effet, l'état de nature ne renvoie pas à une vision de l'histoire ou du passé de l'humanité, mais à la condition des hommes avant l'instauration de la loi positive, c'est-à-dire la création de la république. Le pouvoir politique est alors fondé sur l'éthique du contrat qui permet à l'homme

¹⁶Hobbes Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971, p.105.

d'échapper à la misère, l'isolation de l'état de nature. Cependant, une interrogation apparaît, celle de savoir : qu'est-ce que l'état de nature pour Hobbes ? Pour répondre à cette interrogation, il sera question pour nous de procéder à la description de l'état de nature dans un premier temps. Ensuite, nous présenterons la question de l'individualisme, la question de l'homme chez Hobbes. Enfin, la question de l'état de guerre chez Hobbes.

1- Description de l'état de nature

Les historiens de la philosophie rapportent que Hobbes est l'un des premiers philosophes à imaginer l'idée d'un état de nature qui existait avant la société humaine, c'est-à-dire l'état social. Pour Hobbes, l'état de nature représente l'homme dans toute sa barbarie naturelle. C'est un état sans lois, ni juge où le pouvoir politique ne trouve pas sa place. Hobbes souligne à cet effet que dans cet état, les hommes sont égaux, ils sont animés par les mêmes passions, ils ont les mêmes droits sur toutes choses et les mêmes moyens pour réaliser leur besoin. La vie de l'homme est en danger et l'homme n'a pas la capacité d'entreprendre le commerce et n'a pas le pouvoir de s'adonner à la science, aux activités industrielles et agricoles, à l'art etc. Pour Hobbes, c'est un état où la sécurité de l'homme est menacée à tout moment et il ne peut par conséquent bâtir une entreprise de développement. D'où cette déclaration de Hobbes dans le *Léviathan* :

Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer; pas de constructions commodes; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force; pas de connaissance de la face de la terre; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuel d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève¹⁷.

Le fait que les hommes sont égaux et ont les mêmes passions, les accoutument à une révolte permanente et chacun considérant l'autre comme un adversaire. Hobbes, parle de « *guerre de chacun contre chacun* »¹⁸. Ainsi, soulignons que Hobbes n'exclut pas la raison de l'état de nature mais il montre que cette faculté permet à l'homme à l'état de nature de prévoir le danger et d'attaquer avant même d'être attaqué. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre cette affirmation de Hobbes dans le *Léviathan* : « *il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir*

¹⁷ Hobbes Thomas, *Leviathan, Op. Cit.*, pp.124-125.

¹⁸ *Idem.*, p. 124.

qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par violence ou par ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger »¹⁹. On comprend par-là que c'est l'instinct de conservation qui gouverne les hommes, car ils ont peur de perdre leur vie. Ainsi, chacun est son seul maître dans la mesure où lui seul sait ce qui est bien pour lui et se donne les moyens d'acquisition. La recherche des intérêts individuels et la lutte pour la survie, rendent difficile la vie de tous. Hobbes, pense à cet effet que la violence dans l'état de nature, s'explique par la rivalité, la méfiance et l'orgueil, qu'il considère comme les causes primordiales des querelles entre les hommes.

On peut retenir que pour Hobbes, tout dans la nature est source des désaccords, discordes et des affrontements. L'état de nature est par conséquent un état où l'homme est un loup pour l'homme. C'est l'angoisse de la mort qui résultante de l'égalité naturelle est responsable de la guerre et fait peser sur la vie de tous une menace permanente. Cet état est pour Hobbes, fondamentalement mauvais et ne permet ni la construction de la société, ni l'émergence d'une véritable humanité. Ce qui va sauver l'homme c'est sa peur de mourir et son instinct de conservation. Cependant, comment comprendre la question de l'individualisme telle que développer par Hobbes ?

2- L'individualisme

C'est dans le *Léviathan* que Hobbes, développe la théorie de l'individualisme pour soutenir le contre-pied de la pensée d'Aristote qui voudrait que l'homme est par définition un animal politique :

De là cette conclusion évidente, que l'Etat est un fait de nature, que naturellement l'homme est un être sociable et que celui qui reste sauvage par organisation, et non par effet du hasard, est certainement ou un être dégradé, ou un être supérieur à l'espèce humaine. C'est bien à lui qu'on pourrait adresser ce reproche d'Homère : sans famille, sans loi, sans foyer²⁰.

La pensée de Hobbes s'inscrit donc en faux contre cette pensée d'Aristote et Hobbes pense aller plus loin que la pensée d'Aristote. Situation qui interpellera Philippe Raynaud qui s'exprime

¹⁹*Ibid.*, pp. 122-123.

²⁰ ARISTOTE cité par Dominique COLAS in *La pensée politique*, Paris, Larousse, 1992, p.76.

en ces termes : « *Hobbes prend le parti de la nouvelle science (mathématique) de la nature contre la physique d'Aristote, il systématise la théorie de la souveraineté et il propose une reconstruction artificialiste de la philosophie politique, qui s'oppose directement au naturalisme classique* »²¹.

Pour Hobbes, l'homme n'est pas un animal naturellement politique, car il n'y a pas de subordination naturelle. Hobbes, présente les hommes comme la nature les a créés, c'est-à-dire les hommes non organisés dans leur barbarie naturelle. Dans la solitude, chacun se livre à des calculs pour assurer sa sécurité. Hobbes précise que ces calculs proviennent de la méfiance. Il ressort de la pensée de Hobbes qu'à l'état de nature, les hommes se réduisent à des identités meurtrières. L'individu chez Hobbes se caractérise par la solitude. Car, l'individu est pour lui-même le centre du monde. Ce qui est primordial pour lui, c'est la réalisation de ses projets personnels. Certes, il vit parmi ses semblables mais ses rapports avec ces derniers sont définis par une nécessité absolue. L'individu obéit au droit naturel et se laisse guider par lui²². Hobbes montre qu'à l'état de nature, faire du bien à quelqu'un de manière désintéressée, signifie pour l'individu se priver volontairement d'une chose qui pourrait l'avantager à survivre dans un lieu où la guerre concerne tout le monde. C'est-à-dire à l'état de nature, aider quelqu'un d'autre que soi-même, c'est renoncé à sa propre vie. Car, la bataille est livrée par tous et contre tous. Ainsi, chacun milite pour la préservation de ses projets individuels.

Rappelons ici que Hobbes ne soutient nullement une étude de valeurs qui consisterait à faire la promotion de l'égoïsme. Son intention est de montrer que l'égoïsme va dans le sens de la vie et exprime l'amour de soi. C'est-à-dire l'effort que chaque individu fait pour assurer sa propre vie. L'égoïsme dont parle Hobbes n'a rien à avoir avec la valeur morale. Son but est de montrer que tout individu a naturellement le désir de vouloir ce qui est bien pour lui-même. Ainsi, Hobbes pense que cet égoïsme est inhérent à l'homme et universel à tous.

Dans le *Léviathan*, Hobbes pense la subordination politique à partir de l'égoïsme qui conduit à l'égalité primitive des individus. Pour Hobbes, les hommes sont égaux par nature. C'est la principale raison, pour laquelle il affirme :

²¹ RAYNAUD, Philippe, « Egalité et Hiérarchie », in *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.

²² Le droit naturel est un droit paradoxal en tant qu'il se situe à contre-courant de l'organisation rationnelle des relations humaines. Il rend celles-ci plus infernales en poussant la guerre à son paroxysme. Sous la plume de HOBBS, le droit naturel est à la fois une liberté et un pouvoir propre à l'homme.

La différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. En effet, pour ce qui est de la force corporelle, l'homme le plus faible en a assez pour tuer l'homme le plus fort, soit par une machination secrète, soit en s'alliant à d'autres qui courent le même danger que lui²³.

Ainsi, cette nature égoïste selon Hobbes permet de comprendre l'instabilité de la vie des individus à l'état de nature.

3- Qu'est-ce que l'homme?

Thomas Hobbes consacre la première partie de son célèbre ouvrage intitulé *Léviathan* à l'étude de l'homme. Il soutient que l'homme existe dans le monde comme une créature réactive, qui agit selon les mouvements permanents du monde. Pour Hobbes, les différentes mutations du monde font naître en l'homme des désirs éternellement insatisfait qui le pousse à s'accaparer des biens des autres. Car, la pensée de l'homme dérive des sensations des corps physiques. C'est pourquoi il pense que l'état de nature des hommes est un état de guerre permanent. L'homme a selon Hobbes un désir naturel de protéger ce qu'il possède, pour cela, il a donc l'obligation de trouver un protecteur.

4- L'état de guerre

Hobbes montre que la guerre est née dans l'état de nature à cause de l'absence d'égalité décisive. Car, les hommes étant naturellement égaux dans la mesure où ils ont les mêmes passions et les mêmes moyens pour réaliser leur besoin, se trouvent dans un affrontement inévitable. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la déclaration hobbesienne selon laquelle : « *De cette égalité d'aptitude procède une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. De ce fait, si deux hommes désirent une même chose, dont cependant ils ne peuvent jouir tous les deux, ils deviennent ennemis* ». ²⁴

On peut donc comprendre par-là que c'est de la conjugaison entre l'égalité et le désir absolu d'affirmation de soi en chacun que provient la guerre. La lutte pour la réalisation de ses projets individuels, la lutte pour le pouvoir, la lutte pour le valoir, entraînent une guerre permanente qui implique tout le monde. Ainsi, tous les hommes sont naturellement ennemis, car chaque homme

²³ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., chap XIII.

²⁴ *Ibid.*

est un danger pour l'autre. Hobbes montre donc que l'état de nature est une entreprise de risque permanent, un état qui incarne la guerre. Parce que même le plus faibles des hommes se défend qu'en anticipant l'attaque. La guerre dont parle Hobbes n'est pas seulement la déclaration des hostilités, elle est une situation dans laquelle, l'individu sait qu'à tout moment, il peut être attaqué. « *La nature de la guerre ne consiste pas dans le combat actuel, mais dans la disposition avérée au combat* »²⁵. Dans cet état de guerre, dit Hobbes « *la vie de l'homme est solitaire, malheureuse, pénible, bestiale et brève* »²⁶. Hobbes parle de solitude parce que l'homme ne peut faire confiance à personne et par conséquent il ne connaît pas le repos ni la paix. Il vit toujours sur la défensive, car la défense de sa vie est ce qui est primordial à ses yeux. Dans cet état, on survie au lieu de vivre, car les conditions de vie sont déterminés par le droit naturel.

Pour Hobbes, l'état de guerre dérive donc sans doute de la nature humaine. Car, c'est la nature même de l'homme qui fait naître la guerre. Hobbes souligne à cet effet que la guerre n'est pas un accident historique mais elle est inhérente à l'homme. Car, rien ne peut calmer la brutalité de la guerre de chacun contre tous. La justice et le bien ne trouvant pas de terre cultivable dans l'état de nature, la pitié pour la souffrance de l'autre comme le préconise Rousseau²⁷, s'avère un mythe. Car, l'état de guerre naît du fait qu'il n'y a pas une loi obligeant les hommes à un ordre de stabilité bien définie.

La guerre se comprend chez Hobbes non pas comme un combat effectif et durable mais comme une volonté permanente de se battre. La guerre est déclarée à cause de la préservation de la vie individuelle. En réalité, il s'agit d'une rivalité qui provient de la méfiance. Ainsi, on comprend que Hobbes ne développe pas un pessimisme anthropologique comme le soulignait Rousseau à son égard. Mais, dans l'état de nature de Hobbes, les individus ne sont soumis à aucune loi et par conséquent ils sont libres de faire ce qu'ils veulent selon leur guise. Hobbes souligne que l'absence de la loi crée un empire de désordre et chacun étant son maître lui-même n'obéit à aucun ordre. Le fait que chacun voyant en l'autre un danger crée un climat d'instabilité conduisant à un

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ « Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Lois de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix » Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, 1^{ère} partie.

état de guerre permanent et la vie devient un véritable enfer à cause de la peur de mourir. Ainsi, la cruauté de la guerre, la crainte de mourir et l'instinct de conservation font naître chez les hommes la nécessité de signer un pacte social qui leur permettra de passer de l'état de nature à l'état social qui est le siège du pouvoir politique et des lois. Qu'est-ce que le pacte social selon Hobbes ?

III- LE PACTE SOCIAL

Hobbes est le fondateur de la théorie du pacte social à l'époque moderne. Il est le premier à articuler les trois concepts au cœur de cette doctrine, à savoir celui de droit naturel, celui de contrat et celui de souveraineté. Le pacte social peut donc se comprendre comme une convention par laquelle chaque individu transfère ses droits naturels à l'exception de droit inaliénable à une personne appelée le souverain. Une fois que le peuple confie ses pouvoirs au souverain, il perd ses droits de commandement. Seul le maître a le droit de commander. Ainsi, le souverain garantit leur sécurité par son monopole de commandement sans rendre compte à qui que ce soit. En un mot il ne rend compte qu'à lui-même. Pour mieux comprendre la dernière partie de ce chapitre nous allons parler dans un premier temps de l'institution du droit. Dans un second, nous parlerons de la notion d'accord, puis dans un troisième de la théorie du souverain et enfin de la question de l'État civil chez Hobbes.

1- L'institution du droit

Hobbes distingue le droit de nature c'est-à-dire la faculté de chacun d'agir par n'importe quel moyen en vue de sa propre observation, et la loi de nature qui est un ensemble des règles découvertes par la raison et qui interdisent à l'homme tout ce qui peut mener à sa propre destruction. Mais, dans l'état de nature, la loi de nature n'a pas d'effectivité parce qu'elle n'est pas garantie par la force. L'état de nature est donc un état d'insécurité perpétuelle dont les hommes cherchent à sortir.

Ainsi, Hobbes institue le Léviathan qui est une forme de gouvernement qui est responsable des droits des hommes. Désormais c'est le Léviathan qui définit les lois et ses sujets obéissent, parce que sa mission est de régler les différends de ses sujets en veillant à leur sécurité et leur défense. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de Hobbes selon laquelle :

Lui appartient de plein droit (...) d'être juge à la fois des moyens nécessaires à la paix et à la défense, et aussi de ce qui les gêne ou les trouble et de faire tout ce qu'il juge

*nécessaire de faire, soit par avance pour préserver la paix et la sécurité en prévenant la discorde à l'intérieur et l'hostilité à l'extérieur soit quand la paix et la sécurité sont perdues pour les retrouver*²⁸.

La société civile, siège des institutions politiques, est dirigée par le Léviathan qui coordonne les affaires publiques. Ici, il n'est pas question de faire valoir son droit naturel mais de vivre selon les normes de la société. Le souverain est chargé de définir les lois permettant aux uns et aux autres de vivre dans le calme et la sérénité. En effet, « *La conception des bonnes lois est également du ressort de la sollicitude du souverain (...) Une bonne loi se caractérise par le fait qu'elle est en même temps nécessaire au bien du peuple et claire* »²⁹.

2- La notion d'accord

La notion d'accord chez Hobbes intervient avec la mission du Léviathan (État ou République) qui est un mythe décisif³⁰ pour l'avenir d'une réflexion étatique. En effet, les hommes ayant pris conscience du fait que la vie à l'état de nature est un risque permanent à cause de l'angoisse et la peur de la mort, décident de conclure un pacte par lequel chacun remet librement à un homme ou à une assemblée les pouvoirs qu'il a lui-même, à la seule condition que les autres en fassent autant. Cet homme ou cette assemblée acquiert ainsi une puissance souveraine, dont il doit user pour la protection de ses sujets. Le fondement de l'obligation d'obéir qu'ont les sujets est à la fois la protection dont ils jouissent et la force du souverain qui les y contraint. Ainsi, Hobbes introduit l'éthique du contrat comme fondement de l'état civil qui est le siège de la paix et de la sécurité. Le contrat renvoie à un acte libre et volontaire permettant aux hommes de renoncer à leur droit naturel pour le confier à un souverain responsable des droits de tous les contractants.

L'usage du droit naturel est pour Hobbes une source du désordre et d'insécurité. Ainsi, l'intervention du contrat qui est un élément fondamental dans la philosophie politique de Hobbes, permet à chaque individu de se déposséder de ses droits naturels. Pour Hobbes, le contrat, pacte ou convention c'est : « *la transmission mutuelle de droit* ». Il souligne que l'état civil naît de façon *a priori* grâce à la fécondation du contrat passé entre les individus. Le contrat chez Hobbes n'est pas collectif parce qu'il souligne que c'est chaque individu qui donne son pouvoir au chef. Il s'agit

²⁸Hobbes Thomas, *op. cit.*, p. 184.

²⁹ *Ibid.*, p.370.

³⁰ Lydie Christiane Azab à Boto, *Du droit comme fondement de l'État chez Thomas Hobbes (1588-1679)*, Mémoire de DEA., Université de Yaoundé I, 2010, p.55.

d'un consentement car il vise l'instauration d'une puissance commune ayant la capacité de protéger chaque individu en lui imposant le respect des conventions par la crainte d'une punition sévère. La particularité de la vision hobbesienne est qu'elle présente le contrat comme un accord qui se passe entre les sujets eux-mêmes et non entre le souverain et le sujet. C'est le contenu de cette formule du contrat envisagé par Hobbes qui stipule : « *J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière* »³¹.

Après l'exécution du contrat, la responsabilité revient au Léviathan, détenteur des droits des contractants, d'assurer la paix et la sécurité de ses sujets. Voilà pourquoi il écrit : « *La République est une personne unique telle qu'une grande multitude d'hommes se sont faits chacun d'entre eux, par des conventions mutuelles qu'ils ont passées l'un avec l'autre, l'auteur de ses actions, afin qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera expédient en vue de leur paix et de leur commune défense* »³².

3- La volonté du souverain comme fondement du droit dans l'État

La philosophie politique de Hobbes cherche à montrer que pour comprendre l'État, il faut le cerner sur un angle qui vise à le présenter comme un système juridique. En effet, « *La théorie de Hobbes est une tentative faite pour montrer que l'État ne peut être compris que comme un système juridique* »³³. L'État souverain est conçu comme un système juridique, c'est-à-dire que le droit y occupe une place assez importante. Cependant, l'on se demande comment le droit arrive dans l'État. Les études de la philosophie du droit révèlent qu'il apparaît dans l'État par l'intermédiaire du contrat qui résulte de l'association des individus pour la recherche du bien-être de l'homme. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre le contenu de l'affirmation selon laquelle : « *La source première du droit, c'est le concours des volontés libres des individus associés dans le contrat social* »³⁴.

Comme tous les contractualistes, Hobbes pense que l'origine du droit se trouve dans l'acte de la volonté qui est une résultante du contrat qui a pour objectif le fondement de la société. En plus, Hobbes pense qu'il y a une seconde source du droit, celle qui provient de la volonté du

³¹Hobbes Thomas, *op. cit.*, p. 117.

³²*Ibid.*, p.178.

³³Passerin d'Entrèves, *La notion d'État*, Paris, PUF, 1969, p.131.

³⁴Michel Villey, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1984, tome 2, p.84.

souverain. Car, la volonté du souverain qui naît de la fécondation du contrat, joue le rôle de Dieu dans la société. En effet, c'est « *la volonté du souverain institué par le contrat social qui remplace Dieu dans le temporel. Hobbes le nommait le Dieu mortel. Il n'est plus à tenir compte dans le droit que les lois du souverain* »³⁵. On comprend par-là que le souverain est qualifié pour coordonner certaines règles qui existent dans le système juridique résultant du contrat établi. Ainsi, le contrat établi accorde au souverain un pouvoir absolu.

Dans la théorie de l'État de Hobbes, on constate que le contrat perfectionne l'État pour l'intérêt individuel du souverain. Mais, ce qui échappe à notre vigilance dans certaine mesure ce que le perfectionnement qui découle du contrat ne présente pas le pouvoir du souverain comme un simple royaume de force mais comme une force qui découle de la synthèse des institutions du système juridique. C'est pourquoi on mentionne que la force du souverain ne provient pas du droit naturel « *mais comme la force institutionnalisée, canalisée par le droit positif, où il construisait la première théorie moderne de l'État moderne* »³⁶.

La primauté du droit dans l'État est aux yeux de Hobbes très capital. Car, pour lui, dans l'État le souverain occupe la place la plus importante. Le perfectionnement de l'État trouvera son origine dans l'institutionnalisation du droit qui accorde le bâton de commandement au souverain, c'est-à-dire, c'est à travers le contrat social que les hommes transfèrent librement leur droit au souverain. Ainsi, ce dernier devient l'organe en charge de l'organisation des lois. C'est lui qui sanctionne ceux qui n'obéissent pas aux règles du droit. Dans ce sens qu'il détient un pouvoir absolu et qu'il est chargé de l'institutionnalisation de ce droit. Ainsi, Hobbes estime que l'institutionnalisation du droit émane de la volonté du souverain.

4- De l'application de la loi civile en rapport avec le droit dans l'État

« *Il y a entre lex et jus toute la différence qui sépare obligation et liberté* »³⁷. Par cette affirmation, Hobbes procède à une distinction entre la loi civile et le droit civil. Il souligne que l'ensemble des lois ne constitue pas le droit car, les lois civiles permettent de déterminer négativement le droit accordé à chaque citoyen qui vit dans la république. La différence que

³⁵ *Ibid.*, p.185.

³⁶ Chevallier Jean-Jacques, *Les grandes œuvres philosophiques*, Paris, Armand colin, p.316.

³⁷ Hobbes Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, trad Philippe Folliot, Normandie, 2002, p.121.

Hobbes fait entre loi civile et droit civil est une façon de montrer qu'en réalité la liberté accordée aux citoyens vivant dans la république est une liberté limitée à cause de la sauvegarde de la paix, qui est le but premier recherché par la raison. Ainsi, la loi de nature est une résultante de la raison caractérisée comme une qualité morale définissant la relation entre les hommes. Elle contraint les hommes à être vertueux sur le plan moral.

Pour Hobbes, le souverain doit gouverner selon les règles de la raison et des intérêts des citoyens et non de ses passions personnelles. Il reconnaît tout de même que chaque citoyen menacé dans sa vie par le fonctionnement de cet État rationnel, a le droit de se défendre et de résister par tous les moyens à une tyrannie. Mais, Hobbes ne légitime pas pour autant la révolte car il ne lui reconnaît que sa dimension individuelle et seulement devant le péril de la mort. Cette théorie établit clairement que face à l'État et au souverain absolu, l'homme a des droits inaliénables. Le Léviathan devient ainsi la première expression d'une théorie moderne des droits de l'homme, en même temps qu'il comporte la légitimation première du pouvoir rationnel absolu. L'aspect nouveau de la philosophie politique de Hobbes repose sur le fait que le gouvernement des hommes doit procéder de ce que prescrit la raison comme le précisera Hegel deux siècles plus tard.

En somme, l'originalité de la pensée de Hobbes consiste à avoir posé que la société civile ne peut reposer que sur un contrat passé entre tous les individus pour surmonter l'état de guerre et de violence venant de l'état de nature. C'est pourquoi, ce contrat marque l'avènement de la société civile comme telle, mais il a des redoutables conséquences car, par lui, les hommes renoncent au pouvoir de se gouverner eux-mêmes et remettent leur propre pouvoir entre les mains d'un seul homme, en lui reconnaissant un pouvoir souverain.

La société civile est fondée sur cette dualité entre un seul qui gouverne et tous les autres qui sont gouvernés. Mais, le pouvoir n'est pas arbitraire car ce pouvoir souverain par le contrat social, est le résultat du consentement de tous et la somme du pouvoir de chaque homme dans la société. En retour, le souverain use de ce pouvoir selon les nécessités pour la paix de tous et leur défense commune. Ce pacte n'a de sens que s'il amène la paix civile qui est le but premier de la politique. Ainsi, avec le contrat social, les hommes renoncent à la barbarie de l'état de nature mais ils abdiquent aussi leur liberté naturelle. Nous sommes en pleine logique absolutiste. Si telle est la conception l'avènement de la société civile chez Hobbes qu'en est-il de celle de John Locke ?

CHAPITRE II : JOHN LOCKE ET L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Le philosophe anglais John Locke est né le 26 août 1632 dans une famille aisée du Somerset près de Bristol et il meurt le 28 octobre 1704. Les historiens de la philosophie rapportent que bien qu'il appartienne au XVII^e siècle par la chronologie, c'est un penseur des lumières du XVIII^e siècle. Il a fortement marqué l'Aufklärung, toute la philosophie anglo-américaine moderne et contemporaine par son empirisme, son renoncement à la métaphysique et son libéralisme politique. John Locke voit dans l'expérience et les faits l'unique source du savoir. Chose qui fera de lui, un philosophe empiriste. Mais, c'est aussi un grand penseur politique et un théoricien de l'État libéral.

La philosophie de Locke est indissociable du contexte dans lequel il a vécu. Locke se trouve confronté à la crise du pouvoir politique anglais. Il se trouve que la crise anglaise a, entre-temps, changé la signification qu'elle avait pendant la jeunesse de Hobbes. Car, en 1649, Locke n'a que dix-sept ans et Hobbes quarante-quatre ans de plus, le roi Charles 1^{er} fut condamné à mort puis exécuté et la République fut proclamée. Quelques années plus tard, Cromwell devient Lord protector. Sont alors en jeu les questions de la survie et de la nature même de l'État. Mais après 1660, le contexte a changé, il s'agit moins, comme chez Hobbes de fonder la légitimité de l'État comme institution que de redéfinir les attributions du pouvoir politique. Au pouvoir absolu de Jacques II, successeur de Charles II, fera place, après la seconde révolution anglaise de 1688, une monarchie constitutionnelle dont Locke sera le théoricien.

Ainsi, Locke définit le gouvernement civil comme le droit de faire des lois et de les faire exécuter, au besoin en recourant à la force et la justice, mais uniquement pour servir au bien public. C'est chez lui que l'on retrouve les fondements d'une idéologie de l'intérêt général. Locke tente de penser l'articulation des pouvoirs politiques et judiciaires en vue de servir l'intérêt général, à savoir la paix et la sécurité des citoyens. Cependant, quel crédit Locke accorde-t-il à la question de la société civile?

Pour répondre à cette interrogation, il sera question pour nous dans un premier temps de parler de la question de l'état de nature selon Locke. Dans un second temps, de présenter la doctrine de la séparation du pouvoir et enfin dans un troisième temps de dégager la question du droit et de l'État dans la société civile selon Locke.

I- L'ÉTAT DE NATURE

Contrairement à Hobbes, Locke ne voit pas dans l'état de nature un mythe fictif opératoire. C'est un état réel qui définit l'origine de l'égalité des hommes (et des femmes) entre eux et donc leur liberté fondamentale. Cet état d'égalité et de liberté cruciale s'appuie sur la droite raison. C'est contre nature qu'ils s'affrontent et en niant liberté et égalité. La guerre, l'esclavage ont fait découvrir à l'homme la subordination et la possibilité d'augmenter son pouvoir. Avec Locke, l'état de nature n'est pas une fiction opératoire mais une réalité historique. Dans l'experimentalisme de Locke, l'origine du gouvernement civil est à rechercher au carrefour de la raison et de l'expérience où la loi de la nature manifeste sa suprématie. Immanente à l'homme, elle s'identifie en lui à la droite raison et oblige tout un chacun à travailler à la condition du bonheur et de la liberté.

1- La question de la liberté et de l'égalité à l'état de nature

Pour John Locke, la bonne compréhension du pouvoir politique invite à repenser l'homme dans son état naturel. Ainsi, l'état de nature est pour lui un état de parfaite liberté et d'égalité. Ceci dans la mesure où à l'état de nature, les hommes sont naturellement libres et égaux. Car, il est très évident que les hommes sont des créatures d'une même espèce et d'un même ordre. Ce qui leur donne les mêmes avantages de la nature parce qu'ils ont les mêmes facultés et par conséquent ils doivent être pareillement égaux entre eux. Locke pense que c'est dans cette égalité, où sont les hommes naturellement, qui pousse le judicieux Hooker³⁸ à fonder sur ce principe d'égalité tous les devoirs de charité et de justice auxquels les hommes sont obligés les uns envers les autres. Locke cite Hooker en ces termes :

Le même instinct a porté les hommes à reconnaître qu'ils ne sont pas moins tenus d'aimer les autres, qu'ils sont tenus de s'aimer eux-mêmes. Car voyant toutes choses égales entre eux, ils ne peuvent que comprendre qu'il doit y avoir aussi entre eux tous une même mesure. Si je ne puis que désirer de recevoir du bien, même par les mains de chaque personne, autant qu'aucun autre homme en peut désirer pour soi, comment puis-je prétendre de voir, en aucune sorte, mon désir satisfait, si je n'ai soin de satisfaire le même désir, qui est infailliblement dans le cœur d'un autre homme, qui est d'une seule et même nature avec moi? S'il se fait quelque chose qui soit contraire à ce désir que chacun a, il faut nécessairement qu'un autre en soit aussi choqué que je puis l'être. Tellement, que si

³⁸Rich. Hooker a été l'un des plus savants Théologiens d'Angleterre, dans le XVI^e siècle : son Traité des lois de la Politique Ecclésiastique donne une grande idée de sa vaste érudition, et lui a mérité des éloges de la part des plus grands hommes.

Locke citant Hooker dans *les deux Traités du gouvernement civil*, cherche à justifier le principe d'égalité à l'état de nature. Car, les hommes reçoivent de la nature les mêmes facultés et les mêmes lois qui les prédisposent à être libres et égaux.

je nuis et cause du préjudice, je dois me disposer à souffrir le même mal; n'y ayant nulle raison qui oblige les autres à avoir pour moi une plus grande mesure de charité que j'en ai pour eux. C'est pourquoi le désir que j'ai d'être aimé, autant qu'il est possible, de ceux qui me sont égaux dans l'état de nature, m'impose une obligation naturelle de leur porter et témoigner une semblable affection. Car, enfin, il n'y a personne qui puisse ignorer la relation d'égalité entre nous-mêmes et les autres hommes, qui sont d'autres nous-mêmes, ni les règles et les lois que la raison naturelle a prescrites pour la conduite de la vie.³⁹

Malgré le fait que l'état de nature soit un état de liberté, Locke souligne que ce n'est nullement un état de licence. Car, l'homme à l'état de nature a une liberté incontestable qui lui permet de faire tout ce qu'il veut mais il n'a pas la liberté et le droit de se détruire lui-même. De même il n'a pas la liberté et le droit de troubler la tranquillité de l'autre. Ainsi, l'homme à l'état de nature doit faire de sa liberté le meilleur et plus noble usage que lui recommande sa propre conservation. Pour Locke à l'état de nature, les hommes étant tous égaux et indépendants nul ne doit menacer la vie de son semblable en ce qui concerne sa vie, sa santé, sa liberté et ses biens. Les hommes sont tous l'ouvrage d'un Dieu qui est tout puissant et sage. Ainsi, les hommes sont les serviteurs d'un maître qui les a placés dans le monde pour ses propres intérêts, c'est-à-dire qu'il revient à ce maître de décider ce qui est bien pour eux et non à eux de décider ce qui est bien pour leur épanouissement.

Les hommes à l'état de nature ayant les mêmes facultés, il n'y a pas une subordination entre eux. Ainsi, Locke pense que dans l'état de nature, chacun a, à cet égard, un pouvoir incontestable sur un autre. Mais, ce pouvoir n'est pas absolu et arbitraire. Dans la mesure où lorsqu'on a entre ses mains un coupable, sa punition ne dépend pas de la passion ou de notre cœur irrité mais de la raison tranquille et la pure conscience qui dictent et ordonnent naturellement les peines qui cadrent avec sa faute, c'est-à-dire que la punition du coupable consiste à réparer le dommage qui a été causé et de l'empêcher à commettre cette faute une prochaine fois. Cependant, en quoi consiste la loi naturelle à l'état de nature selon Locke ?

2- La question de la loi naturelle à l'état de nature

John Locke montre que dans l'état de nature, l'égalité entre les hommes est une conséquence de la liberté. Il y a aucune distinction remarquable entre les hommes parce que tous

³⁹Locke John, *Traité du gouvernement civil*, Traduction française de David Mazel en 1795 à partir de la 5e édition de Londres en 1725, p.18.

ont la même faculté. Ainsi, si l'état de nature n'est gouverné par aucune loi humaine, tous les hommes ont l'obligation d'obéir à la loi de la nature. Locke souligne à cet effet que la loi de la nature est découverte par la raison ou par révélation, c'est-à-dire qu'elle provient de Dieu qui est l'organisateur de la nature. Cette loi a pour mission d'interdire aux hommes de faire tout ce qu'ils désirent. Ceci dans la mesure où ils ont le devoir de conserver leur propre vie qui est un don provenant de Dieu qui est l'architecte de la nature. Les hommes à l'état de nature selon Locke ont le devoir de respecter la vie, la liberté, la santé et les biens de leurs semblables. Car, chacun est appelé à conserver la subsistance du genre humain afin de conserver sa propre vie. De même ils ont le devoir de renoncer à la violence. Mais, le recours à la violence est permis lorsqu'il s'agit de la défense de sa personne.

L'initiative de Locke, consiste à montrer que la liberté fait partie des obligations prescrites par la loi naturelle. L'homme en obéissant aux prescriptions de la loi naturelle est orienté vers ce qui cadre à sa nature et ce qui l'avantage pour la conservation de sa vie personnelle. Ainsi, la liberté dont parle Locke ne s'inscrit pas dans l'ordre de l'absence d'obstacle provenant de l'extérieur à la réalisation de ce que l'homme désire faire. Il s'agit d'une liberté inscrite dans l'ordre de l'obéissance aux prescriptions de la loi naturelle qui est une émanation de la raison, qui elle-même se fonde sur la lumière divine. Si la loi naturelle se justifie par la raison, qu'est-ce qui engendre l'état de guerre selon Locke ?

3- L'état de guerre

Dans le chapitre III de son ouvrage intitulé *Traité du gouvernement civil*, John Locke définit l'état de guerre en ces termes :

L'état de guerre, est un état d'inimitié et de destruction. Celui qui déclare à un autre, soit par paroles, soit par actions, qu'il en veut à sa vie, doit faire cette déclaration, non avec passion et précipitamment, mais avec un esprit tranquille : et alors cette déclaration met celui qui l'a fait, dans l'état de guerre avec celui à qui il l'a faite⁴⁰.

Par cette définition, Locke revient sur les principes de la loi naturelle qui prescrit à l'homme l'obligation de se conserver lui-même. Car, un homme qui porte atteinte à la vie de l'autre se trouve automatiquement dans un état de guerre avec celui dont il perturbe la vie. Ainsi, la conservation de la vie individuelle étant la chose la plus précieuse à l'état de nature, celui qui constate qu'un

⁴⁰ *Ibid.*, p.25.

autre menace sa vie, il lui déclare la guerre pour sauvegarder sa vie. Locke souligne à cet effet, comme on peut tuer un lion ou un loup parce qu'ils ne sont pas soumis aux lois de la raison, l'homme doit considérer celui qui menace sa vie comme un animal féroce et par conséquent il lui déclare la guerre. Car, celui qui cherche à avoir l'autre sous sa domination, organise un climat de guerre avec lui. C'est ce qui justifie d'ailleurs ce raisonnement de Locke :

Or, de là vient que celui qui tâche d'avoir un autre en son pouvoir absolu, se met par-là dans l'état de guerre avec lui, lequel ne peut regarder son procédé que comme une déclaration et un dessein formé contre sa vie. Car j'ai sujet de conclure qu'un homme qui veut me soumettre à son pouvoir, sans mon consentement, en usera envers moi, si je tombe entre ses mains, de la manière qu'il lui plaira, et me perdra, sans doute, si la fantaisie lui en vient. En effet, personne ne peut désirer de m'avoir en son pouvoir absolu, que dans la vue de me contraindre par la force à ce qui est contraire au droit de ma liberté, c'est-à-dire, de me rendre esclave... Afin donc que ma personne soit en sûreté, il faut nécessairement que je sois délivré d'une telle force et d'une telle violence; et la raison m'ordonne de regarder comme l'ennemi de ma conservation, celui qui est dans la résolution de me ravir la liberté, laquelle en est, pour ainsi dire, le rempart. De sorte que celui qui entreprend de me rendre esclave se met par là avec moi dans l'état de guerre.⁴¹

Locke différencie l'état de guerre qui est un état d'inimitié, de malice, de violence et mutuelle destruction de l'état de nature qui est un état de bienveillance, d'assistance et de conservation mutuelle. Ainsi, Locke pense que pour éviter l'état de guerre, l'on ne peut avoir recours qu'au ciel qui est le juge qui tranche les différends immédiatement sans l'aide de quelqu'un d'autre. Les hommes souhaitent sortir de l'état de nature à cause de deux éléments qui troublent cet état de bien-être. Premièrement il y a l'arrivée de la monnaie. Car, l'arrivée de la monnaie à l'état de nature a corrompu les hommes en leur permettant d'accumuler les richesses. Or, les biens par nature se perdaient mais la monnaie peut s'accumuler. Ce qui fait que certains sont devenus plus riches que d'autres et il y a eu donc division parmi les hommes, chose qui a entraîné un conflit permanent. Deuxièmement, il y a l'absence du juge car, les hommes règlent eux-mêmes leurs différends. Ce qui fait que chacun utilise tous les moyens possibles pour la conservation de sa vie. Il n'y a donc aucun maître pour imposer le respect de la loi naturelle.

Ainsi, l'arrivée de la monnaie et l'absence du juge, engendrent la nécessité pour l'homme de créer une société dans laquelle il y aura un souverain capable de résoudre les différends des hommes. Locke souligne à cet effet que la constitution de la société civile n'est pas pour autant une privation des hommes de leurs droits naturels. D'où la nécessité de la séparation du pouvoir

⁴¹ *Ibid.*, p.26.

chez Locke pour une prise en compte des droits naturels des hommes. En quoi consiste donc la doctrine de la séparation du pouvoir chez John Locke ?

II- LA DOCTRINE DE LA SÉPARATION DU POUVOIR

Originellement, la doctrine de la séparation du pouvoir est née à l'époque féodale. Car, en Grande-Bretagne à cette époque, le monarque détenait le pouvoir de faire la loi, de l'exécuter et d'exercer la justice, chose que le parlement ne partageait pas. Il décide de se rebeller contre le roi en créant deux chambres au parlement à savoir la chambre des Lords et la chambre des Communes. Ainsi, le parlement va tenter d'enlever entre les mains du roi, le pouvoir de faire la loi ou celui de la voter. Au XVIIe siècle, le parlement y parviendra par sa méthode de chantage et appelle sur le tronc Guillaume d'Orange qui accepte de renoncer au pouvoir de faire la loi. Ainsi, d'un côté on a le parlement qui est chargé du pouvoir législatif et d'un autre côté le roi qui est chargé du pouvoir gouvernemental. Mais, les deux côtés doivent collaborer et peuvent agir l'un sur l'autre. Ainsi, cette distinction en Angleterre, était une véritable mise en place d'une séparation des pouvoirs politiques. Cette expérience anglaise, fut une source d'inspiration politique pour Locke qui théoriserait la doctrine de la séparation du pouvoir en se fondant sur la balance des pouvoirs qui était une théorie médiévale anglaise. Quelles sont les différentes formes de pouvoir selon John Locke ?

1- Le pouvoir législatif

Dans le chapitre XII du *Traité du gouvernement civil*, John Locke, établit une différence entre le pouvoir législatif, exécutif et fédératif d'un État. Le pouvoir législatif est selon Locke, inaltérable et sacré. C'est lui qui donne forme, vie et unité à la république. Car, il a la responsabilité de concevoir un système de lois civiles qui définissent les conditions du bien-être et du bonheur des citoyens. Le pouvoir législatif est donc celui qui coordonne les forces de l'État afin de procéder à la conservation de la communauté et de ses membres. Car, le pouvoir législatif crée les lois en assemblée.

Pour Locke, le pouvoir législatif intervient pour éviter le fait que le monarque soit en même temps celui qui fait les lois et les exécute. Avec le pouvoir législatif, on évite le fait que le souverain puisse faire les lois qui l'avantagent, c'est-à-dire les lois qui ne condamnent pas le souverain mais uniquement ses sujets. Ainsi, John Locke, pense donc que le pouvoir législatif est d'une importance capitale pour la conservation de la communauté et de ses membres. En effet,

Le pouvoir législatif est celui qui a droit de régler comment les forces d'un État peuvent être employées pour la conservation de la communauté et de ses membres. Mais parce que ces lois, qui doivent être constamment exécutées, et dont la vertu doit toujours subsister, peuvent être faites en peu de temps, il n'est pas nécessaire que le pouvoir législatif soit toujours sur pied, n'ayant pas toujours des affaires qui l'occupent. Et comme ce pourrait être une grande tentation pour la fragilité humaine, et pour ces personnes qui ont le pouvoir de faire des lois, d'avoir aussi entre leurs mains le pouvoir de les faire exécuter, dont elles pourraient se servir pour s'exempter elles-mêmes de l'obéissance due à ces lois qu'elles auraient faites, et être portées à ne se proposer, soit en les faisant, soit lorsqu'il s'agirait de les exécuter, que leur propre avantage, et à avoir des intérêts distincts et séparés des intérêts du reste de la communauté, et contraires à la fin de la société et du gouvernement : c'est, pour cette raison, que dans les États bien réglés, où le bien public est considéré comme il doit être, le pouvoir législatif est remis entre les mains de diverses personnes, qui dûment assemblées, ont elles seules, ou conjointement avec d'autres, le pouvoir de faire des lois, auxquelles, après qu'elles les ont faites et qu'elles se sont séparées, elles sont elles-mêmes sujettes; ce qui est un motif nouveau et bien fort pour les engager à ne faire de lois que pour le bien public.⁴²

On comprend par-là que le pouvoir législatif se contente de faire les lois. Les membres de la communauté qui font les lois sont tous soumis aux lois qu'ils créent au même titre que le reste de la communauté. Pour Locke, dans les États bien organisés, où on accorde de la valeur au bien public, le pouvoir de faire la loi est remis entre les mains des personnes qui s'organisent en assemblée pour faire des lois qui ont pour mission de veiller sur le bien public et non la préservation de l'intérêt d'un groupe ou de l'intérêt individuel. Ainsi, le pouvoir législatif tel qu'il est présenté par Locke, est un organe qui fait des lois mais n'a pas le pouvoir de l'exécuter. Quel est donc le pouvoir chargé de l'exécution des lois selon Locke ?

2- Le pouvoir exécutif

Dans l'analyse de Locke, une fois que la loi est faite, il faut un pouvoir capable de la faire exécuter. Il précise que c'est d'ailleurs ce qui est à l'origine de la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif. Ainsi, le pouvoir exécutif est celui qui veille à l'exécution des lois.

Mais parce que les lois qui sont une fois et en peu de temps faites, ont une vertu constante et durable, qui oblige à les observer et à s'y soumettre continuellement, il est nécessaire qu'il y ait toujours quelque puissance sur pied qui fasse exécuter ces lois, et qui conserve toute leur force : et c'est ainsi que le pouvoir législatif, et le pouvoir exécutif, se trouvent souvent séparés.⁴³

Le pouvoir exécutif est chargé de faire appliquer la loi. Il a le pouvoir d'agir et donc de suppléer, d'adapter la loi lorsque celle-ci n'est pas suffisamment explicite, en s'appuyant sur la

⁴² *Ibid.*, p.87.

⁴³ *Ibid.*, p.88.

juste raison. Le pouvoir exécutif assure l'exécution des lois à l'intérieur d'un État. Locke précise à cet effet, bien qu'il soit subordonné au pouvoir législatif, il n'est pas une courroie de transmission aux ordres du législatif. Car, contrairement à son nom, il n'est pas un simple exécutant dans la mesure où le bien de la société suppose qu'on lui laisse une certaine marge de liberté. Ainsi, face à l'imprévisibilité des événements et la complexité des situations politiques, le législateur selon Locke n'a pas la capacité de prévoir ni le pouvoir de prendre toutes les décisions.

Ainsi, Locke pour montrer la nécessité de la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif, parvient à la conclusion selon laquelle un pouvoir législatif trop rigide pourrait organiser une messe pour la paralysie du gouvernement et donc devient un véritable danger pour le fonctionnement de la société. En montrant que le pouvoir législatif n'a pas besoin de siéger en permanence, Locke souligne que le pouvoir exécutif doit exister en permanence pour l'exécution des lois. Car, l'exécution des lois faites, est d'une importance capitale pour le bon fonctionnement d'une société. Locke, rapproche plutôt le pouvoir exécutif du pouvoir fédératif en ce sens « *que si le pouvoir exécutif, et le pouvoir fédératif, sont remis entre les mains de personnes qui agissent séparément, les forces du corps politique seront sous de différents commandements; ce qui ne pourrait qu'attirer, tôt ou tard, des malheurs et la ruine à un État* »⁴⁴.

3- Le pouvoir fédératif

Dans la structure organisationnelle des pouvoirs politiques selon Locke, le pouvoir fédératif a pour mission de faire coïncider l'autorité civile avec la loi de nature dans le contexte des relations internationales. Les relations extérieures de l'État doivent être pensées en fonction de la juste raison. Il s'agit là davantage d'une position pour gérer les affaires extérieures plutôt que de la volonté de construire un code positif des relations internationales. Il qualifie le pouvoir du droit naturel. Il est chargé de conclure les traités et d'établir les relations diplomatiques avec les autres États. En effet,

Il y a un autre pouvoir dans chaque société, qu'on peut appeler naturel, à cause qu'il répond au pouvoir que chaque homme a naturellement avant qu'il entre en société. Car, quoique dans un État les membres soient des personnes distinctes qui ont toujours une certaine relation de l'une à l'autre, et qui, comme telles, sont gouvernées par les lois de leur société, dans cette relation pourtant qu'elles ont avec le reste du genre humain, elles composent un corps, qui est toujours, ainsi que chaque membre l'était auparavant, dans l'état de nature, tellement que les différends qui arrivent entre un homme d'une société, et ceux qui n'en sont point, doivent intéresser cette société-là, et une injure faite à un membre d'un corps politique engage tout le corps à en demander réparation. Ainsi, toute

⁴⁴ *Ibid.*, p.89

*communauté est un corps qui est dans l'état de nature, par rapport aux autres États, ou aux personnes qui sont membres d'autres communautés.*⁴⁵

Locke montre que dans chaque société, il y a un pouvoir qu'il nomme naturel. Car, ce pouvoir coïncide avec le droit naturel de l'homme avant l'entrée dans la société civile. Il s'agit donc du pouvoir fédératif qui sert de liaison entre les hommes. Car, chaque société a ses lois et il faut un pouvoir capable de réunir les hommes des différentes sociétés pour une cohésion sociale.

*C'est sur ce principe qu'est fondé le droit de la guerre et de la paix, des ligues, des alliances, de tous les traités qui peuvent être faits avec toutes sortes de communautés et d'États. Ce droit peut être appelé, si l'on veut, droit ou pouvoir fédératif : pourvu qu'on entende la chose, il est assez indifférent de quel mot on se serve pour l'exprimer*⁴⁶.

Ainsi, le pouvoir fédératif selon Locke, fonde le droit de guerre, de paix et de tous les autres accords qu'un État peut avoir avec autre dans le but de la consolidation de la fraternité étatique. Le pouvoir fédératif diffère du pouvoir exécutif en ce sens qu'il s'occupe des soins qu'on prend pour ménager les intérêts de l'État au regard des autres sociétés. Locke, souligne à cet effet que le pouvoir fédératif rapporte une grande conséquence à l'État. Dans la mesure où il a de la peine à se conformer à des lois antécédentes, stables et positives. « *Par cette raison, il doit être laissé à la prudence et à la sagesse de ceux qui en ont été revêtus, afin qu'ils le ménagent pour le bien public* »⁴⁷.

III- LA QUESTION DU DROIT ET DE L'ÉTAT DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

John Locke dans son argumentaire souligne que la grande communauté naturelle doit se diviser en sociétés civiles particulières. Ce passage de l'état de nature à la société civile se fait par contrat. La convention qui fonde l'état civil procède du consentement de ceux qui pactisent. Car, Ils acceptent de renoncer à exercer leur liberté naturelle en se faisant eux-mêmes justice. Ils confient ce pouvoir à la nouvelle société qui naît de l'accord du plus grand nombre. Cette convention repose sur un consentement libre et sur une confiance envers le nouveau pouvoir. Ce pacte social fonde un corps politique qui se caractérise par une volonté unique. Le pouvoir politique n'est fondé qu'en tant qu'il a l'assentiment du peuple. Cette perspective n'est pas clairement démocratique, Locke ne conçoit pas la démocratie comme mode politique, il pense son

⁴⁵ *Ibid.*, p.88.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

système à partir d'une critique du pouvoir absolu du prince qui exerce un pouvoir total contre la volonté de la majorité du citoyen. Locke lutte contre l'arbitre qui nie le droit naturel. La liberté fondamentale repose dans la société civile qui se développe en vue de l'intérêt général. Sur le plan juridique, Locke conçoit une théorie de l'autorisation qui détermine la primauté de la loi dans l'État et une théorie de la représentation qui affirme le pouvoir de majorité comme sagesse politique. De là se déduit une théorie du citoyen : passer de l'état de nature à la société civile est une promotion qui engendre droits et devoirs pour chaque individu.

1- La question du droit de propriété

La théorie du droit de propriété développée par John Locke se fonde sur le travail qui est pour lui le fondement de la propriété, c'est-à-dire selon Locke, l'homme devient propriétaire par le travail. Pour Locke, il ne s'agit pas seulement pour l'homme de se contenter d'occuper l'espace qu'il a acquiert des mains de la nature pour dire qu'il est propriétaire mais il s'agit de mettre en valeur ce qu'il a reçu de la nature afin qu'il devienne propriétaire de ce bien qu'il a reçu de la nature. Ainsi, la meilleure méthode pour dominer la nature selon Locke c'est le travail. Partant de l'argument selon lequel, la terre et tous ses biens appartiennent à tous les hommes en commun, « *personne n'a originellement aucun droit sur ces choses-là* »⁴⁸, Locke montre qu'une chose ne peut devenir véritablement propriété d'une personne individuelle que si cette personne commence à travailler une partie de la terre en la transformant par ses propres moyens. Dans cet ordre, l'homme s'engage à tirer une chose de l'état de nature dans laquelle il se trouve pour la mettre sous sa domination et cette chose devient sa propriété privée. Situation que nous ne devons pas confondre avec le vol qui consiste à prendre ce qui appartient à autrui et en faire sien.

Allant dans le même sens qu'il est possible pour l'homme de posséder tout ce dont il est capable de soumettre sous sa domination par le travail, Locke rappelle qu'il est important de faire bon usage de ce qui nous revient comme propriété. Cela voudrait dire que notre droit de propriété sur une chose aura des limites dans la mesure où nous ne devons pas prendre ce qui ne nous revient pas de droit. Car, l'on ne doit pas perturber la propriété de l'autre. Dans le souci d'éviter de prendre ce qui appartient à l'autre, Locke estime que l'homme est appelé à utiliser avec modération ce qui lui appartient. Car, « *si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne des choses qu'on*

⁴⁸ Locke John, *traité du gouvernement civil*, version numérique, p. 32.

en a besoin, on prend, sans doute ce qui appartient aux autres »⁴⁹. Naturellement, l'homme a la capacité de disposer ce qu'il est capable de transformer par le travail, c'est-à-dire par le travail, l'homme peut transformer une partie de la nature et la mettre sous sa domination sans nuire à son semblable. Ainsi, cela n'est réalisable dans le sens où il cherche seulement ce qui est utile pour sa vie. Dans le sens contraire, « *il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété qui préjudicie à son prochain* »⁵⁰. John Locke, continue dans cette lancée pour nous montrer notre limitation dans l'utilisation de ce qui nous appartient et ce qui appartient à l'autre.

En résumant la pensée de John Locke sur la question de la propriété, soulignons que c'est dans le *Traité du gouvernement civil* qu'il a décidément clarifié l'idée que la propriété privée est un droit naturel. Il s'engage à critiquer l'argument traditionnel qui stipule que la propriété revient au premier occupant. Tout de même convaincu que la terre et tout ce qu'elle renferme appartient à tous les hommes en commun, il souligne que c'est le travail qui accorde le droit de propriété. Locke montre que seul le travail donne une valeur absolue aux choses et par cette occasion accorde des droits particuliers sur elles. Pour Locke, celui qui décide de cultiver une partie de la terre, et bien cette partie devient sa propriété privée. L'homme accédant au droit de propriété par le travail peut donc décider de vendre sa propriété ou laisser à ses enfants ou proches comme héritage. Aujourd'hui, les juristes anglais soutiennent que c'est cet argument qui a poussé les colons anglais à la recherche des autres terres dans le monde.

2- La société politique ou civile

La société politique est pour Locke cette société qui naît des consentements des hommes. En effet, les hommes étant naturellement libres et égaux, décident de pactiser pour vivre dans une société dirigée par des lois et un gouvernant qui veille au respect du contrat pour la sauvegarde du bien-être de l'homme. La société politique commence lorsqu'un certain nombre de personnes sont convenues de former une communauté et un gouvernement qu'ils composent en un seul corps politique dans lequel le droit d'agir et de conclure revient au grand nombre.

Ainsi, chaque particulier convenant avec les autres de faire un corps politique, sous un certain gouvernement, s'oblige envers chaque membre de cette société, de se soumettre à ce qui aura été déterminé par le plus grand nombre, et d'y consentir : autrement cet

⁴⁹*Ibid.*, p. 33.

⁵⁰*Ibid.*, p. 35.

accord original, par lequel il s'est incorporé avec d'autres dans une société, ne signifierait rien; et il n'y aurait plus de convention, s'il demeurait toujours libre, et n'avait pas des engagements différents de ceux qu'il avait auparavant, dans l'état de nature. Car quelle apparence, quelle marque de convention et de traité y a-t-il en tout cela? Quel nouvel engagement parait-il, s'il n'est lié par les décrets de la société, qu'autant qu'il le trouvera bon, et qu'il y consentira actuellement? S'il peut ne se soumettre et consentir aux actes et aux résolutions de sa société, qu'autant et selon qu'il le jugera à propos, il sera toujours dans une aussi grande liberté qu'il était avant l'accord, ou qu'aucune autre personne puisse être dans l'état de nature⁵¹.

La vision de Locke consiste à montrer que si le consentement du grand nombre n'est pas tenu en compte, le consentement de chaque individu est loin de parvenir à une conclusion qui constituera une délibération de tout le corps. L'objectif de Locke est de montrer qu'on ne saurait fonder une société politique solide sur des intérêts individuels qui peuvent dissoudre la société politique mais sur la décision du grand nombre qui représente la voix majoritaire dans les assemblées publiques. Par-là, nous comprenons que Locke pose les jalons d'une démocratie véritable. Pour Locke, celui qui quitte l'état de nature pour la société politique est considéré comme un individu qui décide de remettre tous ses pouvoirs nécessaires pour la bonne marche de cette dernière, qui sera gouvernée par le grand nombre qui constitue le corps politique. En effet,

Quiconque donc sort de l'état de nature, pour entrer dans une société, doit être regardé comme ayant remis tout le pouvoir nécessaire, aux fins pour lesquelles il y est entré, entre les mains du plus grand nombre des membres, à moins que ceux qui se sont joints pour composer un corps politique, ne soient convenus expressément d'un plus grand nombre. Un homme qui s'est joint à une société, a remis et donné ce pouvoir dont il s'agit, en consentant simplement de s'unir à une société politique, laquelle contient en elle-même toute la convention, qui est ou qui doit être, entre des particuliers qui se joignent pour former une communauté. Tellement que ce qui a donné naissance à une société politique, et qui l'a établie, n'est autre chose que le consentement d'un certain nombre d'hommes libres, capables d'être représentés par le plus grand nombre d'eux, et c'est cela, et cela seul qui peut avoir donné commencement dans le monde à un gouvernement légitime⁵².

John Locke souligne qu'il est probable que les hommes qui étaient naturellement libres et ont décidé par leur propre volonté de s'unir ensemble pour former un seul corps politique et ont remis le gouvernement entre les mains d'un seul qui les dirige, le font pour le bien de tous. Pour lui, le fondement véritable de la société politique est sans doute le consentement des peuples. Car

⁵¹*Id.*, *Traité du gouvernement civil*, Traduction française de David Mazel en 1795 à partir de la 5e édition de Londres en 1725, p.64.

⁵² *Ibid.*, p.65.

Chacun naît sujet de son père ou de son Prince, et par conséquent chacun est dans une perpétuelle obligation de sujétion et de fidélité. Il est clair que jamais les hommes n'ont considéré cette sujétion naturelle dans laquelle ils soient nés, à l'égard de leurs pères ou à l'égard de leurs princes, comme quelque chose qui les obligeât, sans leur propre consentement, à se soumettre à eux ou à leurs héritiers⁵³.

Puisqu'il faut sortir d'un incessant conflit inhérent à l'état de nature, les hommes s'unissent en société et forment un même corps politique. Locke, souligne à cet effet qu'il ne faut jamais oublier que c'est ce consentement qui rend un individu membre d'une société politique. Ainsi le consentement libre des membres qui pactisent est absolument fondamental pour la naissance de la société politique ou civile.

C'est pourquoi, partout où il y a un certain nombre de gens unis de telle sorte en société, que chacun d'eux ait renoncé à son pouvoir exécutif des lois de la nature et l'ait remis au public, c'est en ce moment-là seulement, que se trouve une société politique ou civile. Et au nombre des membres d'une telle société, doivent être mises non seulement ces diverses personnes, qui étant dans l'état de nature, ont voulu entrer en société pour composer un peuple et un corps politique sous un gouvernement souverain mais aussi tous ceux qui se sont joints ensuite à ces gens-là, qui se sont incorporés à la même société, qui se sont soumis à un gouvernement déjà établi. Car de cette manière ils autorisent la société dans laquelle ils entrent volontairement, confirment le pouvoir qu'y ont les Magistrats et les princes de faire des lois selon que le bien public le requiert et s'engagent encore à joindre leur secours à celui des autres s'il est nécessaire pour la sûreté des lois et l'exécution des jugements qu'ils doivent regarder comme leurs jugements et leurs arrêts propres.

Les hommes donc sortent de l'état de nature et entrent dans une société politique lorsqu'ils créent et établissent des juges et des Souverains sur la terre, à qui ils communiquent l'autorité de terminer tous les différends et de punir toutes les injures qui peuvent être faites à quelqu'un des membres de la société et partout où l'on voit un certain nombre d'hommes de quelque manière d'ailleurs qu'ils se soient associés, parmi lesquels ne se trouve pas un tel pouvoir décisif, auquel on puisse appeler, on doit regarder l'état où ils sont, comme étant toujours l'état de nature. Il paraît évidemment par tout ce qu'on vient de dire, que selon Locke la monarchie absolue, qui semble être considérée par quelques-uns comme le seul gouvernement qui doive avoir lieu dans le monde, est

⁵³ *Ibid.*, p.72.

à vrai dire incompatible avec la société civile et ne peut nullement être réputée une forme de gouvernement civil. Car la fin de la société civile étant de remédier aux inconvénients qui se trouvent dans l'état de nature et qui naissent de la liberté où chacun est, d'être juge dans sa propre cause et dans cette vue d'établir une certaine autorité publique et approuvée à laquelle chaque membre dans la société puisse appeler et avoir recours pour des injures reçues ou pour des disputes et des procès qui peuvent s'élever et être obligés d'obéir. Pour Locke partout où il y a des gens qui ne peuvent point appeler et avoir recours à une autorité de cette sorte et faire terminer par elle leurs différends, ces gens-là sont assurément toujours dans l'état de nature aussi bien que tout Prince absolu y est à l'égard de ceux qui sont sous sa domination.

Selon Locke si un homme décide de se soumettre aux lois d'un pays, il vit paisiblement et jouit des privilèges et de la protection de ce pays, il s'agit là des circonstances qui ne rendent point cet homme membre de ce pays. Ceci dans la mesure où ce pays ne lui accorde juste qu'une protection locale et un hommage local qui doivent se trouver entre des gens qui ne sont point en état de guerre. Mais cela ne rend pas plus un homme membre et sujet perpétuel d'une société qu'un autre le serait de quelqu'un dans la famille duquel il trouverait bon de demeurer quelque temps, encore que pendant qu'il continuerait à y être il fût obligé de se conformer aux règlements qu'on y suivrait.

Aussi voyons-nous que pour Locke les étrangers, qui passent toute leur vie dans d'autres États que ceux dont ils sont sujets, et jouissent des privilèges et de la protection qu'on y accorde quoiqu'ils soient tenus, même en conscience de se soumettre à l'administration qui y est établie ne deviennent point néanmoins par-là sujets ou membres de ces États. Rien ne peut rendre un homme membre d'une société qu'une entrée actuelle, qu'un engagement positif, que des promesses et des conventions expresses. Or, voilà ce que Locke pense touchant le commencement des sociétés politiques, et touchant ce consentement qui rend quelqu'un membre d'une société politique. Quelle est donc la fin de la société politique pour John Locke ?

3- Les fins de la société politique et du gouvernement

John Locke, dans le chapitre IX du *Traité du gouvernement civil*, décrit les fins de la société civile et du gouvernement. Pour lui, la condition d'instabilité dans laquelle vivent les hommes à l'état de nature, qui les expose à des dangers permanents à cause de l'absence des lois établies, l'absence du juge impartial et des sentences capables d'exécuter les sentences, pousse les hommes

à opter pour la société politique. Ainsi, la société politique étant le siège des institutions permet aux hommes de vivre dans l'harmonie et la stabilité. Ceci dans la mesure où dans la société politique il y a un parlement chargé de faire les lois, un gouvernant chargé de l'exécution des lois et la sauvegarde du bien public est la préoccupation majeure. La sauvegarde des vies, libertés et biens, constitue la fin fondamentale du contrat par lequel on remet à la société politique la liberté, l'égalité et le pouvoir de l'état de nature. Mais, Locke précise que tout cela a lieu dans les limites du bien public.

Cependant, quoique ceux qui entrent dans une société, remettent l'égalité, la liberté, et le pouvoir qu'ils avaient dans l'état de nature, entre les mains de la société, afin que l'autorité législative en dispose de la manière qu'elle trouvera bon, et que le bien de la société requerra; ces gens-là, néanmoins, en remettant ainsi leurs privilèges naturels, n'ayant d'autre intention que de pouvoir mieux conserver leurs personnes, leurs libertés, leurs propriétés (car, enfin, on ne saurait supposer que des créatures raisonnables changent leur condition, dans l'intention d'en avoir une plus mauvaise), le pouvoir de la société ou de l'autorité législative établie par eux, ne peut jamais être supposé devoir s'étendre plus loin que le bien public ne le demande. Ce pouvoir doit se réduire à mettre en sûreté et à conserver les propriétés de chacun, en remédiant aux trois défauts, dont il a été fait mention ci-dessus, et qui rendaient l'état de nature si dangereux et si incommode.⁵⁴

Pour John Locke, la plus grande fin que se proposent les hommes lorsqu'ils décident d'entrer dans la société politique, c'est la conservation de leurs propriétés. Car, la protection de la propriété sous ses diverses formes sera pour Locke, une des fins essentielles de la société civile. Ainsi, soulignons que le pouvoir politique n'est donc pas là pour installer l'ordre social par des lois mais il est au service de la société politique pour corriger les éléments qui chercheraient à nuire aux hommes.

Ainsi, Locke souligne que les hommes, nonobstant tous les privilèges de l'état de nature, ne laissant pas d'être dans une fort fâcheuse condition tandis qu'ils demeurent dans cet état-là, sont vivement poussés à vivre en société. De là vient que nous voyons rarement qu'un certain nombre de gens vivent quelque temps ensemble, en cet état. Les inconvénients auxquels ils s'y trouvent exposés, par l'exercice irrégulier et incertain du pouvoir que chacun a de punir les crimes des autres, les contraignent de chercher dans les lois établies d'un gouvernement, un asile et la conservation de leurs propriétés. C'est cela précisément, qui porte chacun à se défaire de si bon

⁵⁴ *Ibid.*, p.78.

cœur du pouvoir qu'il a de punir, à en commettre l'exercice à celui qui a été élu et destiné pour l'exercer, et à se soumettre à ces règlements que la communauté ou ceux qui ont été autorisés par elle, auront trouvé bon de faire. Et voilà selon Locke, proprement le droit original et la source, et du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, aussi bien que des sociétés et des gouvernements mêmes.

En somme, la question qui a fait l'objet de notre étude dans ce chapitre était celle de l'origine de la société civile chez John Locke. Nous retenons que pour le philosophe anglais, l'état de nature est un état de paix, de bonne volonté, d'assistance mutuelle et de conservation et qui comporte pour les hommes des obligations et des droits découlant de la loi naturelle. Il y manque seulement une autorité commune et c'est pour établir cette autorité que les hommes concluent le contrat social et se constituent en corps. Ils confèrent au corps social les pouvoirs nécessaires à la poursuite de ses fins : le bien commun et la protection des droits naturels, parmi lesquels Locke fait figurer en bonne place le droit de propriété.

Mais comme le pouvoir ne peut être exercé par le peuple constitué en corps, celui-ci doit instituer un pouvoir législatif qui sera le pouvoir suprême. Cette institution n'est cependant pas le résultat d'un contrat. Elle est un trust, ce qui implique au minimum que le peuple peut se révolter lorsque le pouvoir n'est pas exercé conformément au trust. Tel est le sens de la révolution anglaise de 1688, que Locke, théoricien du contrat désire justifier. De plus, à cette garantie externe s'ajoute une garantie interne : pour que le pouvoir législatif ne soit pas exercé au détriment des droits naturels des minorités ou d'une classe particulière, il importe qu'il soit mixte, c'est-à-dire composé comme dans l'Angleterre de Locke, d'un élément démocratique, d'un élément aristocratique et d'un monarque, et qu'aucune décision ne puisse être adoptée sans que chacune de ces trois catégories ait donné son consentement.

Ainsi véritablement, en renonçant à la liberté de l'état de nature, l'homme n'a pas renoncé au gouvernement de lui-même, puisque aucun de ses droits et aucun de ses intérêts ne peuvent être violés sans son accord. Si telle est la vision de Locke, qu'en-t-il de celle de Rousseau ?

CHAPITRE III : LA GÉNÉALOGIE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Le philosophe français Jean-Jacques Rousseau est né à Genève le 28 juin 1712 et mort, le 2 juillet 1778 et ses cendres seront transférées au panthéon en 1794. Les historiens⁵⁵ de la philosophie rapportent qu'il est un personnage curieux dans l'histoire de la philosophie. Il est une sorte de génie pour employer l'expression d'Arthur Schopenhauer à son endroit. Pour ce philosophe, cela signifie que Rousseau pense plus par intuition globale que par construction de déductions laborieuses. Son œuvre a touché à de nombreux domaines : philosophie ; politique ; éducation ; littérature ; musique etc. « *Dans l'histoire de la pensée politique, l'influence de Rousseau était encore plus vaste et plus brillante et profonde que celle de Montesquieu* ».

Non seulement qu'elle a modelée la mentalité de ses contemporains mais encore elle fit sentir son effet au XIXe siècle. Au siècle des lumières (18^e siècle) et en plein absolutisme royal, Rousseau citoyen de Genève (sa ville natale) s'interroge sur l'optimisme de ses contemporains issu de la fructification de la richesse des progrès de la science et de la liberté des mœurs. Il propose une méditation, une réflexion dont le cri est une protestation morale contre les injustices, la pauvreté, l'arbitraire des institutions politiques qui sont l'envers de cet optimisme. C'est pourquoi, il questionne radicalement l'éducation, la religion, l'art, la science, l'économie, les institutions politiques et le droit. Il tire une sonnette d'alarme pour ceux qui ne voient que la société et ses progrès, loin de rendre l'homme heureux, le pervertissent en dénaturant sa bonté et sa liberté originelle.

Rousseau veut définir les conditions d'un état légitime dans lequel les hommes seraient libres et égaux. Ainsi, le contrat social est l'expression politique par laquelle les individus dépassent leur liberté naturelle dans une liberté civile et politique. Et c'est dans cette mesure seulement que la volonté des individus est dépassée dans une volonté générale qui est l'expression de la souveraineté que chacun acquiert sur soi-même et en tant que peuple. Quel intérêt juridique Rousseau accorde-t-il à la question de la société civile ?

⁵⁵Mazadou Oumarou, l'introduction de l'unité d'enseignement PHI 331 : Philosophie politique, cours dispensé le lundi, 06 octobre 2014. Pour ce dernier, Rousseau a eu une influence considérable sur les penseurs de son siècle et mêmes ceux du siècle d'après lui. Pour Mazadou, l'influence du *contrat social* de Rousseau fut grande sur le XVIIIe siècle. Elle s'étend à la déclaration des droits de l'homme et aux discours des assemblées révolutionnaires. Car, les idées de Rousseau sont entrées dans les mœurs de la démocratie moderne. Qu'elles y soient appliquées est une autre question.

Pour répondre à cette interrogation, il sera question pour nous de montrer dans un premier temps la conception de l'état de nature chez Rousseau. Dans un second temps nous présenterons le contrat social selon Rousseau et enfin nous aborderons la problématique du droit et de l'État dans la philosophie politique de Rousseau.

I- L'ÉTAT DE NATURE

Rousseau décrit l'état de nature tel qu'il se le représente. En effet, l'homme est confronté à la nature dans laquelle il doit survivre. Contrairement à Hobbes qui pense que la guerre, la souffrance et l'exploitation sont des malheurs causés par l'état de nature, Rousseau pense que c'est l'entrée dans la société civile qui vient avec ces malheurs. Il construit méthodologiquement un état de nature originel où l'homme est innocent et libre. L'argument de Hobbes selon lequel l'homme à l'état de nature est un loup pour l'homme, sera critiqué par Rousseau qui estime pour sa part que le mal en l'homme lui vient entièrement de la société. Cependant, comment Rousseau décrit-il l'état de nature ?

1- Description de l'état de nature

L'état de nature pour Rousseau représente l'homme dans toute sa barbarie naturelle. Car, c'est un état dans lequel l'homme court, il chasse, il cueille et vit en bonne intelligence avec le milieu environnemental. L'homme sauvage selon Rousseau, a des désirs qui ne dépassent pas ses besoins physiques. Pour dire que les hommes à l'état de nature sont des hommes sans passion. En effet, « *Les seuls biens qu'ils connaissent dans l'univers, sont la nourriture, une femelle et le repos ; les seuls maux qu'ils craignent, sont la douleur et la faim* »⁵⁶. L'homme sauvage n'a aucune idée de demain, dans la mesure où ses préoccupations essentielles sont en fonction de son existence actuelle. L'absence de la passion fait disparaître en lui le désir de vouloir planifier sa vie.

Car, « *son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée...* »⁵⁷ Rousseau dans sa description de l'état de nature s'oppose à Hobbes qui pense que l'homme naturel n'ayant pas de vertu est fondamentalement méchant. Pour Rousseau, l'homme naturel ignore le vice parce qu'il ignore ce

⁵⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Ed., Green, Cambridge, University Press, 1990, p.50.

⁵⁷ *Ibid.*, p.52.

qu'est l'amour de son prochain. Il estime que l'homme naturel est pourvu de pitié, car il n'aime pas voir son semblable souffrir. Il prend l'exemple d'une mère qui aime ses petits et les défend lorsqu'elle constate qu'ils sont attaqués.

L'état de nature est pour Rousseau un état équilibré à cause du fait que la passion est absente en l'homme sauvage. Le citoyen de Genève souligne que la concurrence sexuelle n'existe pas entre les hommes naturels, car le désir sexuel n'existe pas comme un moyen qui engendre l'affrontement. En effet, « *l'imagination qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs sauvages, chacun attend paisiblement l'impulsion de la nature, s'y livre sans choix avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait, tout désir est éteint* »⁵⁸. L'état de nature est donc selon Rousseau, un état d'équilibre, sans passion ni progrès :

Errant dans les forêts sans industries, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans jamais en reconnaître aucun individuellement, l'homme sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins, ne regardait que ce qu'il croyait avoir intérêt à avoir, et que son intelligence ne faisait pas plus de progrès que sa vanité ⁵⁹.

Rousseau met également l'accent sur l'absence de progrès. Il pense que si l'homme naturel faisait de progrès cela ne pouvait être qu'un progrès vain car, il n'a pas la capacité d'identifier ses enfants et par conséquent toute tentative d'une œuvre d'art par l'inventeur périssait. Car, « *Il n'y avait ni éducation, ni progrès, les générations se multipliaient inutilement ; et chacune partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours un enfant* »⁶⁰.

En résumé l'état de nature est un état d'équilibre, d'autosuffisance, sans éducation ni progrès, une vie expérimentée dans l'instant du besoin. Rousseau insiste longuement sur la description de cet état parce qu'il veut rompre avec la conception de ses prédécesseurs qui font de cet état, un enfer pour l'homme. Pour lui, dans l'état de nature, le rapport de force n'est que momentané et ne peut pas s'instituer durablement car, les différences physiques ne proviennent pas de l'inégalité sociale.

⁵⁸ *Ibid.*, p.53.

⁵⁹ *Ibid.*, p.54.

⁶⁰ *Ibid.*, p.55.

2- Les premières sociétés

Rousseau pense que la famille est la seule société naturelle. Car dans la famille, le père joue le rôle du conservateur de la vie de ses enfants. Il estime qu'à partir du moment où les enfants deviennent grands et qu'ils peuvent eux-mêmes conserver leur vie, le lien naturel avec le père se dissout. Ainsi, les enfants n'ont plus besoin de leur père pour la conservation de leur vie et le père de même n'a pas besoin de ses enfants. Chacun est appelé à se conserver dans une liaison d'indépendance. En effet, « *s'ils continuent de rester unis ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même se maintient par convention* »⁶¹. Dans cette logique, Rousseau montre que la famille incarne le premier modèle d'une société politique. Car, le gouvernant joue le rôle du père et le peuple celui des enfants. Mais à la différence que le père dans son rôle conserve la vie de ses enfants et porte d'amour pour eux et le gouvernant, trouve son plaisir dans l'idée du commandement. C'est ce qui découle de cette pensée de Rousseau :

*La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'État le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pour ses peuples*⁶².

Pour éclairer le statut de la première société, Rousseau rappelle la thèse soutenue par Hobbes et Grotius qui consiste à montrer que les rois étaient des dieux et les peuples étaient des bêtes. Pour lui, bien avant Hobbes et Grotius, Aristote avait déjà dit que les hommes ne sont pas naturellement égaux. Car, d'autres naissent pour gouverner, c'est-à-dire les rois et d'autres pour obéir, les peuples. Dans cette logique aristotélicienne, certains naissent pour le commandement et d'autres pour l'esclavage. Cette vision d'Aristote, sera sévèrement assaisonnée par Rousseau qui pense que s'il y a eu des esclaves naturellement, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature, c'est-à-dire, il y a ceux qui ont été forcé à être esclave. Ainsi, la conclusion selon laquelle les hommes ne sont point naturellement égaux ne sera pas louée par Rousseau. Lui qui estime qu'

Aristote avait raison, mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme nait dans l'esclavage nait pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir ; ils aiment leur servitude comme les compagnons

⁶¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1996, p.42.

⁶² *Ibid.*, p.42.

*d'Ulysse aiment leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués*⁶³.

3- La question de l'esclavage

Pour Rousseau, toute autorité légitime parmi les hommes a pour base la convention. Car, aucun homme n'a un pouvoir naturel sur l'autre, ceci dans la mesure où les hommes naissent libres et la force qui relève de l'inégalité physique ne fait pas le droit. Ainsi, Rousseau pense qu'un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas gratuitement mais il se vend dans le but de garantir sa survie. En effet,

*Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable, un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fou : la folie ne fait pas le droit*⁶⁴.

Dans l'ordre de la pensée de Rousseau, aliéner c'est donner ou vendre. Ainsi, chacun peut s'aliéner lui-même, mais n'a pas le droit d'aliéner un autre. Il prend l'exemple d'un père qui a la responsabilité de ses enfants avant l'âge requis pour prendre des décisions eux-mêmes. Rousseau souligne à ce sujet que le père n'a aucun droit d'aliéner la liberté de ses enfants, car ces derniers naissent libres. Et leur liberté leur appartient, personne n'a le droit d'aliéner leur liberté en dehors d'eux-mêmes. On comprend que le droit de paternité chez Rousseau consiste à conserver le bien-être des enfants avant l'âge de la raison et non d'aliéner leur liberté. On voit à quel point Rousseau accorde une valeur absolue à la nature de l'homme. C'est ainsi qu'il faut comprendre que « *renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs* »⁶⁵.

Si Grotius et d'autres tirent l'origine du droit d'esclavage de la guerre, du fait que le vainqueur ayant le droit de tuer le vaincu, renonce de le tuer mais il fait de lui son esclave, Rousseau s'inscrit en faux contre cette vision pour montrer que ce prétendu droit d'esclavage ne provient nullement de l'état de guerre. Car, les hommes à l'état de nature, vivant dans leur indépendance primitive, n'ont l'idée de ce qui peut bâtir un état de paix ni l'état de guerre et que

⁶³ *Ibid.*, p.43.

⁶⁴ *Ibid.*, pp.45-46.

⁶⁵ *Ibid.*, p.46.

naturellement, nul n'est ennemi d'un autre. Ainsi, Rousseau estime pour sa part que l'origine de l'esclavage ne provient pas de l'état de guerre, mais une initiative d'une personne qui décide d'aliéner sa propre liberté pour la conservation de sa vie. Pour Rousseau, l'état de guerre naît des rapports des choses et par conséquent il ne peut exister ni à l'état de nature où il n'y a pas de propriétés constantes ni à l'état social où tout est érigé par la loi. En effet, pour Rousseau « *la guerre n'est donc point une relation d'homme à homme mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement non point comme soldat, non point comme membre de la patrie, mais comme ses défenseurs* »⁶⁶.

Il ressort de l'analyse de Rousseau que la guerre ne donne point au vainqueur le droit de tuer les peuples vaincus. Car, l'usage du droit de la guerre ne suppose aucune convention de paix. La fin de la guerre étant la destruction de l'État ennemi, l'on a droit d'en tuer les défenseurs tant qu'ils ont les armes à la main. Mais s'ils décident de poser les armes et se rendent, c'est-à-dire qu'ils cessent d'être ennemi alors ils redeviennent simplement hommes et l'on a plus de droit sur leur vie. Pour Rousseau, quelques fois l'on peut tuer l'État sans tuer un seul de ses citoyens. Or la guerre ne donne aucun droit qui ne soit nécessaire à sa fin. Ces principes ne sont pas ceux de Grotius ; ils ne sont pas fondés sur des autorités de poètes, mais ils dérivent de la nature des choses et sont fondés sur la raison. Rousseau se résume en ces termes :

*Ainsi de quelques sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclave est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage et droit son contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira*⁶⁷.

II- LE CONTRAT SOCIAL

Pour le citoyen de Genève la notion du contrat social nécessite un accord entre les gouvernants et les gouvernés. Pour lui, le contrat social est l'acte par lequel les hommes décident de mettre ensemble pour une vie heureuse et libre. Car la liberté pour Rousseau est au centre de l'épanouissement de l'homme. Contrairement à ses prédécesseurs, Rousseau pense que le contrat

⁶⁶ *Ibid.*, p.47.

⁶⁷ *Ibid.*, p.49.

social se fonde sur un principe de réciprocité, c'est-à-dire lorsque le peuple donne son pouvoir au souverain, ce dernier doit diriger le pouvoir selon les règles de l'accord. Dans le cas où le peuple constate que le gouvernant ne respecte plus les principes de l'accord, il peut lui retirer le pouvoir et le donner à quelqu'un d'autre qui dirigera selon les règles de l'accord. Dans un tel régime le peuple est maître de son pouvoir, il est libre de donner son pouvoir à qui il veut. Ainsi, le contrat social de Rousseau est l'expression politique par laquelle les individus dépassent leur liberté naturelle dans une liberté civique et politique. Et c'est dans cette mesure seulement que la volonté des individus est dépassée dans une volonté générale qui est l'expression de la souveraineté que chacun acquiert sur soi-même et en tant que peuple. Cependant, pour une bonne compréhension de cette partie de ce chapitre, faisons une lumière sur les notions suivant chez Rousseau : le pacte social, la souveraineté et l'État civil.

1- La question du pacte social

Dans le chapitre VI du *contrat social*, intitulé « Du pacte social », Rousseau affirme :

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être⁶⁸.

Par cette affirmation, Rousseau donne un éclaircissement sur l'idée qu'il a mentionnée dès la préface du livre I du *Contrat social*, qui stipule que :

Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées⁶⁹.

Ainsi, Rousseau va dépasser le dualisme qui oppose le peuple et le pouvoir politique. Il se démarque de ses prédécesseurs en cherchant la place du peuple dans la constitution d'un pouvoir politique fondé sur le contrat social. Car, en s'opposant à Hobbes, il pense que l'autorité politique n'est pas une forme de violence faite au peuple mais au contraire ce qui lui permet d'exister. En effet, il s'agit de « *Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force*

⁶⁸ *Ibid.*, p.50.

⁶⁹ *Ibid.*

commune, les personnes et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »⁷⁰.

Le contrat social est une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'obligent envers une ou plusieurs autres à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose. C'est un pacte, une convention synallagmatique c'est-à-dire une entente, une obligation réciproque entre les parties. C'est une convention entre gouvernant et gouvernés ou entre les membres d'une société, c'est un concordat, un accord écrit à caractère de compromis. Le contrat social qui est le pacte instituant l'idéal d'une telle société fait que, « *chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »⁷¹.*

Rousseau montre que loin de s'associer pour se soumettre, les membres de la société s'unissent pour constituer le peuple qui est souverain. La volonté générale est la volonté de tous et de chacun. Dans une telle société la condition de tout homme est égale et l'homme est libre parce qu'il obéit à une loi dont il est en même temps l'auteur : « nul n'est injuste vers soi-même. » La loi, loin de contraindre par la force oblige chacun des membres du contrat. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de Rousseau selon laquelle :

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça⁷².

Pour Rousseau, le pacte social stipule qu'au lieu de la personne particulière de chaque contractant, le pacte social produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même pacte social son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Le but principal du pacte social étant le fondement de la cité, Rousseau fait une lumière au sujet de ce concept en ces termes :

Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de la République ou de corps politique,

⁷⁰ *Ibid.*, p.51.

⁷¹ *Ibid.*, pp.51-52.

⁷² *Ibid.*, p.51.

*lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de Peuple, et s'appellent en particulier citoyens comme participants à l'autorité souveraine, et sujets comme soumis aux lois de l'État. Mais ces termes se confondent souvent et se prennent l'un pour l'autre, il suffit de les savoir distinguer quand ils sont employés dans toute leur précision.*⁷³

2- La question du souverain

L'acte de souveraineté selon Rousseau « *ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention avec chacun de ses membres* »⁷⁴. Rousseau condamne aussi bien l'aliénation de la souveraineté par voie de pacte de soumission (Grotius et Pufendorf) que sa représentation où c'est l'unité de représentant extérieur au pacte qui incarne l'unité de l'Etat (Hobbes). Ces démarches débouchaient sur une dépossession définitive du peuple instituant, consacrant son assujettissement d'un rapport irréversible d'infériorité au prince. Rousseau pense que dans l'état de nature chaque homme exerce des droits souverains sur lui-même. Il ne devrait céder ses droits à la collectivité qu'à la condition de participer à la volonté générale, c'est-à-dire à celle de l'Etat. « *C'est la passion de l'unité qui semble animer le contrat social : L'unité du corps social, subordination des intérêts particuliers à la volonté générale, règne dès la vertu dans une nation des citoyens* »⁷⁵.

La tâche d'appliquer la loi aux cas individuels échappe à la volonté générale et revient au gouvernement, qui lui est totalement subordonné et ne peut agir que conformément à la loi, expression de la volonté générale. Le système contiendrait ainsi, et telle était l'ambition de Rousseau, une double garantie interne. Cette garantie se trouverait même renforcée par le fait que l'un des éléments est la garantie de l'autre : la généralité de la source garantissant la généralité de l'objet ou vice versa, ce qui permettrait d'admettre ou bien que la volonté générale ne requiert pas l'unanimité, ou bien qu'elle n'ait pas effectivement tous les sujets pour destinataire.

Ainsi, la généralité de la source garantit la généralité de l'objet : il n'est pas nécessaire, affirme Rousseau, que la loi, expression de la volonté générale, soit effectivement appliquée à tous. Il suffit qu'elle soit susceptible de l'être. C'est ainsi que la loi pourrait créer plusieurs classes de citoyens ; son objet resterait général si elle ne déterminait pas à l'avance, même implicitement,

⁷³ *Ibid.*, p. 52

⁷⁴ *Ibid.*, p.53.

⁷⁵ *Ibid.*, p.54.

quels sont les citoyens qui feraient partie de ces classes. Or tel sera bien le cas si la volonté est générale par sa source, puisque la règle de l'unanimité empêche qu'une fraction soit l'objet d'un privilège ou d'une sujétion particulière. De même, la généralité de l'objet garantit la généralité de la source : il n'est pas nécessaire que les citoyens soient unanimes. La volonté générale n'est pas, en effet, la volonté de tous et peut être valablement exprimée par la majorité. Même alors, il n'existe aucun risque d'oppression, car si l'objet est véritablement général, c'est-à-dire si la loi est applicable à tous, la majorité qui voudrait être oppressive s'opprimerait elle-même, ce qui est inconcevable. En effet,

afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle ; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitime les engagements civils, lesquels sans cela seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes abus ⁷⁶.

3- La question de l'État civil

Rousseau se sert du concept d'état de nature pour penser la genèse de la société. Plus exactement le recours à cette fiction méthodologique lui sert à opposer la critique de la société actuelle pour inaugurer une pensée normative sur ce qu'elle devrait être. Par le contrat social, il est question pour Rousseau de savoir comment les hommes peuvent s'unir en un corps politique sans pour autant renoncer à leur liberté. Rousseau définit les principes d'une société politique dans laquelle les hommes seraient aussi libres et égaux qu'ils l'étaient dans l'état de nature. Dans une telle société appelée « République », le pouvoir exécutif doit être subordonné au pouvoir législatif souverain qui est celui du peuple. Selon Rousseau, l'injustice et le mal proviennent du développement social de l'homme. Mais la critique qu'il fait des progrès et de civilisation ne signifie pas un retour à l'état de nature. Rousseau veut définir les conditions d'un état légitime dans lequel les hommes seraient libres et égaux.

La volonté générale étant composée des volontés individuelles, en obéissant à la volonté générale en tant que sujets, les citoyens n'obéissent qu'à eux-mêmes en tant que membres du souverain. La souveraineté de la volonté générale peut être absolue sans nuire à la volonté

⁷⁶ *Ibid.*, pp.54-55.

individuelle et l'homme en obéissant aux lois n'est pas soumis à ses semblables, l'«*obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* »⁷⁷. Faisant du gouvernement (le prince) un simple fonctionnaire et n'admettant aucune limite à la souveraineté, Rousseau crée l'image d'une démocratie qui ne pourra convenir aux penseurs libéraux (John Locke). Aussi en mettant l'accent sur la liberté et l'irréductibilité du sujet moral Rousseau ouvre la voie à la philosophie pratique de Kant.

Le citoyen de Genève souligne que le

*Passage de l'état de nature à l'État civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants*⁷⁸.

Rousseau, veut chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Il tâcherait d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées. Il entre en matière sans prouver l'importance de son sujet. On lui demandera s'il est prince ou législateur pour écrire sur la politique ? Il répond que non, et que c'est pour cela qu'il écrit sur la politique.

Pour lui, s'il était prince ou législateur, il ne perdrait pas son temps à dire ce qu'il faut faire ; il le ferait, ou il se tairait. Pour Rousseau, étant citoyen d'un État libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir sa voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour qu'il s'impose le devoir de s'en instruire. Ainsi, il note qu'

*Il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou du droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif*⁷⁹.

Heureux, toute les fois qu'il médite sur les gouvernements, de trouver toujours dans ses recherches de nouvelles raisons d'aimer celui de son pays. Heureux dans la mesure où Rousseau,

⁷⁷ *Ibid.*, p.56.

⁷⁸ *Ibid.*, p.55.

⁷⁹ *Ibid.*, pp.55-56.

malgré le fait qu'il vivait constamment à Genève en Suisse, il voulait toujours que son pays soit une référence historique chaque fois qu'on parlera des différentes formes de gouvernement. C'est pourquoi toute sa philosophie politique a accordé une grande place à la réflexion concernant la gestion de la société civile et la relation entre le gouvernant et les gouvernés afin de permettre au peuple de connaître son droit.

III- LA PROBLÉMATIQUE DU DROIT ET DE L'ÉTAT DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Le contrat social est l'acte de fondation d'une cité. Selon Rousseau, des hommes se rassemblent comme des aventuriers qui dit-on accompagnaient Romulus⁸⁰. Ces hommes vivaient dans l'anarchie où la lutte pour la vie faisait la loi. Selon Rousseau, ces hommes ayant une justice innée en eux se proposent de fonder une société juste, c'est-à-dire un corps politique. En principe, chacun vient vers tous, leur offre sa vie et ses biens dans une aliénation totale. Car, chacun s'engage entièrement à être membre du corps politique sur la base des principes réciproques, c'est-à-dire que tous abandonnent tout. Ce qui découle donc de ce contrat fonde ce qu'on appelle le droit. Le contrat social n'a pas d'intérêt historique, il est la condition implicite de tout jugement politique. Car, la cité n'existe qu'en vue du bien de l'homme, en d'autres termes son accomplissement comme volonté éclairée. En effet « *la politique implique d'abord l'éducation du citoyen. Seuls des hommes éclairés ne se laisseront pas duper par d'insidieuses propagandes, ils auront pour unique passion l'amour de la patrie, seuls ils pourront établir une société juste* »⁸¹.

1- La question du droit de vie et de mort

Tout homme a le droit de vivre, mais la conservation de la vie relève d'un risque que doit prendre l'homme. Rousseau souligne que l'homme est partout dans les fers, car l'homme étant né libre, se trouve face à certaines lois de la nature auxquelles il doit obéir pour conserver sa propre vie. En effet, « *tout homme a droit de risquer sa propre vie pour la conserver* »⁸². Dans cette logique, Rousseau montre que le pacte social a pour fin la garantie de la sécurité des contractants. Ainsi, celui qui veut la conservation de sa vie doit s'engager à prendre des risques, car il a des prix

⁸⁰ Dans l'antiquité, Romulus était le fondateur mythique de Rome, frère de Rémus.

⁸¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Garnier-Flammarion, p.26.

⁸² *Ibid.*, p.71.

à payer, ceci dans la mesure où celui qui veut conserver sa vie aux dépens des autres doit aussi donner sa vie pour eux quand les circonstances l'exigent. C'est d'ailleurs la principale raison pour laquelle Rousseau n'a pas manqué de se résumer en ces termes :

Or le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le Prince lui a dit : il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir ; puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bien fait de la nature, mais un don conditionnel de l'État⁸³.

On comprend donc avec Rousseau que le droit de vie et de mort est fonction des règles du traité social, ceci dans la mesure où le respect des règles du traité social permet la conservation de la vie et que par conséquent le non-respect du traité social donne droit à la mort. Par exemple, un malfaiteur attaquant le droit social devient automatiquement par ses forfaits un criminel et traître à la patrie à laquelle il appartient. Ainsi, il cesse d'être un membre légitime de cette patrie, puisqu'il a violé les lois de cette dernière. Pour Rousseau, un membre qui viole les lois de sa patrie est considéré comme un ennemi qui déclare la guerre à l'autre.

Dans cette logique, la conservation de l'État passe avant celle de ce membre, car il y a incompatibilité entre les deux. Il faut que l'un des deux périsse et Rousseau souligne à cet effet que, quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme un citoyen que comme un ennemi. Le non-respect des règles du pacte social et la violation des lois, constituent les preuves d'une rupture du pacte social. Et par conséquent, celui qui se trouve dans cette situation, cesse d'être membre de l'État. En effet,

Comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public ; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme, et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu⁸⁴.

2- La question de la loi

Dans la conception de Rousseau, la justice vient de Dieu. Cependant, il faut souligner que cette justice n'est pas en soi suffisante, il faut lui ajouter la loi pour qu'elle garantisse l'égalité. La loi étant la volonté de tout le peuple, ne peut statuer que sur les cas généraux. Car, elle est faite par tout le peuple qui d'ailleurs ne saurait se faire injustice à lui-même. C'est dans ce sens qu'il faut

⁸³ *Ibid.*, p.72.

⁸⁴ *Ibid.*, p.72.

comprendre l'affirmation de Rousseau selon laquelle : « *toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois* »⁸⁵. Rousseau pense qu'il faut des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Ce ci, dans la mesure où à l'état de nature tout appartient aux hommes en commun mais à l'état civil tous les droits sont fixés par la loi. Cependant, le concept loi a besoin d'une cure intellectuelle afin que nous puissions comprendre la quintessence qui découle de ce mot dans la philosophie politique de Rousseau. Qu'est-ce que la loi selon Rousseau ?

La loi dont Rousseau parle ici est la loi de l'État différente de la loi de l'état de nature qui a pour principe majeur la conservation de la vie de l'homme. Rousseau, montre que l'objet des lois est toujours général, car la loi considère les sujets en corps et les actions comme des données abstraites. Il ne s'agit nullement de considérer l'homme comme un individu et les actions comme des données particulières. Rousseau veut dans sa démarche prouver que la loi peut faire plusieurs classes de citoyens en leur attribuant même les qualités qui constitueront les droits à ces classes mais ne peut pas désigner une particularité comme faisant partie de telle ou telle autre classe.

Ceci pour dire que la puissance législative n'a pas la capacité de décider lorsqu'il s'agit d'une fonction qui se rapporte à un objet individuel. Car, la loi est faite par tout le peuple et ses décisions concernent donc tout le peuple et non un individu en particulier ou une action particulière. En effet,

*Quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi*⁸⁶.

Cette définition de la loi selon Rousseau, nous montre que la loi est un acte de la volonté générale. Ainsi, même le Prince étant membre de l'État, n'est pas au-dessus de la loi et que la loi ne peut jamais être injuste, car c'est le peuple qui fait la loi et ce dernier ne peut pas être injuste envers lui-même. Dans ce sillage, Rousseau, relève que, ce qu'ordonne un souverain sur un objet particulier est loin d'être une loi mais un décret et qu'il est d'ailleurs ni un acte de souveraineté mais de magistrature. On comprend donc que les lois ne sont effectivement que les conditions

⁸⁵ *Ibid.*, p.73.

⁸⁶ *Ibid.*, p.74.

d'une société civile et il n'appartient qu'au peuple de faire ses lois afin de régler les conditions de la société. Ainsi,

*La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles, par le danger des maux éloignés et cachés*⁸⁷.

3- La thèse du gouvernement en général

Dans l'optique de Rousseau, le corps politique représente deux puissances à savoir : une puissance législative chargée de faire les lois et une puissance exécutive qui est le gouvernement. En effet,

*Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps. Voilà qu'elle est dans l'État la raison du gouvernement, confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre*⁸⁸.

Pour dissiper l'angoisse résultante de la confusion entre le gouvernement et le souverain, Rousseau pose la question de savoir qu'est-ce que donc le gouvernement ? Il répond en ces termes : « un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique »⁸⁹. Dans cette logique, Rousseau appelle les membres de ce corps intermédiaire magistrats ou rois, c'est-à-dire gouverneurs et selon lui, le corps entier porte le nom du prince.

Ainsi, Rousseau s'intéresse au rapport qui existe entre le peuple en tant que sujets de l'État, la forme du gouvernement et le peuple en tant que souverain. Il estime que l'individu en tant que sujet, demeure Un et quel que soit le nombre de citoyens dans l'État, chaque citoyen se trouve dans l'obligation de respecter les lois de la même manière. Rousseau souligne qu'en tant que partie du souverain, l'homme dans sa particularité ne représente que le rapport d'Un par rapport au nombre de citoyens dans l'État. Ceci se comprend dans la mesure où lorsqu'il y a augmentation du nombre de citoyens dans l'État, le pouvoir de l'individu et sa liberté à faire les lois diminue

⁸⁷ *Ibid.*, p.76.

⁸⁸ *Ibid.*, pp.97-98.

⁸⁹ *Ibid.*, p.98.

considérablement. En effet, « *le sujet restant toujours Un, le rapport du souverain augmente en raison du nombre des citoyens. D'où il suit que plus l'État s'agrandit, plus la liberté diminue* »⁹⁰. Ainsi, la constitution de l'État est une surface qui doit grandir pour avoir un rapport optimal entre les sujets et le souverain.

Pour Rousseau, le gouvernement pour être efficace, doit être relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux. Puisque, « *le gouvernement reçoit du souverain les ordres qu'il donne au peuple, et pour que l'État soit dans un bon équilibre il faut, tout compensé, qu'il y ait égalité entre le produit ou la puissance des citoyens qui sont souverains d'un côté et sujets de l'autre* »⁹¹. Rousseau veut donc montrer que si le souverain veut gouverner et que si les sujets refusent d'obéir, le désordre prime sur la règle, par conséquent la force et la volonté n'agissent plus de pair. Dans ce sens l'État finit par se dissoudre et tomber ainsi dans le despotisme ou l'anarchie. Cependant,

*Pour que le corps du gouvernement ait une existence, une vie réelle qui le distingue du corps de l'État, pour que tous ses membres puissent agir de concert et répondre à la fin pour laquelle il est institué, il lui faut un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation*⁹².

En somme, dans ce chapitre il a été question de parler de la généalogie de la société civile selon Jean-Jacques Rousseau. Une excursion dotée d'une curiosité scientifico-politique dans la pensée de Rousseau, nous a permis de relever que, sa doctrine politique permet d'entrevoir la libération de l'homme du malheur de l'histoire de l'humanité. Cependant, on se demande comment l'être humain qui selon Rousseau est né libre et que partout il est dans les fers, puisse avoir les moyens nécessaires pour associer ses aspirations individuelles au bonheur et ses aspirations politiques à la justice et à l'égalité ?

L'ouvrage de Rousseau intitulé *Du contrat social ou principes du droit politique*, apporte de réponses à la fois philosophiques et politiques à cette question. C'est la principale raison pour laquelle cet ouvrage de Rousseau a sonné au XVIIIe siècle le réveil de la conscience morale et politique contre toutes les tentatives de dénaturation de l'homme. En effet, Rousseau doté d'un pessimisme franc, indique que l'humanité va à sa perte si elle ne retrouve pas la simplicité de l'état

⁹⁰ *Ibid.*, p.99.

⁹¹ *Ibid.*, p.99.

⁹² *Ibid.*, p.101.

de nature en cherchant à inventer une nouvelle manière d'organiser la politique, en d'autres termes en la fondant sur le rapport d'égalité entre les hommes. Ainsi, notons que la vision de Rousseau, ouvre une ère nouvelle qui sera celle des Républiques égalitaires et démocratiques, qui ouvre la porte aux réformateurs et révolutionnaires pendant le siècle des lumières. Rousseau apparaît donc comme le Newton du monde moral parce que sa pensée est à l'origine de la fécondation de l'idée des droits de l'homme. Soulignons qu'en jetant les bases de l'autorité légitime en politique et en fondant la morale politique sur la liberté de l'homme, Rousseau sera perçu comme le père de la démocratie moderne. Nous retenons une chose très importante qu'avec Rousseau, il n'y a de bonheur durable en politique que dans l'usage de la liberté garanti par le droit.

Ainsi, il a posé les modalités pratiques par la mise en œuvre des principes du *Contrat social*. Son ouvrage a été le fer de lance de la révolution française de 1789, qui a brisé l'antique conception monarchique du droit divin. Il introduit dans l'histoire de la théorie politique, une révolution désormais irréversible. Ceci dans la mesure où l'égalité et la dignité de tout homme sont garanties par la souveraineté populaire. Ainsi, cette vision rousseauiste de la vie politique a sans doute influencé la pensée politique de Hegel qui fait l'objet de la présente recherche.

CONCLUSION PARTIELLE

Parvenu au terme de cette première partie de notre travail où nous avons parlé des principales conceptions contractualistes (Hobbes, Locke et Rousseau) du droit et de l'État, dans le but de mieux cerner la conception hégélienne du droit et de l'État, il ressort de cette analyse que Hobbes, fonde sa théorie du contrat, qu'il appelle « pacte social » sur un système de double postulat. Pour Hobbes l'état de nature est un état d'insécurité permanent, un état de guerre de « *tous contre tous* », il préconise que c'est un état dans lequel l'homme vit dans la peur et l'angoisse de la mort. Hobbes, pense que l'homme à l'état de nature est un animal barbare. Voilà pourquoi il disait : « *l'homme est un loup pour l'homme* ». Le philosophe anglais, soutient que cet état sans loi, ni morale est à tout prix à quitter. Ainsi, c'est la peur et la crainte de la mort qui obligent les hommes à sortir de cet état pour signer le « pacte social ». De ce fait, une fois que le pacte entre le peuple et le souverain a lieu, seul le souverain est maître et détenteur du pouvoir.

Locke quant à lui pense que l'état de nature est un état dans lequel les hommes sont heureux et égaux. Ils souhaitent sortir tout simplement en raison de deux éléments qui troublent cet état de bien-être. Premier élément, l'arrivée de la monnaie, qui fait corrompre les hommes en leur permettant d'accumuler plus des richesses, est à l'origine de l'apparition des inégalités entre les hommes qui les convie à des éventuels conflits. Deuxième élément, l'absence du juge, car aucune entité n'est donc présente pour dire la loi naturelle et la faire respecter, c'est ce qui conduit à une guerre entre les hommes. Locke pense que, une fois sortie de cet état, les hommes nouent le contrat. Ainsi, cette convention repose sur un consentement libre et une confiance envers le nouveau. Ce pacte social fondé sur un corps politique se caractérise par une volonté unique. Le pouvoir politique n'est fondé qu'en tant qu'il a l'accord du peuple.

Concernant Rousseau et la théorie du contrat social, il pense que l'état de nature est un état de stabilité et de paix pour les hommes. Pour lui, l'homme à l'état de nature vit heureux et sans problème. L'état de nature est pour Rousseau le lieu par excellence de la liberté de l'homme, car dans cet état, l'homme fait ce qui lui plaît sans une justification quelconque. C'est la sortie de cet état qui est la cause primordiale des maux de l'homme, car dit-il : « *l'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt* ». Le contrat social proprement dit est l'acte par lequel les hommes se mettent ensemble pour donner leur pouvoir entre les mains d'un souverain pour les diriger selon

un accord bien établi. Pour Rousseau, il s'agit d'une convention entre le gouvernant et les gouvernés basée sur un principe de réciprocité. En clair, pour Rousseau, le peuple est le maître de son pouvoir, car après le contrat si le dirigeant ne respecte pas les règles établies, le peuple lui reprend le pouvoir pour remettre à un autre de son choix pour la sauvegarde de sa liberté.

Les doctrines du contrat malgré leurs différentes méthodes se proposent toutes de trouver dans l'individu le fondement de la société, de l'État, ou simplement de l'autorité politique. En effet, elles diffèrent radicalement, et s'opposent aux doctrines qui voient dans la société ou dans l'État une réalité distincte de ses parties. En ce qui concerne Hobbes, Locke et Rousseau, nous remarquons que malgré leurs différentes approches, tous trois ont un dénominateur en commun, le contrat vise la liberté et la sauvegarde de la vie de l'homme. Si tel est l'ordre téléologique des principales conceptions contractualistes de la société civile, il est important de se demander si la conception hégélienne de la société civile s'inscrit en rupture ou en prolongement de ces dernières ?

**DEUXIEME PARTIE : LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA
SOCIÉTÉ CIVILE**

INTRODUCTION PARTIELLE

Le philosophe Allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dès la préface des *Principes de la philosophie du droit*, explique sa volonté de se démarquer des philosophies qui l'ont précédé et sa détermination de répondre aux exigences de l'époque. Il lit Rousseau et se passionne pour la révolution Française qui est pour lui un événement capital qu'il juge d'abord comme étant l'accomplissement des principes même de la philosophie des lumières. Pour Hegel, la philosophie des lumières semble être le signe d'une ère nouvelle. L'instauration de la terreur en France, en 1793, provoque en lui une révision acharnée sur le sens même de la révolution dont il critique désormais les aberrations et les violences. Hegel développe une lecture critique de toutes les thèses du *Contrat social* de Rousseau, particulièrement celle d'une liberté absolue souveraine des individus s'incarnant dans la volonté générale. Il arrive à la conclusion selon laquelle, cette liberté aboutit automatiquement à la terreur si on n'établit pas de façon rigoureuse les rapports entre la morale et la politique, la logique et l'histoire.

Soulignons que la critique de Hegel à l'égard de la révolution s'accompagne d'un retournement particulier, du fait qu'il admire Napoléon qui symbolise l'accomplissement partiel de ses thèses sur l'unification des peuples d'Europe. La réalisation de la raison dans l'histoire et l'avènement d'un État rationnel. En effet,

Le rationnel qui est synonyme avec l'idée, en entrant avec sa réalité dans l'existence extérieure, acquiert ainsi une richesse infinie de formes, d'apparences et de manifestations. Il s'enveloppe comme un noyau d'une écorce dans laquelle la conscience se loge d'abord mais que le concept pénètre enfin pour découvrir la pulsation intérieure et le sentir battre même sous l'apparence extérieure⁹³.

En politique, soulignons aussi que Hegel est fortement influencé par les événements révolutionnaires et les conquêtes de Napoléon qui sont les signes de la fin d'un monde monarchique et religieux où s'esquisse un avènement de la raison et une prise de conscience de la dimension historique de l'homme. Cependant, une excursion philosophique dans la conception

⁹³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Editions Gallimard, 1940, p. 42.

hégélienne de la société civile nous ouvrira les portes pour la compréhension de la l'évolution de l'homme dans l'histoire.

L'architecture hégélienne de l'histoire nous montre que la société a évolué d'un stade inférieur confondu à l'état de nature vers la forme la plus parfaite de l'organisation de la société humaine. Hegel montre que pendant ce stade, en Orient par exemple, aucune organisation politique n'était envisagée, car seul le tyran était libre. Il souligne que l'époque gréco-romaine a connu quant à elle, la liberté et la dignité de certains hommes. De ce fait, il est revenu au peuple germanique de jouir de l'avènement de la conscience de soi de la liberté au sein d'un État démocratique. Selon Hegel la proclamation de la liberté de chacun et l'égalité de tous qu'augure l'ère germanique chrétienne a incontestablement pour but la naissance et le développement d'un État dont chacun est appelé à être citoyen⁹⁴.

Malheureusement, il en est fallu de peu que Hegel se rende compte que la nouvelle société moderne engendre des problèmes relatifs à la sphère du privé, de l'intérêt, de la propriété, du travail, des besoins, de l'égoïsme, de la jouissance du sujet singulier⁹⁵. Ainsi, la question est désormais celle de savoir quelle est la conception hégélienne de ces questions qui sont à l'origine des inégalités au sein de la société civile ? En d'autres termes, l'importante « *question qui agite et tourmente aujourd'hui les sociétés modernes* »⁹⁶ est celle de savoir si pour Hegel, les inégalités sociales peuvent être remédiées ? Cette deuxième partie de notre thèse se propose d'étudier la conception hégélienne de la société civile en général et plus précisément celle des inégalités en leurs fondement et solutions.

⁹⁴ L. Ponton, « Hegel et la politique des droits de l'homme », in *Laval théologique et philosophique*, vol, 43, n° 2, 1987, p. 218.

⁹⁵ J.-C. Bourdin, « Hegel et la question social : société civile, vie et détresse », in *Revue germanique internationale*, 15 (2001), p. 145.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, (1821), tr. Robert Déraillé, et al. , Paris, Vrin, 1975, p. 251.

CHAPITRE IV : LE SYSTEME DES BESOINS COMME ABOUTISSEMENT DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Le philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans son célèbre ouvrage intitulé *les Principes de la philosophie du droit*, se donne pour mission principale de définir à sa juste valeur la différence fondamentale de l'État par rapport aux autres formes d'organisation qui lui ont précédé à savoir : la famille et la société civile. Car, si l'État vise à assurer la liberté et légalité de tous, il n'en n'est pas pour autant de la société civile qui a pour préoccupation majeure, le système des besoins. La question sociale des inégalités relève de ce fait de la sphère de la société civile. Pour maîtriser l'origine de ces inégalités, il est nécessaire d'analyser son fonctionnement. Pour Hegel, la société civile est le domaine de la production des richesses, du travail en vue de la satisfaction de ses besoins. En cherchant à toujours augmenter les richesses, elle accroît la dépendance et le dénuement de la classe qui est liée au travail spécialisé.

Dans l'approche hégélienne, l'individu de la société civile est le particulier. L'être du besoin et de sa satisfaction tel qu'il est étudié dans la société civile est un mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire. Comme membres de la société civile, les individus sont des particuliers, c'est-à-dire des personnes privées ayant pour fin leur propre intérêt. Dans cette logique, l'individu poursuit son propre but ou but égoïste. Le premier principe de la société civile est le particulier c'est-à-dire la personne concrète comme totalité de besoins qui poursuit un but égoïste. Le second principe de la société civile est l'universalité. Il existe plusieurs aspects de ce rapport. En vertu du premier principe, chacun poursuit son propre but mais comme l'individu pour atteindre tous ses buts doit entrer en rapport avec son semblable, celui-ci devient un moyen. Hegel dit aussi à cet effet que chacun s'affirme et se satisfait au moyen de l'autre. Car, le particulier d'abord opposé, comme ce qui est déterminé en général, à l'universalité de la volonté, est subjectif qui atteint l'objectivité, c'est-à-dire sa satisfaction.

Avec la division du travail et l'usage de la machine, le chômage apparaît et le travail devient mort. Hegel souligne à ce sujet que : « *Le travail devient d'autant plus absolument mort, il devient le travail d'une machine ; l'habileté de l'ouvrier singulier devient d'autant plus infiniment bornée*

et la conscience de l'ouvrier de l'usine est rabaissée au dernier degré de l'abrutissement »⁹⁷. Le philosophe allemand y trouve une explication du chômage et une analyse du système des besoins comme étant une vie qui se meut en soi-même autonome d'une réalité morte, une vie qui, dans son mouvement, s'agite d'une manière aveugle et élémentaire et qui, tel un animal sauvage, a besoin d'être continuellement domptée et maîtrisée avec sévérité. Cet état des choses va créer une situation d'insatisfaction, source de la privation matérielle et de l'absence d'une part de l'exercice de ses droits tel le droit au travail, à la propriété et à l'éducation et d'autre part de la reconnaissance sociale. Pourtant cette dernière est déterminée par le travail.

Considéré comme un être sensible et de besoins, l'homme souffre autant qu'il est privé de droits que de l'essentiel pour sa survie. C'est dire que la société civile limite les possibilités des individus privés du droit au travail en sous-utilisant leurs capacités à cause du caractère de plus en plus parcellaire du travail ou en les empêchant de les utiliser. Les conséquences sont évidentes : l'homme ne jouit plus de l'esprit qui anime la société civile ; il est dévalorisé dans cette sous-utilisation de son habileté, aliéné par ce caractère inhumain du travail désormais abstrait⁹⁸. C'est ce qui conduit à une démarcation entre les classes. Car la classe attachée au travail spécialisé ne constitue pas une communauté légalement constituée et reconnue comme la corporation dans la société civile mais une classe sociale. Cette classe ne fait pas partie de la structure étatique comme les États qui, représentant la division du travail sont constitutifs du corporatisme.

Cette classe que Karl Marx avait désignée comme étant le prolétariat⁹⁹ est pour Hegel la classe sociale qui est privée de travail au gré de la production que de la reconnaissance sociale que toute la société reconnaît à tous ceux qui contribuent à la satisfaction du bien commun. En leur refusant de prendre une part active dans l'œuvre de l'universel concret par la médiation du particulier incarné dans le travail individuel, les prolétaires vont perdre leurs droits et développeront un sentiment d'aliénation et d'hostilité sociale envers la classe qui détient le capital, le gouvernement et l'État. De ce qui précède, il y a lieu de relever qu'en décrivant le sort du prolétariat, Hegel met en exergue le sentiment d'injustice qui le caractérise. Ce dernier s'accompagne de la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté, de l'honneur de subsister par sa

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *La première philosophie de l'esprit*, (1803-1804), tr. G Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1969, p. 128.

⁹⁸ France Giroux, « Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile », in *Philosophiques*, vol. 10 n°2, 1983, pp. 363-364.

⁹⁹ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, tr. A. Baraquin, Paris, Editions sociales, 1975, p. 211.

propre activité et son propre travail. Hegel voudrait souligner le caractère social du travail. Car comme Avineri le note, personne ne produit pour soi-même. Toute production produit l'autre et dans tout travail on trouve un élément de reconnaissance. C'est donc dire que cette reconnaissance se fonde dans la sphère matérielle de la société.

Si donc chez Hegel, la réification des relations humaines libère l'homme des autres hommes, accroît la liberté de chacun et garantit l'équité de tous les agents du système économique, il faut accepter que le manque de cette réification ne peut que conduire à une situation des inégalités au sein d'une même société. C'est pourquoi Hegel démontre que, contrairement à la conception classique qui caractérisait le travail par l'augmentation de l'individualité et de la conscience de soi, la vraie nature du travail comporte une double dimension individuelle et sociale. En refuser une à un citoyen conduit à une situation d'injustice et d'inégalité.

Ainsi, le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective, mais l'universel s'y affirme dans le rapport au besoin et à la volonté libre des autres et cette apparence de rationalité dans cette sphère finie, est l'entendement, objet des considérations présentes et qui est le facteur de conciliation à l'intérieur de cette sphère. Pour Hegel si c'est un facteur de conciliation de découvrir dans la sphère des besoins ce reflet de rationalité qui existe et agit par la nature des choses, c'est inversement le terrain où l'entendement subjectif et les opinions de morale abstraite assouviennent leur mécontentement et leur aigreur morale. Cependant il convient de s'interroger en ces termes : selon Hegel quelles les modalités des besoins et comment les satisfaire ? Comment expose-t-il les modalités du travail dans la société civile ? Et comment explique-t-il la notion de richesse dans la société civile ? Telles sont les questions auxquelles nous tâcherons d'apporter des réponses dans ce chapitre.

I- LES MODALITÉS DES BESOINS ET LEUR SATISFACTION

Hegel analyse les thèmes et les problèmes économiques et sociaux en saisissant à leur fond la dynamique qui est à l'origine de certains aspects essentiels de la nature humaine. L'homme étant un être de besoins, pour lui c'est sans doute le besoin qui fonde la société civile. Le système de besoin bien qu'il naisse apolitique, opère et se développe par une sorte de réglementation intérieure qui est autonome. C'est ce caractère d'autoréglementation d'un système étant étranger au politique

qui fait de la société civile un système à l'intérieur du système par rapport à l'éthicité. De ce fait la société civile est en effet une sphère de tension, même de contradiction entre l'individu singulier et l'universel, tout au moins dans la mesure où elle semble nier la prise de l'éthicité sur les individus et donc l'idée d'une appartenance réciproque de l'universel et de l'individuel. Il est question ici d'une partie fondamentale de l'anthropologie hégélienne, que le lecteur de Hegel connaît déjà à partir de certains moments célèbres de la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que de certains passages de la première et de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Il s'agit de la trame de rapports qui lie réciproquement le désir, le besoin, l'activité et le travail et que maintenant Hegel développe en faisant l'âme du mécanisme économique de la société civile.

En effet, ce que Hegel admire en ce qui concerne cette sphère est justement le fait que le besoin subjectif de la volonté singulière et la recherche de son assouvissement engendrent une relation d'activités conciliées l'une avec l'autre et ordonnées selon une sorte de rationalité immanente au système. Quelque chose de similaire se passe dans l'étude des phénomènes naturels ; par exemple, le mouvement des planètes est apparemment irrégulier, et pourtant le scientifique y découvre un réseau de correspondances qui se prêtent à être reconduites à une règle et par là à la formulation d'une loi. C'est ainsi que naît la science de l'économie politique, qui saisit les déterminations universelles dans la dispersion aveugle, dans la masse des éléments accidentels produite par l'action arbitraire. Cependant quelles sont les modalités des besoins ? Comment distinguer les types des besoins et comment faire pour les satisfaire ?

1- Les modalités des besoins

Parlant des modalités des besoins, Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, procède à une différenciation du besoin chez l'animal et chez l'homme. Pour lui, l'animal a un cercle limité de moyens et de modalités de satisfaire ses besoins qui sont également limités. Par contre, l'homme a un pouvoir qui lui permet de multiplier ses besoins et les moyens pour les satisfaire. Car, il peut diviser et distinguer ses besoins par catégorie et développer les moyens nécessaires pour leur satisfaction.

En effet, l'animal a toujours une perspective limitée par son instinct ou par la nature elle-même. Car, il se meut à l'intérieur d'un milieu déterminé et désire ce qu'il y trouve immédiatement. Par contre, l'homme a la capacité extraordinaire d'abstraire, et c'est de celle-ci

que proviennent entre autres les maux aussi. L'homme peut abstraire des circonstances présentes, s'en figurer des autres et différer une satisfaction immédiate afin d'obtenir quelque chose qui n'est pas proche mais que sa capacité d'abstraction lui présente déjà. Il peut décomposer l'objet de son désir en ses éléments internes, se figurer ceux-ci et en programmer la réalisation. On peut aller à l'infini de cette façon et l'homme ou mieux suivant le langage hégélien, son entendement, est justement cette capacité de l'infini. Ainsi, ce n'est pas par hasard donc s'il y a une singularité universalisable dans la sphère de l'activité humaine mue par l'intérêt personnel. Il s'agit d'une détermination propre de l'entendement, dont des traits ont déjà été considérés par rapport aux moments essentiels de la volonté. Interprété comme la faculté qui distingue et abstrait, l'entendement¹⁰⁰ est critiqué par Hegel, car il estime que cela s'arrête aux déterminations isolées comme si elles étaient le résultat véritable qu'il fallait atteindre. Selon Hegel, la détresse ou la nécessité, à laquelle l'homme est soumis dans les relations de la société civile, est la contrainte des mailles des besoins produits justement par la capacité d'abstraction qui appartient essentiellement à l'homme lui-même.

De ce fait, ce qui se produit par le mécanisme décrit et par le réseau des besoins est donc un besoin social, que Hegel conçoit comme la conjonction du besoin immédiat ou naturel et du besoin spirituel, engendré par la représentation. L'homme ne répond pas simplement à un stimulus immédiat mais, à tout ce qu'il se figure, s'imagine et qui lui provient, évidemment non seulement de l'exigence naturelle, désormais indiscernable, mais plus probablement de tout ce que la société lui transmet et qu'il recherche en tant que mu par la poussée de l'émulation ou le désir de se distinguer. Certes la puissance de la pensée est le moteur fondamental de ce mécanisme, par lequel s'affirme donc l'aspiration à quelque chose d'universel, de lointain des impulsions immédiates. Il semble alors qu'il y ait en cela une sorte de libération de la nécessité naturelle et immédiate, dans la mesure où l'homme répond maintenant à une opinion, c'est-à-dire à un produit de sa propre pensée ou de la conscience commune et justement universelle.

Cela paraît donc la libération, si longtemps recherchée, des bornes de l'arbitre individuel mais en réalité le mécanisme mis en œuvre par la société, à savoir la tendance à la multiplication indéterminée des besoins, la naissance du goût pour le superflu et la recherche du luxe, ne fait

¹⁰⁰ C'est ce que Hegel reproche emblématiquement à la philosophie kantienne, notamment à l'égard de sa partie théorétique.

qu'augmenter la dépendance et par là la détresse, en liant l'homme à la chaîne d'un nombre infini et incontrôlable de désirs. Loin d'être libre, l'homme doit affronter une résistance infinie.

Au bout de compte, nous sommes en droit de dire avec Hegel que la société civile fait apparaître des oppositions qui se présentent comme des affrontements de droits : le droit de la particularité et de droit de l'universel. Les inégalités sont ainsi présentées comme l'une des conséquences de l'un des principes de la société civile. L'idée c'est que le droit de la particularité est appelé à diversifier sa culture sur le plan théorique et pratique afin de s'arrimer aux exigences de la société civile. C'est pourquoi Jean-Claude Bourdin écrit à cet effet que :

Il appartient au droit de la particularité (...) de développer dans tous les sens la diversification de ses talents et de ses aptitudes. Mise en relation avec l'universel social, la particularité est incitée à approfondir sa culture théorique et pratique et rencontre dans le milieu abstraitement différencié et différenciant de la société civile (...) l'occasion de pousser sa distinction aussi loin que le lui permettent son arbitre et les contingences multiples¹⁰¹.

Ces oppositions dessinent une forme moderne de tragédie ou, comme le remarque Lionel Ponton, « une forme de tragédie moderne qui aurait comme protagoniste, le nouvel de l'industrie, du commerce et du salariat »¹⁰². Eu égard à la désaffiliation des masses, à la rupture des liens de sociabilité primaire¹⁰³, conséquences des mécanismes de la société civile bourgeoise, il y a lieu que ce conflit de droits trouve en lui-même des ressources immanentes pour son issue. Car le besoin grandit en fonction des ambitions du sujet et de l'évolution de la société civile. Cependant quels sont les types des besoins qui caractérisent la vie de l'homme dans la société civile ?

2- Les types des besoins dans la société civile

Les besoins constituent la raison des activités économiques, car les hommes produisent pour satisfaire leurs besoins. Ces besoins sont de différentes natures et évoluent sous l'influence de plusieurs facteurs.

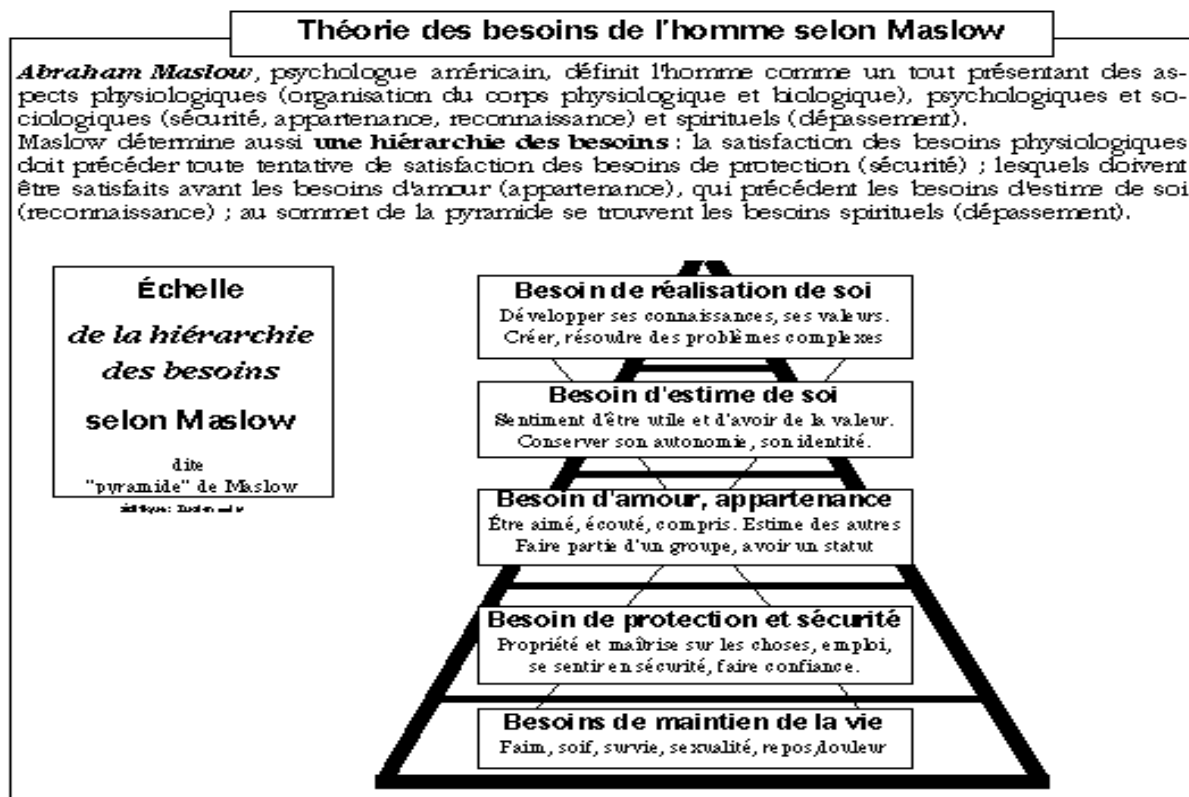
¹⁰¹ J.-C. Bourdin, « Hegel et la question sociale : société civile, vie et détresse », in *Op. cit.*, p. 163.

¹⁰² L. Ponton, « Hegel et la politique des droits de l'homme », in *Op. cit.*, p. 145.

¹⁰³ R. Castel, « La question sociale commence en 1349 », in *Les cahiers de la recherche sur le travail social*, 16, 1989, p. 25.

- Les besoins fondamentaux : Ils sont relativement peu nombreux et le non-satisfaction peut entraîner la mort. Ce sont des besoins vitaux. Exemple : Manger, se loger, se soigner. C'est ce qu'Epicure a appelé les besoins naturels et nécessaires.
- Les besoins de société : Ce sont des besoins qui sont liés à la vie en société c'est-à-dire l'interaction entre individu et ses semblables. Exemple : Communiquer, s'introduire sur le plan de la satisfaction.
- Les besoins individuels : Ces sont des besoins qui doivent être satisfait par les individus qui les ressentent. Exemple : Se nourrir ou se vêtir.
- Les besoins collectifs : Ce sont des besoins qui sont satisfait soit par l'État ou soit par la collectivité. L'individu qui exprime le besoin ne peut pas le satisfaire tout seul. Exemple : L'inscription pour une carte d'électeur, besoin de se soigner.

Selon Maslow, les besoins humains sont organisés selon une hiérarchie où, à la base, on retrouve les besoins physiologiques élémentaires et à son sommet, on retrouve les besoins psychologiques et affectifs d'ordre supérieur. Ce sont ces besoins qui créent la motivation humaine. D'où ce schéma qui représente la pyramide des besoins selon Maslow.



Malgré la grandeur scientifique de la conception maslowienne des besoins de l'homme qui met l'accent sur les besoins physiologique, psychologique et sociologique de l'homme, Hegel avait une perception économique du besoin chez l'homme. Car le particulier lorsqu'il entre en contact avec la masse cherche avant tout à sauvegarder ses intérêts égoïstes au détriment de l'universel. Pour Hegel ces sont ces différents types des besoins qui définissent les rapports de dépendance économique dans la société civile.

3- La satisfaction des besoins

Selon Hegel, les besoins et les moyens constituent une existence réelle, dans la mesure où un être pour autrui par les besoins et le travail duquel la satisfaction est conditionnée réciproquement. De ce fait, l'abstraction qui devient un caractère des besoins et des moyens devient par cette occasion une détermination des relations réciproques des individus. Hegel souligne à cet effet que du point de vue du besoin, l'universalité dans laquelle les individus se reconnaissent les uns les autres, est le moment où l'universel fait des besoins, des moyens et des modes de leur satisfaction, dans leur isolement et dans leur abstraction, quelque chose de concret en tant que social. D'où l'affirmation de Hegel selon laquelle : « *ce moment confère ainsi la détermination de but particulier aux moyens pour soi et à leur possession ainsi qu'à la modalité de satisfaction des besoins.* »¹⁰⁴

Hegel sevrant la position des théoriciens de l'état de nature souligne que « *c'est une opinion fausse de penser que l'homme vivrait libre par rapport au besoin dans l'état de nature où il n'éprouverait que des besoins naturels soi-disant simples et où il n'utiliserait pour les satisfaire que les moyens qu'une nature contingente lui procure.* »¹⁰⁵ Nous pensons à cet effet que cette pensée de Hegel a servi d'élément de base à l'existentialisme de Jean-Paul Sartre qui stipule qu'il n'y a pas de nature humaine puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir, l'homme est ce qui se fait.

Pour Hegel, elle est fausse même si l'on ne considère pas l'élément de libération qui est dans le travail. Car, le besoin naturel et sa satisfaction immédiate ne sont qu'une provenance de l'état

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Editions Gallimard, 1940, p.226.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp.226-227.

de spiritualité enfoncée dans la nature. Pour lui, la liberté n'existe que dans la réflexion du spirituel en lui-même, dans sa distinction d'avec la nature et dans son action réfléchie sur elle. En effet, la libération dont Hegel parle est formelle,

Puisque c'est la singularité des buts qui reste la base et le contenu. L'état social s'oriente vers la complication indéfinie et la spécification des besoins, des techniques et de jouissances qui n'a pas plus de limite que la différence entre le besoin naturel et le besoin artificiel.¹⁰⁶

Hegel souligne à maintes reprises le caractère particulier des déterminations auxquelles conduisent la recherche d'un assouvissement des besoins et la création d'un réseau de ceux-ci. Pour le philosophe allemand, l'abstraction à savoir la division ou la décomposition des besoins et des moyens de sa satisfaction relatifs, qui est en soi et pour soi un mécanisme utile à l'assouvissement poursuivi, devient une structure perverse et autoréférentielle. Car, elle naît pour assouvir les désirs, mais à la fin elle ne fait rien d'autre que produire de nouveaux besoins. Pour cela, avant tout elle procure le désir de satisfaire des aspects plus particuliers que ce qui suffit à l'animal, par exemple l'homme ne dévore pas sur place la proie dont il s'est emparée en chassant, mais il la cuit après en avoir choisi certaines parties et écarté certaines autres. Dans cette logique, il veut cette chose-ci, non pas celle-là, ou il veut celle-ci pour un but particulier et celle-là pour un autre. De cela procède ce que le philosophe allemand nomme raffinement, qui produit à son tour, c'est évident de nouveaux désirs et des besoins ultérieurs. De ce fait, il naît par là le goût pour quelque chose qui n'est pas naturel mais appartient, dirait-on, à la sphère du superflu, c'est-à-dire de ce qui satisfait non pas la nécessité, mais la recherche de la commodité, et notamment de ce que Hegel appelle confortable.

Il est important de rappeler que Steuart et Smith avaient étudié, avant Hegel, la naissance des besoins qui ne sont plus liés au stimulus pressant de la survivance, mais la satisfaction de plaisirs, ce qui est essentiellement humain. Ils avaient déjà appelé l'attention, notamment Steuart, sur ce que cet élément est l'un des pivots de ce mécanisme social et économique pervers qu'est le système des besoins, en visant à l'assouvissement du plaisir, du confort. Ainsi, on ne produit de satisfaction, mais seulement le besoin lui-même. Ou mieux, le besoin est procuré par ceux qui retirent un avantage du fait qu'il continue à exister et ne soit jamais réellement satisfait. Cela

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.227.

conduit à la naissance du marché. Dans cette démarche l'industrie manufacturière n'opère plus pour satisfaire des nécessités, mais pour mettre sur le marché les produits qui excitent le désir des acquéreurs. Le développement des besoins va de pair avec celui de la production organisée visant à assouvir les besoins, tout au moins en principe.

En effet au moment où les besoins et les moyens de leur assouvissement ont une réalité particulière et immédiate, c'est-à-dire sont une détermination présente dans un certain lieu ou à un certain temps, ils acquièrent par là un être pour autrui et cela signifie qu'ils sont exposés à l'évaluation et à l'intérêt d'autrui. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel avait déjà remarqué quelque chose de semblable, là où dans le règne-animal spirituel, il met en lumière le rôle social et anthropologique fondamental de l'œuvre accomplie, c'est-à-dire du résultat présent de l'activité humaine. Dans la réalisation de l'œuvre, la conscience exprime elle-même, de sorte que, à partir du caractère déterminé et particulier de l'œuvre, chacun peut comparer les diverses personnalités qui s'y incarnent et saisir précisément l'élément de leur diversité.

Dans l'analyse des *Principes de la philosophie du droit*, le lecteur remarque que c'est justement à partir d'une telle relation entre les hommes que s'engendre la dynamique ultérieure qui renforce le mécanisme de la multiplication des besoins. Ce qui joue maintenant en particulier est un mobile psychologique essentiel, à savoir le désir d'imitation, l'exigence de se sentir égal aux autres que l'individu voit et envie, et en même temps le besoin de se distinguer d'eux en affirmant quelque chose de différent qui fasse ressortir sa valeur personnelle et qui le rend à son tour un objet d'imitation. Pour cela, l'on comprend que les analyses de Hegel furent inspirées, dès les premières années, par Steuart et son étude des raffinements développés par les manufactures et apportés aux produits à vendre sur le marché.

En effet, la production des biens de luxe montre très clairement le caractère autoréférentiel de l'économie moderne, laquelle au fond engendre elle-même les besoins qu'elle doit satisfaire. Autrement dit, on s'aperçoit par-là que les besoins poursuivis par l'homme sont après tout peu naturels ; du point de vue de Hegel, l'idée de Rousseau d'un état de nature¹⁰⁷ où l'homme n'aurait

¹⁰⁷ Pour Rousseau dans l'état de nature les besoins de l'homme sont limités par la nature, c'est-à-dire il vit en fonction des besoins que lui offre la nature. Cela veut dire qu'à l'état de nature l'homme n'a pas la capacité de multiplier ses besoins et leurs moyens de satisfaction. Ainsi l'homme reste prisonnier des besoins naturels.

que de prétendus besoins naturels simples et vivrait en liberté à l'égard des besoins, est une idée qui n'est pas rationnelle.

Hegel expose maintes fois sa conviction profonde que le besoin de nature, la prétendue naturalité de l'homme n'est qu'une condition dépourvue de spiritualité, donc en définitive d'humanité. De même que l'animal a un nombre limité de besoins, de même dans une perspective plus générale, le monde naturel, affirme Hegel n'est rien d'autre que la répétition monotone. Seulement le spirituel, donc l'humain, est changement, développement, progrès parce que toutefois, seul le spirituel est animé par la force de la négativité, qui démasque les limites des déterminations existant d'une façon immédiate et conduit à leur dépassement. Ce qui nous ramène à l'étude des besoins, car la capacité abstractive de l'homme par laquelle les besoins et les désirs humains ont le caractère particulier qui les élève au-dessus de l'animalité en ouvrant en même temps la voie à la multiplication à l'infini, est au fond un aspect de la force négative de l'esprit de la nécessité propre à celui-ci de ne pas s'arrêter à l'immédiat, mais de le dépasser. L'homme agit suivant des fins qu'il connaît, il interpose la pensée entre l'impulsion immédiate et sa satisfaction. C'est dire que l'homme est capable d'agir par rapport à un contenu pensé comme idéal et c'est justement en cela que consiste sa capacité de s'élever à l'universel et d'en faire son propre principe. Mais la pensée humaine est aussi la force qui élabore un besoin en le décomposant et en multipliant les aspects, qui en diffère la satisfaction, c'est-à-dire ce qui est à l'origine de la chaîne des besoins dans laquelle tout membre n'est qu'un maillon, sans que la fin soit jamais en vue.

D'une autre manière, pour Hegel, d'un côté les besoins et les désirs humains sont complexes et ne peuvent pas être reconduits à l'alternative bonne ou mauvaise. Déterminé ce qui est nécessaire et ce qui est superflu appartient déjà à une certaine perspective, propre à une certaine culture. C'est donc un résultat des conditions historiques et sociales¹⁰⁸. De l'autre côté, on peut remarquer de même que la société développe des caractères essentiels inhérents à la nature humaine, tels que le désir d'émulation ou de distinction, ces caractères sont donc eux-mêmes naturels. Par conséquent l'affirmation de Hegel, si surprenante, selon laquelle c'est finalement ici que l'on peut parler de « l'homme » acquiert une signification particulière, dans la mesure où Hegel met en lumière ce

¹⁰⁸ On peut penser ici à la pensée de Ferguson dans son ouvrage *An essay on the History of Civil Society*, selon laquelle établir ce qui est nécessaire, c'est une question relative, qui dépend de la mode, des habitudes, du caprice individuel, des conditions générales et surtout qui a une signification différente pour un sauvage ou pour le citoyen d'une nation évoluée.

qui dans les besoins de l'homme est l'expression de sa nature essentielle et en même temps répond à des conditions culturelles et sociales. De ce point de vue, il est d'autant plus important de souligner que pour Hegel, l'homme est un produit de l'histoire et notamment de l'histoire moderne.

L'attitude de Hegel à l'égard de l'économie-politique libérale n'est pas toujours facile à préciser et l'on peut supposer que Hegel est une sorte de carrefour en ce qui concerne la question du système économique de satisfaction de besoin. S'agissant de la science économique : à supposer que dans la société civile chacun connaît une certaine partialité dans le besoin un arbitraire du libre-arbitre, comment découvrir une rationalité dans la sphère des besoins? Si c'est un facteur de conciliation de découvrir dans la sphère des besoins ce reflet de rationalité. De manière équivalente, si l'histoire est le lieu de passions humaines, comment découvrir une rationalité en histoire ? Hegel propose la ruse de la raison, car, les individus font autre chose que ce qu'ils croient faire qui peut-être n'est pas totalement autre que le dessein de la nature que Kant découvre dans le désordre apparent des actions individuelles.

Sans doute, Hegel évoque-t-il ailleurs, le mauvais-infini des besoins du particulier, mais l'homme, s'il échappe à la nature, peut aussi accéder à l'universalité. La société civile est un système qui dépasse le besoin immédiat ou naturel pour introduire une dimension d'universalité : dans le besoin social, en tant qu'il implique une union entre le besoin immédiat ou naturel et le besoin spirituel issu de la représentation c'est ce dernier qui l'emporte en tant qu'il est universel. Il en résulte que pour Hegel, ce moment social contient en lui le côté de la libération. Nous savons que l'universel est le deuxième moment de la société civile, mais ici l'Esprit paraît descendre dans le monde du besoin.

La société civile et le système des besoins arrachent le besoin à son caractère naturel et le besoin devient issu de la représentation. Mais pas de n'importe quelle représentation. Le besoin devra trouver sa place dans le système des besoins, et être reconnu. Comme la nécessité naturelle du besoin s'obscurcit, ou passe au second plan, dit Hegel, l'homme, quant à ses besoins se trouve aux prises avec son opinion il croit avoir besoin de cela mais cette opinion est aussi universelle. C'est pourquoi dans la logique hégélienne, l'abstraction qui conduit à la multiplication des besoins est en même temps le moteur de l'activité humaine visant à procurer les moyens adéquats à la

satisfaction des besoins, c'est-à-dire du travail comme moyen de satisfaction des besoins de l'homme.

II- LES MODALITÉS DU TRAVAIL DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

Le thème portant sur la modalité du travail dans la société civile a été suffisamment développé par Hegel aussi bien dans ces ouvrages de jeunesse que de la maturité de sa réflexion notamment dans le *Système de l'éthicité* ou dans les deux *Philosophie de l'esprit* ; en plus dans la *Phénoménologie de l'esprit*, non seulement dans les pages dédiées au rapport du *maitre et de l'esclave*, mais aussi, celles du *Règne-animal spirituel*, où Hegel décrit l'activité humaine en s'appuyant sur le concept fondamental de la chose même. Comme le suggère déjà le texte de la deuxième *Philosophie de l'esprit*, l'activité du travail correspond à la totalité complexe des besoins et à l'abstraction dominante dans celle-ci, dans la mesure où elle est pareillement subdivisée à son intérieur et animée par un principe abstraitif. En effet, la même tendance à l'abstraction qui engendre la multiplicité des besoins produit d'autre part l'articulation du travail nécessaire à l'assouvissement de ceux-ci.

Hegel définit le travail comme la médiation qui prépare et obtient pour le besoin particulier, un moyen également particularisé. Il pense que par les procédés les plus variés, le travail spécifie la matière livrée de manière brute par la nature pour des différentes fins. Pour Hegel, cette élaboration donne au moyen de production sa valeur et son utilité. Ainsi, l'homme de la société civile dans sa consommation rencontre surtout les fruits des productions humaines et ce sont d'ailleurs des efforts humains qu'il exploite. Hegel, souligne que dans la diversité des conditions et des objets qui interviennent dans le travail se développent la culture théorique. Il s'agit non seulement d'un ensemble varié de représentations et de connaissance, mais d'une mobilité et d'une rapidité des représentations et de leur enchainement.

De l'habitude de cette abstraction dans la jouissance, la connaissance, le savoir et les procédés, résulte la culture dans la sphère du travail. D'une manière générale il s'agit ici de la culture formelle. C'est la culture de l'esprit en général et aussi du langage. En effet,

La culture pratique par le travail consiste dans le besoin qui se reproduit lui-même et dans l'habitude de l'occupation en général. Elle consiste aussi dans la limitation de

*l'activité par la nature de la matière, par la volonté des autres, ce dressage faisant gagner l'habitude d'une activité objective et de qualités universelles.*¹⁰⁹

C'est donc cette culture qui conduit à la division du travail qui engendre à la fois des avantages et des inconvénients en fonction de chaque sphère sociale.

1- Les modalités du travail

L'abstraction est en particulier à l'origine de ce qui est devenu l'un des aspects les plus connus et les plus caractéristiques de l'économie moderne, c'est-à-dire la division du travail. Il serait peut-être plus approprié de parler d'une organisation du travail selon une subdivision et une spécialisation des fonctions. En effet, étant donné que la division du travail était présente également aux époques précédentes, même si en des formes moins efficaces, il faudrait dire plutôt que l'économie de la révolution industrielle l'analyse d'une manière plus profonde que l'on ne le faisait autre fois. Mais surtout qu'elle en fait le moteur véritable du développement économique et en étudie l'application en relation aux progrès technologiques qui à la fin du 18^e siècle étaient désormais mûrs.

C'est donc dans cette perspective que nous retrouvons le thème de la division du travail dans la théorie d'Adam Smith, lequel ouvre la *Richesse des Nations*, justement par un chapitre dédié à la division du travail. Rappelons ici que Hegel, fut un grand lecteur attentif de Smith depuis l'école d'Iéna. Or, l'organisation du travail selon l'idée de la division, repose sur la thèse d'une spécification de la production et d'une décomposition des phases productives. Le travail de chacun étant par-là plus simple, la capacité d'exécution de celui-ci augmente et procure un résultat final plus riche. On parvient à cela justement par une action abstraitive qui isole les moments du processus productif et les assigne à des ouvriers différents.

Le mécanisme qui opère ici paraît donc parallèle à celui qui mène à la décomposition des besoins et par conséquent des moyens en des éléments plus simples. Mais l'aspect abstraitif d'une telle organisation du travail va même au-delà de ce que nous avons présenté jusqu'ici, car la spécialisation enlève à l'homme qui travaille la conscience directe du besoin que son activité vise à satisfaire. L'homme dans cette logique, est éloigné du contact avec l'origine, le but de son travail, de telle sorte qu'à la fin nous pouvons dire qu'il produit pour répondre à une demande abstraite.

On peut dire que le besoin oblige l'homme à travailler, et de cette façon, le système des besoins devient le système du travail. Car, le rapport étroit de la prolifération et particularisation

¹⁰⁹G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., p. 228.

des besoins avec la division du travail organisé est sans doute le moment propulsif du mécanisme économique analysé par Hegel dans la société civile. Mais la dépendance réciproque qui s'engendre par-là et qui entraîne sûrement des conséquences négatives, réalise en même temps une structure dans laquelle on entrevoit déjà l'universel. C'est précisément la dépendance de tous du système entier qui fait que l'activité individuelle mue par l'égoïsme subjectif, comme Hegel ne cesse de le souligner, se transforme en une contribution à l'assouvissement de tous. C'est pourquoi Hegel disait : « *en même temps, cette abstraction des aptitudes et des moyens achève la dépendance mutuelle des hommes pour la satisfaction des autres besoins et en fait une nécessité complète.* »¹¹⁰

Dans l'analyse hégélienne, le travail, n'est pas qu'une simple activité individuelle ayant comme seul objectif la satisfaction des besoins personnels. Il s'agit d'une activité sociale à portée universelle : le sujet économique, même s'il travaille d'abord pour répondre à ses intérêts égoïstes, est engagé dans un système de dépendance mutuelle, qui confère à son activité personnelle une signification sociale globale. En travaillant, il est utile à la société et contribue à la richesse collective¹¹¹. Ce rapport de dépendance mutuelle est typique de la société moderne. L'homme, tout en devenant de plus en plus individualiste, devient aussi de plus en plus dépendant de la production économique collective pour satisfaire ses besoins.

L'on peut tenir le travail pour l'élément essentiel du système des besoins. Car, l'individu travaille peut-être pour gagner de l'argent, pour lui-même, mais la production de biens permet de satisfaire certains des besoins des autres comme réciproquement, le travail des autres lui permet de satisfaire certains de ses besoins. Pour satisfaire ses besoins, il faut non seulement son travail, mais dans la plupart des cas aussi le travail des autres. Et l'on ne peut satisfaire ses besoins, qui, pour anticiper, présentent aussi un caractère social sans le travail, lequel présente également un aspect social. Notons que dans l'état premier de nature, le sauvage¹¹² de Rousseau est dans un rapport immédiat avec la nature clémente, satisfait immédiatement ses besoins, et bien sûr est oisif et ne travaille pas.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 228-229.

¹¹¹ Dans cette logique, Hegel montre que l'homme en travaillant pour sa propre satisfaction, devient un canal indéniable pour la satisfaction des autres. C'est l'exemple d'un paysan qui au départ produit son champs pour la satisfaction de ses besoins individuels. Mais après la récolte, le fruit de son champ sert également comme objet de satisfaction des besoins de ses voisins qui, soit, ils achètent ou bénéficient simplement à cause de leur affinité sociale.

¹¹² L'homme de l'état de nature selon Rousseau ne travaille pas. Il a des besoins limités et la satisfaction de ses besoins est également limitée par une nature contingente qui lui offre tout pour sa survie.

Mais l'homme de la société civile est attaché au travail par des exigences biologiques, physiologiques et voire même sociales, car il est appelé à travailler pour satisfaire ses besoins. Ainsi, au départ le travail dans la société civile était une organisation manuelle, c'est-à-dire fait de façon manuelle, mais avec les avancées de la technologie, le travail est devenu plus mécanique et aujourd'hui il pousse les individus de la société civile à plus de réflexion pour donner un sens à la vie de l'homme.

2- Le travail manuel : les avantages

La théorie de la « dialectique du maître et de l'esclave » de Hegel, met en exergue les avantages du travail manuel de l'homme. En effet, selon Hegel deux hommes se livrent dans un combat et à la fin il y a un vainqueur et un vaincu. Hegel souligne que le vainqueur ayant la possibilité de tuer le vaincu, ne le tue pas mais il fait de lui son esclave. Ainsi, il interpose entre lui et la nature l'esclave qui désormais fera tout pour lui et en tant que patron il ne fera plus rien et de ce fait il perdra tout contact avec la nature. Mais, l'esclave qui désormais est au service de son maître, est appelé à tout faire pour son maître, c'est-à-dire aller au champ labourer, arroser le jardin, faire la cuisine, laver les habits etc., parvient à dompter la nature. Pour cela, ayant désormais maîtrisé les lois de la nature, l'esclave peut subvenir à la satisfaction de ses besoins quotidiens sans l'aide de son maître. Par contre, le maître sans l'aide de l'esclave ne peut plus subvenir à la satisfaction de ses besoins quotidiens, parce qu'il a perdu le contact avec la nature. Dans cette logique, l'esclave sans son maître peut très bien vivre, mais le maître sans son esclave est destiné à mourir. Il y a donc changement de tendance et Hegel montre donc que l'esclave devient le maître de son maître et le maître devient par la même occasion, l'esclave de son esclave. De cette architecture explicative de la démarche hégélienne, il convient de retenir que le travail constitue une source de libération pour l'homme et cela est sans doute ce que nous appelons les avantages du travail manuel.

Le travail est médiation, il est en effet la relation entre les besoins et les moyens de leur satisfaction, comme nous venons de le remarquer, mais aussi entre l'homme et la nature. Le travail élabore le matériel justement fourni par la nature et le transforme pour l'adapter aux diverses fins humaines. On pourrait dire à cet égard, que le travail représente un moment de libération de l'homme, « *dans la mesure où il permet à celui-ci de dépasser les bornes physiques que la nature lui a imposées* ¹¹³ ». En même temps on pourrait dire qu'il s'agit d'un deuxième aspect de telle idée

¹¹³ S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 144.

d'une libération, en tant qu'il consomme des biens produits par le moyen du travail, ou en général par ses rapports humains et sociaux. L'homme n'a plus affaire directement au naturel mais il rencontre désormais des productions humaines, il se trouve donc sur son propre terrain et ce sont les résultats de telles fatigues, à savoir du travail humain, qu'il consomme maintenant.

De ce fait, il se montre par là le fondamental caractère social du travail, car, cela consiste en particulier en ce que, par ses productions, le travail transmet aux hommes des contenus humains incarnés dans ses résultats. Ainsi, l'affirmation selon laquelle c'est dans la société civile que l'on a finalement affaire à l'homme est donc enrichie par l'étude du travail et de la façon dont l'homme, grâce à celui-ci, est soustrait au contact immédiat avec la nature et opère en élaborant un matériel qui est déjà spirituel ou humain. En même temps, l'homme qui recherche l'assouvissement de ses besoins ne consomme pas les fruits de la nature, mais les produits de l'activité humaine, il consomme donc quelque chose qui a acquis une valeur grâce à cette médiation. C'est donc là justement l'un des principes fondamentaux de l'économie d'échange.

Cela nous permet de dire que selon Hegel, l'individu singulier, par sa participation au système de travail, accomplit le droit de sa particularité, c'est-à-dire le sentiment d'autonomie qui lui provient de la conscience de satisfaire ses propres besoins grâce au travail. Hegel, montre donc que, c'est ce mécanisme qui est toutefois à l'origine de l'inégalité sociale et même de l'inégalité de richesse entre les individus. C'est donc là l'implication négative importante du système du travail et de l'organisation de celui-ci par division. Pour cela, nous pouvons dire qu'il est important de considérer l'importance des circonstances contingentes. Car, chacun a justement des dispositions, des capacités physiques et spirituelles qui sont inégales par nature par rapport à celles des autres, et qui se développent au cours de la vie en augmentant cette différence entre les sujets. Dans cette vision des choses, Hegel donne sa réponse à la célèbre question du philosophe français Jean-Jacques Rousseau sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.

On trouve en effet dans la philosophie hégélienne, une référence voilée à Rousseau dans la remarque selon laquelle il est insensé de reprocher à la société civile d'avoir commis une injustice à l'égard d'une égalité de nature¹¹⁴. De même, Hegel oppose aux revendications de l'égalité parmi les personnes formulées de plusieurs côtés le droit objectif de la particularité, c'est-à-dire, le droit

¹¹⁴ Selon Rousseau, les hommes à l'état de nature, sont prédisposés par des lois naturelles qui les rendent égaux et leur donnent les mêmes droits sur les choses qui existent autour d'eux. Selon le philosophe français, la nature a créé les hommes égaux.

enraciné dans la rationalité de l'idée et qui exige la détermination dialectique de l'universel dans le particulier, donc l'articulation et l'expression effective des différences inhérentes à l'universel et refuse toute position figée d'une universalité abstraite. Du point de vue de Hegel, par sa trame de rapports, la société civile élève donc l'inégalité de la nature individuelle à une inégalité sociale, à savoir une différence de disposition, de richesse et même de formation intellectuelle et morale.

La société civile est en ce sens quasi une scène de théâtre sur laquelle l'homme doit montrer ce qu'il est en réalité et par la même occasion produire ce qui appartient à sa nature individuelle et particulière. Hegel souligne à cet effet qu'il serait d'ailleurs absurde de voir en cela une injustice commise par la nature, dans la mesure où elle a créé les hommes différents¹¹⁵. L'homme doit en somme parvenir à l'existence, se réaliser en tant qu'un individu singulier. C'est ce qui appartient justement au droit de liberté subjective dont le monde moderne est si fier. La conviction fondatrice de la culture moderne est en effet l'idée que chacun puisse s'élever à ce auquel il se sent appelé¹¹⁶. De ce point de vue hégélien, l'affirmation selon laquelle la société civile laisse à la particularité subjective un jeu au minimum limité signifie souligner non seulement les aspects de contingences qui sont présents en elle, mais aussi le fait que l'homme, au sens de l'individu, trouve ici la liberté la plus grande de réaliser ce qu'il est, de montrer librement et de traduire en un monde objectif le concept qu'il a de soi-même. Ce sont donc ces considérations qui mènent à conclure que dans la société civile l'homme moderne voit exprimé l'idée qu'il a de sa liberté individuelle produit par les fruits de son travail. Mais sauf qu'avec l'accroissement technologique, le travail qui constitue une source de satisfaction des besoins et libération pour l'homme tend à devenir purement mécanique et l'homme est désormais remplacé par la machine et la qualité du travail humain perverti.

3- Le travail mécanique : les inconvénients

Pour Hegel, lorsque le travail devient plus mécanique, il est possible que l'homme soit remplacé par la machine. En effet, « *l'abstraction de la production fait le travail toujours plus mécanique et à la fin, il est possible que l'homme en soit exclu et que la machine le remplace.* ¹¹⁷» De cette affirmation de Hegel, découle un problème d'ordre éthique. Dans la mesure où l'homme

¹¹⁵ Les hommes ne naissent pas avec les mêmes caractéristiques physiologiques et morales. Certains sont de plus grande taille que d'autres, certains sont plus intelligents que d'autres et même d'autres qui sont physiquement plus actifs que certains dans l'exercice d'une même tâche.

¹¹⁶ Selon Hegel on n'a aucun droit de se plaindre des circonstances adverses. Pour lui, l'homme doit montrer ce qu'il est même contre la malchance, sans dire que parfois le bonheur endort et la malchance stimule.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., p. 229.

doit-il craindre que la machine continue à travailler pour lui. Si oui, on se demande bien avec le développement croissant des besoins humains, l'homme sans le travail peut-il satisfaire ses besoins au quotidien ?

Pour répondre à cette question, soulignons qu'il y a toutefois un niveau ultérieur d'abstraction. Du point de vue de Hegel, le travail divisé devient plus simple, plus répétitif, c'est-à-dire plus mécanique. Pendant un certain moment la machine peut entrer en jeu pour substituer l'homme. Pour cela, la question importante est celle de savoir quelles implications a selon Hegel l'introduction des machines à la place de l'homme. Dans la première *Philosophie de l'esprit*, par exemple, le jugement de Hegel est décidément négatif, par des termes exprimant totalement une malédiction biblique.

De ce fait, le philosophe allemand rappelle que chaque tromperie dont il use envers la nature se retourne contre celui qui la met en œuvre, c'est-à-dire faire travailler la machine à la place de l'homme conduit à la fin à un avilissement de celui qui travaille ainsi que du travail lui-même, qui perd sa valeur. Par contre, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel semble soutenir une position plus optimiste en montrant que le travail divisé et mécanique, abstrait, devient apte à ce que l'homme puisse s'en tirer et fasse intervenir à sa place la machine. Dans ses *Leçons sur la philosophie du droit*, Hegel montre que le résultat du perfectionnement du travail, consiste en ce que l'homme est épargné. Au fond, les hommes peuvent être employés à quelque chose de meilleur que ne le soient des activités que peuvent effectuer les machines.

En effet, une conséquence ultérieure de la particularisation du travail et de la perte, qui dérive, d'une correspondance directe entre le travail et le besoin consiste en ce que, évidemment, le travailleur n'opère pas pour satisfaire son besoin mais un besoin en général. Car, il travaille pour l'abstraction d'un besoin ou bien son activité devient un travail universel pour la satisfaction des besoins de tous. Le travail devient ainsi un travail social ayant pour but la satisfaction générale. Mais loin d'accomplir une libération, le travail organisé de cette façon augmente la dépendance réciproque, c'est-à-dire, personne n'est plus en mesure de satisfaire ses propres besoins, ni évidemment de fabriquer seul tout le produit, mais chacun dépend nécessairement des autres. De cela procède donc la dépendance plus inconditionnée à l'égard de la connexion sociale. Par conséquent, renforcée par les mailles des relations productives sociales, la nécessité se réaffirme au sens de la contrainte et justement de la dépendance dont nous avons parlé en décrivant les traits

introduitifs¹¹⁸ (les besoins) de la société civile. En remplaçant l'homme par la machine, la société civile devient une entreprise purement économique et non politique.

Adam Smith, auteur de *La richesse des nations*, un ouvrage ayant largement contribué à l'inauguration de l'économie politique classique, est l'un des premiers à se représenter économiquement la société, non plus politiquement. Avec cet auteur, la signification du terme société civile devient définitivement économique¹¹⁹. Dans sa conception, la société civile apparaît comme «*espace du libre-échange circonscrit par l'étendue de la division du travail et mû par le système socio-économique des besoins*»¹²⁰. Elle est pensée comme sphère marchande, dont le fondement premier est l'échange. Avec lui, le concept de marché acquiert une signification nouvelle. Il ne s'agit plus d'un simple concept technique, renvoyant à des mécanismes de régulation économique comme dans un système de prix par exemple, mais d'un véritable concept sociologique et politique, renvoyant à des mécanismes d'organisation et de régulations sociales. En fait, l'économie, pour Smith, n'est pas qu'une simple sphère autonome et séparée des autres, c'est elle qui institue le social. C'est dans l'économie, c'est-à-dire dans la sphère de l'échange, que réside l'essence de la société. Le marché, chez Smith, n'est donc pas envisagé comme simple lieu localisé d'échanges économiques, mais sert plus globalement de matrice pour définir et délimiter la société. Comme le remarque Rosanvallon, Smith «*pense l'économie comme fondement de la société et le marché comme opérateur de l'ordre social*»¹²¹.

Dans la perspective de Smith, la société civile est autorégulée, c'est-à-dire régie par ses propres lois et principes et ce, notamment grâce à la division du travail, qui, à ses yeux, constitue la forme la plus évidente de l'autonomie du lien social. La division de la production, soit la division des ouvrages en de multiples métiers particuliers, instaure une dépendance réciproque entre les hommes et, ainsi, solidarise le tout sans que le recours à d'autres mécanismes soit nécessaire. En travaillant pour répondre à leurs intérêts personnels, les individus contribuent à répondre à ceux des autres, qui se servent du produit de leur travail. Il écrit à ce sujet que «*les différents produits*

¹¹⁸ Dans notre lecture de la démarche hégélienne nous avons trouvés que Hegel présente les besoins comme les traits introductifs, c'est-à-dire l'aboutissement de la société civile.

¹¹⁹ Smith n'utilise pas comme tel le terme société civile, mais plutôt celui de nation ou de société, qui semblent, pour lui, renvoyer à des réalités identiques. Selon Rosanvallon, Smith aurait préféré utiliser le terme de nation qui, à l'époque, n'avait pas vraiment de signification précise ni de connotation politique plutôt que celui de société civile, dans le but de faire passer cette dernière d'un sens juridico-politique à un sens économique.

P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, 1979, Paris, Seuil, p. 68.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 69

¹²¹ *Ibid.*, p. 70.

*de leur industrie respective, [...] se trouvent mis, pour ainsi dire, en une masse commune où chaque homme peut aller acheter, suivant ses besoins, une portion quelconque du produit de l'industrie des autres*¹²²».

La division du travail est donc un facteur indéniable à l'origine des inégalités dans la société civile. Car, chacun voudrait produire plus que les autres afin de montrer sa supériorité. Cette situation conduit à une compétition sociale qui fait désormais de la société civile un temple de production de performance qui se justifie par les inégalités dans l'avoir matériel, qui est une source de convoitise. C'est d'ailleurs ce qui est à l'origine de l'intervention de la richesse dans la société civile, devenue aujourd'hui un véritable théâtre des intérêts économiques et non politiques. Il s'agit d'une course sans frein vers la sauvegarde de l'intérêt individuel et le contrôle du pouvoir économique. Hegel souligne alors à cet effet que :

*La possibilité de participation à la richesse universelle ou la richesse particulière est conditionnée d'abord par une base immédiate appropriée (capital) ; d'autre part, par l'aptitude conditionnée à son tour par la première et aussi par des circonstances contingentes dont la diversité produit des différences de développement des dons corporels et spirituel, déjà inégaux par eux-mêmes dans la nature. Dans cette sphère de la particularité, cette diversité se remarque dans toutes les directions et à tous les degrés et associée à toutes les causes contingentes et arbitraires qui viennent d'ailleurs ; elle a pour suite nécessaire, l'inégalité des fortunes et des aptitudes individuelles.*¹²³

III- LA NOTION DE RICHESSE DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

Pour Hegel, de la dépendance réciproque du travail et de la satisfaction des besoins, le sujet, c'est-à-dire l'individu particulier se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres individus. Car, il y a un mouvement dialectique qui consiste à montrer que chaque individu en produisant la satisfaction de ses besoins individuels, produit par cette occasion la satisfaction des besoins des autres. Puisque, il y a médiation du particulier par l'universel et la possibilité de participation à la richesse universelle ou richesse particulière est conditionnée d'abord par une base immédiate appropriée à savoir le capital. Hegel, éclaire son argumentaire en déclarant que :

Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'appétit subjectif se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres. Il y a médiation du particulier par l'universel, mouvement dialectique qui fait

¹²² A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. de G. Garnier, 1991, Paris, Flammarion, p. 84.

¹²³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., pp. 229-230.

que chacun en gagnant, produisant et jouissant pour soi, gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. La nécessité qui se trouve dans l'enchevêtrement complexe dont tous dépendent est, pour chacun la richesse universelle, stable, qui contient la possibilité pour lui d'y participer par sa culture et ses aptitudes. Ainsi, il sera assuré de son existence et en même temps par le produit de son travail médiatisé, il maintient et augmente la richesse générale.¹²⁴

Hegel admet que l'Idée contient un droit objectif de la particularité de l'esprit, et ce droit ne supprime pas dans la société civile l'inégalité des hommes posée par la nature, au contraire il la reproduit à partir de l'esprit et l'élève au rang d'inégalité des aptitudes de la fortune et même de la culture intellectuelle et morale. De l'avis de Hegel, l'exigence d'égalité qu'on oppose à ce droit appartient à l'entendement qu'il considère d'ailleurs comme vide et qui prend son abstraction et son devoir-être pour le réel et le rationnel. Il est important de souligner ici que cette sphère de la particularité que l'universel forme en lui-même garde, dans cette unité seulement relative avec l'universel, les caractères de la particularité qui lui viennent à la fois de la nature et du libre-arbitre. En dehors de cela, selon Hegel, il y a dans le système des besoins humains et de leurs mouvements, une rationalité immanente qui en fait un tout articulé organique d'éléments différenciés. Ainsi, Hegel, divise l'ensemble en trois classes à savoir la classe substantielle, la classe industrielle et la classe universelle. De ce fait, chaque classe a sa manière de produire sa richesse.

Hegel utilise le mot de « classe », pour désigner des travailleurs dont l'activité laborieuse est marquée par l'isolement et le caractère borné. La « classe » est autre chose qu'une simple dénomination venant désigner une nouvelle division du travail par exemple le travail parcellaire en usine et s'ajoutant aux états sociaux existants ou se détachant de l'état de l'entreprise. Elle représente une réalité qui ne peut plus être définie dans les mêmes termes que les états sociaux. Nous avons vu qu'ils apparaissaient comme l'objectivation institutionnelle des particularités développées et des talents différenciés des individus réalisant leur droit spirituel à affirmer leur personnalité infinie dans l'élément de la société civile.

Ici, la classe ne repose pas sur cette disposition subjective, mais sur une caractéristique du travail lui-même qui isolé et borné. La classe est donc l'ensemble des individus qui, soit à cause de contingences subjectives, soit à cause d'accidents extérieurs, dépourvus de toute particularité subjective, sont affectés à des tâches sur des machines ou dans des usines de la grande industrie. Si l'homme se retirait du procès de travail pour laisser la machine agir à sa place, c'est un homme

¹²⁴ *Ibid.*, p. 229.

abstrait qui vient s'ajuster au travail mécanique. En l'absence de qualités et de compétences techniques et laborieuses aucune unité spirituelle ne peut exister, aucun caractère éthique ne peut se manifester.

La deuxième caractéristique de la classe, est qu'elle est constituée de salariés dont la subsistance dépend du processus du travail lui-même et du prix des marchandises. Lesquelles fluctuent selon le marché, le prix des matières premières, la conjoncture générale, etc., tout comme le travail et le niveau de l'embauche varient en fonction des profits des entreprises. Elle est donc cet ensemble qui est produit par l'enchevêtrement des contingences, l'universalisation de l'activité économique et l'assignation à un processus de travail poussé à l'extrême de son abstraction d'individus sans qualités.

La classe est appelée populace par Hegel quand elle est considérée du point de vue de la perte des sentiments éthiques et sociaux des membres de la société civile. *Les Principes de la philosophie du droit* relèvent de ce point de vue que la déchéance d'une grande masse d'individus au-dessous du niveau d'un certain mode de subsistance, conduit à la perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur qu'il y a à subsister par son activité propre et par son travail.

1- La classe substantielle

De l'analyse de Hegel, la classe substantielle est cette classe qui se livre à l'exploitation du sol pour acquérir sa richesse. L'âme de cette classe a une moralité objective immédiate qui repose sur la famille et la bonne foi. En effet,

La classe substantielle a sa richesse dans les produits naturels d'un sol qu'elle travaille. Ce sol ne peut être exclusivement que propriété privée et réclame non pas une exploitation indéterminée mais une transformation objective. Etant donné que le travail et le gain sont liés à des époques fixes, singulières, et que le revenu dépend des changements du cours de la nature, le but économique devient une prévoyance de l'avenir.¹²⁵

On comprend par-là que l'introduction de l'agriculture à côté de celle du mariage comme le commencement et la fondation des États, est une raison fondamentale qui détermine la richesse dans la société civile. En effet, ce principe amène avec lui une transformation du sol et la propriété privée que Hegel considère comme exclusive. Car, la vie quotidienne de l'homme sauvage qui cherche sa subsistance dans ses multiples déplacements est ramenée au repos du droit privé et à l'assurance de la satisfaction des besoins. Pour cela, le besoin devient le soin de la famille et la possession devient le bien de la famille.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 231.

Selon Hegel, la sécurité, l'affermissement et la durée de la satisfaction des besoins poussent les hommes au travail de la terre. Mais, au-delà de ces facteurs majeurs, c'est-à-dire, la sécurité et la satisfaction du besoin, le travail donne à la classe substantielle une richesse immense. C'est ce qui pousse les hommes à vouer un culte religieux d'adoration à un divin. Car, ils pensent que l'agriculture et les initiatives qui l'accompagnent, sont des actes qui proviennent d'un divin. C'est pourquoi il disait :

Dans cette matière, rien ne peut être plus intéressant que les remarques aussi savantes que profondes de mon très honorable ami M. Creutzer. Celui-ci, en particulier dans le IV^e tome de sa Mythologie et symbolique, a donné des éclaircissements sur les fêtes, les images et les divinités agraires des anciens qui avaient conscience que l'introduction de l'agriculture et les institutions qui l'accompagnent étaient des actes divins et leur consacraient une adoration religieuse.¹²⁶

Hegel montre que le caractère essentiel de la classe substantielle réside dans le fait qu'elle conduit à la naissance des droits civils en particulier la jurisprudence¹²⁷. De même cette classe est à l'origine de l'initiation des hommes à l'éducation sociale, la culture et au fondement de la religion, qui constituent le développement de la réflexion humaine. En effet, pour Hegel,

Le caractère substantiel de cette classe entraîne avec soi, au point de vue des lois, des droits civils et en particulier de la jurisprudence aussi bien qu'au point de vue de l'éducation, de la culture et de la religion, des modifications qui concernent non pas le contenu substantiel mais l'aspect formel et le développement de la réflexion. Mais c'est une conséquence qui se produit aussi pour les autres classes.¹²⁸

Dans la démarche de Hegel, on comprend donc que la classe substantielle produit une richesse très grande en fonction de la détermination de l'individu à vouloir cultiver la terre qui offre des ressources abondantes. L'agriculture est donc pour le philosophe allemand, le levier le plus important qui constitue la richesse de la classe substantielle. Avec le temps, le travail manuel de la terre s'industrialise et ouvre la porte à la classe dite industrielle.

2- La classe industrielle

La classe industrielle est selon Hegel, cette classe qui transforme le produit naturel et ses moyens de subsistance lui proviennent du travail pour avoir sa richesse. On subdivise généralement les activités de cette classe en deux catégories. On a le travail pour des besoins

¹²⁶ *Ibid.*, p. 232.

¹²⁷ Le mot jurisprudence de façon générale en droit, renvoie à un ensemble des décisions rendues par les différentes juridictions, dans chaque pays ou sur une matière, constituant une source de droit.

¹²⁸ *Ibid.*

individuels concrets sur la commande des individus, qui renvoie à ce qu'on appelle l'artisanat. Et on a le travail de masse pour une demande universelle, qui consiste à faire des échanges des produits des uns contre les autres principalement par l'argent qu'on appelle le commerce. En effet,

La classe industrielle s'occupe de la transformation du produit naturel et ses moyens de subsistance viennent du travail, de la réflexion, de l'intelligence, et aussi de la médiation des besoins et des travaux d'autrui. Ce qu'elle produit et ce qu'elle consomme, elle le doit essentiellement à elle-même, à sa propre activité.¹²⁹

Dans le tome II de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel montre que dans la classe industrielle, l'esprit se manifeste comme l'artisan et son opération par laquelle il se produit soi-même comme objet, sans pourtant avoir encore recueilli la pensée de soi-même, est un genre de travail instinctif, comme celui des abeilles qui fabriquent des alvéoles. Ici, la première forme étant la forme immédiate, elle constitue la forme abstraite de l'entendement et l'œuvre n'est pas encore en elle-même comblée par l'esprit. « *En raison de la seule intelligibilité abstraite de la forme, cette forme n'est pas sa signification en elle-même, n'est pas le Soi spirituel.¹³⁰* » Les œuvres de la classe industrielle, reçoivent donc seulement l'esprit comme un esprit étranger décédé qui a abandonné son interprétation vivante avec l'effectivité. Ou bien les œuvres se rapportent à l'esprit d'une façon extérieure, comme à un esprit qui est là extérieurement et non pas comme esprit de lumière qui à sa naissance projette sur lui sa signification.

Pour Hegel, la séparation dont part l'esprit qui travaille, celle de l'être-en-soi qui devient le matériel travaillé par lui et de l'être-pour-soi qui constitue le côté de la conscience de soi au travail, lui est devenue objective dans son œuvre. Car, son effort ultérieur doit tendre à supprimer cette séparation de l'âme et du corps, à revêtir cette âme et à lui donner figure en elle-même, mais animer ce corps. Hegel dit alors à cet effet que les deux côtés, quand ils sont rapprochés l'un de l'autre, conservent alors l'un à l'égard de l'autre la détermination de l'esprit représenté et de son enveloppe qui l'entoure, c'est-à-dire l'union de l'esprit avec soi-même contient cette opposition de singularité et de l'universalité¹³¹. Par ailleurs quand l'œuvre se rapproche de soi-même dans ses côtés, il arrive en même temps pour cela l'autre fait que l'œuvre se fait plus proche de la conscience de soi qui

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (tome II), Editions Montaigne, Paris, 1941, p. 218.

¹³¹ Cette opposition est dans le domaine esthétique celle qui donne naissance à la séparation de l'architecture et de la sculpture. La demeure circonscrite, la temple, enveloppe la représentation de l'individualité, la statue du dieu. Tous ces développements ont été repris par Hegel dans ses célèbres leçons d'esthétique.

travaille, et cette conscience de soi parvient dans l'œuvre à se savoir comme elle est en soi et pour soi.

Cependant l'œuvre n'exprime ainsi d'abord que le côté abstrait de l'activité de l'esprit, qui ne sait pas encore son contenu en soi-même, mais le sait en son œuvre qui est une chose. L'artisan lui-même, l'esprit total, ne s'est pas encore manifesté, mais il est l'essence encore intérieure et cachée qui, en tant que totalité, est présente seulement désagrégée dans la conscience de soi active et dans l'objet produit par elle.¹³²

Hegel souligne alors que la demeure circonscrite donc, l'effectivité extérieure, qui est d'abord seulement élevée à la forme abstraite de l'entendement, est élaborée par l'artisan en une forme plus animée. Dans ce but il fait usage des plantes qui n'est plus sacrée comme elle l'était auparavant pour le panthéisme impuissant. Cette vie des plantes est prise par l'artisan, qui se saisit comme l'essence étant pour-soi, comme une matière utilisable, et elle est réduite à un aspect extérieur et à un ornement. De l'avis de Hegel, « *elle n'est pas utilisée sans altération, mais le travailleur de la forme consciente de soi abolit en même temps la fragilité que l'existence immédiate de cette vie même, et il rapproche ses formes organiques de formes plus strictes et plus universelles de la pensée.*¹³³ » Cependant, la forme organique qui, laissée libre, continue à foisonner dans la particularité, soumise de son côté à la forme de la pensée, élève de l'autre côté ces figures rectilignes et planes à la courbure animée, c'est-à-dire un mélange qui devient la racine de la libre architecture¹³⁴.

Selon Hegel, dans la classe industrielle, le travail instinctif qui produisait l'œuvre inconsciente en face de la conscience de soi, disparaît avec la créativité de l'artisan qui constitue la conscience de soi et s'oppose avec un intérieur également conscient de soi qui s'exprime. L'artisan se distingue ici par son travail jusqu'à la division de sa conscience dans laquelle s'opère un mouvement où l'esprit rencontre l'esprit. Le philosophe allemand montre que dans cette unité de l'esprit conscient de soi avec soi-même, en tant qu'il est à soi-même figure et objet de sa conscience, se purifient donc ses mélanges avec la manière d'être inconsciente de la figure naturelle immédiate.

L'individu de la classe industrielle transforme son objet qu'il reçoit de la nature de façon brute pour satisfaire ses besoins. Ici, il s'agit de la créativité de l'esprit qui part à la rencontre de

¹³² *Ibid.*, p. 219.

¹³³ *Ibid.*, p. 220.

¹³⁴ Architecture ici chez Hegel renvoie à la dialectique de la colonne, comme on la retrouve dans les célèbres leçons d'esthétique.

la nature pour creuser la source de la satisfaction de ses besoins. La classe industrielle a beaucoup des exigences dans la mesure où l'individu est appelé à penser et à œuvrer pour parvenir à un résultat. L'esprit ici est mouvant et se détache des élucubrations qui, pouvant le désorienter de son but qui est la recherche de son gain. Ainsi, la production de la classe industrielle étant abondante, elle sert également de satisfaction pour la classe universelle.

3- La classe universelle

La classe universelle selon Hegel, est celle qui « *s'occupe des intérêts généraux, de la vie sociale ; elle doit être dégagée du travail direct en vue des besoins, soit par la fortune privée, soit par une indemnisation de l'État qui réclame son activité, de sorte que dans ce travail pour l'universel, l'intérêt privé trouve sa satisfaction.*¹³⁵ » Dans ce système, Hegel montre que la disposition morale objective consiste dans l'honnêteté et dans l'honneur professionnel grâce auxquels on fait de soi un membre d'un élément de la société civile par une détermination individuelle, par son activité, son application et ses aptitudes. C'est donc en tant que tel qu'on se conserve et ce n'est que par l'intermédiaire de l'universel qu'on pourvoit à sa vie et qu'on est reconnu aussi bien dans sa représentation que dans la représentation d'autrui.

Le philosophe allemand montre donc que c'est dans cette sphère-là que la moralité subjective a sa place propre où domine la réflexion de l'individu sur son action. Car, les fins des besoins et du bien-être particuliers dans la contingence de leur satisfaction transforme en devoir l'assistance individuelle, également contingente. De ce fait,

*L'individu se révolte d'abord surtout dans la jeunesse contre l'idée de se décider pour une classe particulière et considère cela comme une limitation de sa vocation pour l'universel et comme nécessité purement externe. Mais cela se rattache à la pensée abstraite qui s'en tient à l'universel encore irréel et ne reconnaît pas que pour exister, le concept s'engage dans la différence du concept et de la réalité, et par suite, dans la détermination de la particularité. Ainsi seulement il peut obtenir la réalité et de l'objectivité morale.*¹³⁶

Nous comprenons donc que, en tant que particularité du vouloir et du savoir, le principe de ce système des besoins ne contient en lui l'universel en soi et pour soi, c'est-à-dire l'universel de la liberté, que d'une manière abstraite, car il s'agit du droit de propriété. Pour cela, il n'est pourtant plus seulement en soi mais dans sa réalité reconnue, puisque la juridiction assure sa protection.

¹³⁵G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., p. 233.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 235.

L'universalité ainsi produite, qui consiste dans le fait d'être reconnu, rend les besoins concrets, en tant que sociaux, besoins qui n'en demeurent pas moins singuliers et abstraits en eux-mêmes. La conséquence qui est tirée du caractère concret car social des besoins, ainsi que de leur mode de satisfaction, est la présence de l'universalité de la relation dans les fins particulières, dans la représentation et l'opinion de chacun. Car, elle s'exprime comme exigence d'égalité avec autrui, comme imitation et simultanément affirmation de sa particularité. Plus encore, le fait d'être pris dans la relation abstraite permet aux individus de parvenir, relativement à leurs besoins, c'est-à-dire à une libération. Certes, celle-ci est de l'ordre de la représentation et concerne l'opinion particulière que chacun a de ses besoins. Elle reste formelle puisque c'est encore le caractère particulier des fins qui en constitue le contenu. Mais comme il s'agit d'une opinion immédiatement universelle, elle l'affranchit de la contingence naturelle extérieure et confirme le mouvement par lequel l'élément spirituel se dégage de la naturalité.

Au niveau des besoins nous saisissons enfin comment se fait jour un droit de l'esprit qui consiste à se faire valoir en se distinguant, autrement dit, un droit à la singularisation. Il est important de se poser la question de savoir, de quoi donc est privé le pauvre ou le déclassé hégélien ? En guise de réponse, disons qu'il est privé, outre de ses moyens de subsistance autonome, de la reconnaissance sociale et, mis dans l'incapacité d'accéder à la libération par l'opinion, il perd, à l'égard de ses besoins, des moyens et de leur satisfaction, ce qui en constitue une réalité sociale pour lui et par là fait qu'il est cet élément concret qu'on appelle l'homme.

La privation de tout caractère social des besoins, conséquence de la désappartenance des individus, entraîne celle de leur concrétude et réduit du coup les individus à l'abstraction vide de la vie dans toute sa nudité. Ainsi, l'homme de la classe hégélien vit dans le manque de la dépendance dont nous avons vu qu'elle est pour Hegel la forme phénoménale que prend l'universel dans la société civile, condition de la réciprocité et facteur de la subsistance de l'activité de chacun. Par-là, cet individu, loin de pouvoir figurer quelque chose comme un homme de l'état de nature retrouvé, incapable de régresser vers cet état, face à une socialisation qui lui est barrée, se montre comme un homme sans qualités d'homme.

C'est en ce sens qu'on peut se permettre de parler de déshumanisation et que l'on peut comprendre ce que signifie d'être privé de droiture et d'honneur, ne plus pouvoir se déterminer, c'est-à-dire donner une existence effective à son individualité. Puisque sans travail aucun talent ne peut plus être cultivé, être incapable de voir dans l'universel et donc dans l'autre un moyen pour

sa propre satisfaction. Rappelons que droiture et honneur constituent les sentiments sociaux, rendus possibles essentiellement par l'intégration de l'individu dans la corporation, qui préparent, par l'éducation à l'universel, à la disposition d'esprit politique et précisément à ce que Hegel appelle le patriotisme.

La séparation des pauvres déclassés de la société a donc rigoureusement le sens de la séparation des individus d'avec leur humanité, et leur séparation d'avec les autres signifie la séparation d'avec l'humanité de ceux-ci. Il ne reste pour les déterminer que la quantité abstraite qui permet d'en parler comme la multitude, comme un tas, comme le simple grand nombre qui exprime quelque chose de tout à fait indéterminé. Certes, Hegel ne parle nulle part de déshumanisation, mais il nous semble que c'est pourtant ce que le contenu implicite des *Principes de la philosophie du droit*, conduit à penser, à condition, une fois de plus, de ne pas le lire comme une simple contribution hégélienne à la question sociale. Nous parlons de déshumanisation dans la mesure où le pauvre qui est mis à l'écart à cause de son statut, perd son identité d'humain. C'est d'ailleurs ce qui semble définir l'homme, parce que chaque individu désormais sera défini par la qualité de son travail. C'est sans doute ce qui justifie l'hégémonie du capitalisme qui prône les valeurs du travail au détriment des valeurs de l'humanité. Ce phénomène à l'époque de Hegel, est historiquement nouveau, radicalement attaché à la modernité et très précisément à la modernité du travail, du capital et de la détermination de la société civile comme produit du système des besoins.

En somme, dans ce chapitre il était question pour nous de présenter selon Hegel, le système des besoins comme l'aboutissement, c'est-à-dire le point de départ de la société civile. Il ressort de cette analyse que, pour le philosophe allemand, c'est la société civile qui définit les paramètres de dépendance économiques entre les hommes qui sont des êtres de besoins. Le terme société civile est d'ailleurs enraciné dans la tradition anglaise (*civil society*). Le philosophe anglais Thomas Hobbes en parle déjà à l'égard de la cité, constituée grâce au contrat par lequel les hommes transfèrent librement au souverain le droit illimité qu'ils possèdent à l'état de nature. John Locke parle de « *civil society* » comme de la communauté politique dont la fin est la sauvegarde de la propriété.

Si la particularité de Hegel ne consiste pas en l'invention du terme de société civile, elle concerne par contre la compréhension plus précise du concept de la société civile en tant que désignant une sphère distincte de l'État, et par conséquent, le rôle qu'il attribue à telle dimension dans le contexte de la doctrine politique. Pour cela, Hegel propose une série de questions dont la

détermination a été notamment influencée par son étude passionnée des célèbres auteurs de l'économie politique. Il s'agit de James Steuart et Adam Smith, deux penseurs qui ont beaucoup influencé la réflexion de jeunesse de Hegel qui se justifie par la division du travail et l'exemple de la fabrication des épingles mentionnée par Smith. Ainsi, l'étude de l'économie politique contribue d'une manière essentielle à l'analyse du système des besoins qui est moment très déterminant de la société civile. Ici, Hegel se réfère explicitement aux auteurs tels que Smith, Say et Ricardo.

Aborder des questions liées au monde de la production des biens, au commerce de ceux-ci, à l'administration des gains c'est-à-dire aborder des aspects économiques de la vie humaine communautaire, implique le problème des rapports entre le politique et l'économique. C'est une question qui accompagne d'ailleurs la naissance de l'économie politique en tant que discipline scientifique dans la seconde moitié du 18^e siècle. Steuart par exemple, y dédie une considération particulière, en traitant des formes de l'intervention, parfois inévitable, du gouvernant en réponse aux difficultés et aux problèmes engendrés par les mécanismes de la production et de la distribution de la richesse. Cette vision de Steuart qui se rapporte à celle de Rousseau, constitue en réalité une critique de la position de Say qui dans l'introduction de son ouvrage intitulé *Traité d'économie politique*, affirme une nécessité de distinguer entre l'étude de la politique et celle de l'organisation de la meilleure des structures destinées à la production de la richesse, c'est-à-dire l'objet de l'économie¹³⁷. De ce fait, la société civile dont Hegel parle dans les *Principes de la philosophie du droit*, est celle de l'économie de la vie sociale de l'homme qui est un être de besoins.

La société civile thématise donc ce réseau de rapports, en tant qu'elle est inspirée par le double principe que Hegel lui donne pour fondement dans les *Principes de la philosophie du droit*. En effet, le premier principe est la personne particulière qui a elle-même un but et qui agit en tant qu'animée par la poursuite des fins qui lui proviennent à la fois de la nature et de l'arbitre. Le deuxième principe étant l'universel, c'est-à-dire la relation entre le sujet singulier et les autres personnes, poussées par les mêmes buts. Il s'agit d'une relation dans laquelle, chacun trouve sa satisfaction fondamentalement par le moyen du rapport avec les autres. Mais, en retournant au concept essentiel, nous pouvons conclure que selon Hegel, la société civile est une création particulière du monde moderne parce que seulement la modernité reconnaît à toutes les déterminations de l'Idée leur droit à exister, c'est-à-dire parce qu'elle fait jouer en même temps le particulier et l'universel sans que l'un soit sacrifié à l'autre.

¹³⁷ J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, éd. G. Tapinos, Paris, Calmann-Levy, 1971, pp.7-8.

Hegel montre donc qu'un individu indépendant¹³⁸, ne trouve son droit à exister que dans la modernité et dans les structures sociales établies dans celle-ci. En effet, Hegel traite des besoins et de leurs espèces, en faisant ressortir le caractère particulier qui distingue l'homme de l'animal en ce qui concerne justement la nature des besoins et de leur satisfaction. Cela met donc en évidence, les traits de la notion d'homme que Hegel appelle l'être rationnel qui agit à la recherche d'un certain type de fins ou simplement poussé par un certain type de mobiles. C'est sans doute cela qui fait de l'étude hégélienne des besoins et rapports économiques, un caractère anthropologique fondamental, comme le faisait déjà Adam Smith. Mais, il est important de préciser ici que, d'une façon plus profonde et caractéristique, Hegel analyse les thèmes et les problèmes socio-économiques en saisissant à leur fond la dynamique qui est à l'origine de certains aspects essentiels de la nature humaine. D'où le sens de l'affirmation hégélienne selon laquelle :

*Là où existe une société civile et par suite un État, les conditions se présentent avec leurs différences ; car la substance universelle n'existe que vivante, que si elle se particularise organiquement ; l'histoire des constitutions est celle de la formation de ces conditions, des rapports juridiques des individus avec elles, de leurs rapports entre elles et avec leur centre.*¹³⁹

Ainsi, le mécanisme par lequel le système des besoins conduit à la naissance de la société civile, détermine l'organisation de cette dernière par les instances telles que la juridiction, l'administration et la corporation, chargées de régler les différends, diriger les actions sociales et défendre les intérêts des hommes.

¹³⁸ Nous faisons allusion ici à la remarque selon laquelle un aspect typique de la culture moderne, à la différence de l'antiquité, est l'affirmation de l'individualisme, qui est à la base de la société civile de Hegel. Cela peut être accepté dans la mesure où l'on donne au terme individualisme une signification neutre. Car, Hegel traite certes, des problèmes surgissant au sein de la société civile, mais demeure la question fondamentale qui est celle de savoir est-ce que ces problèmes ne sont pas engendrés par une force, à savoir la particularité, donc l'individualisme, qui est essentiellement présente dans la société moderne ?

¹³⁹ G. W. F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction par J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1987, pp.277-278.

CHAPITRE V : LA JURIDICTION, L'ADMINISTRATION ET LA CORPORATION COMME DES PARTICULARITÉS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE HÉGÉLIENNE

La juridiction chez Hegel s'intéresse tout d'abord à la relation réciproque qui existe entre les besoins et le travail qui les satisfait et en général à la personnalité infinie, dans le droit abstrait. Pour Hegel, la réalité objective du droit est, d'une part, d'exister pour la conscience, d'être quelque chose que l'on sait, d'autre part, d'avoir la force et la validité universelle. Car, c'est la sphère du relatif elle-même c'est-à-dire la culture, qui donne l'existence au droit. Dans cette vision hégélienne, le droit apparaît comme quelque chose de connu, de reconnu et de voulu universellement, qui reçoit la validité et la réalité objective par la médiation de ce savoir et de ce vouloir. En effet,

Il appartient à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu dans la forme de l'universel que je sois conçu comme personne universelle, terme dans lequel tous sont compris comme identiques. L'homme vaut ainsi parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien. Cette prise de conscience de la valeur de la pensée universelle est d'une importance infinie. Elle ne devient une erreur que si elle se cristallise sous la forme de cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État.¹⁴⁰

C'est ce qui conduit à la naissance de l'administration dans la société civile. Pour Hegel, l'administration apparaît tout d'abord comme l'instance dans laquelle la volonté particulière reste encore le principe dont dépend la réalisation de l'un ou de l'autre but, puisque la puissance universelle assure un ordre simplement extérieur en bornant son domaine au cercle de la contingence. En effet,

En dehors des crimes que la puissance publique universelle doit empêcher ou soumettre à un traitement judiciaire, en dehors donc de la contingence comme vouloir du méchant, le libre-arbitre autorise des actions juridiques et un usage de la propriété privée qui entraîne des relations extérieures avec d'autres individus ou avec des institutions publiques ayant un but collectif.¹⁴¹

Pour Hegel, ce sont les injustices qui dans la société civile occasionnent un dommage ou un préjudice à autrui, qui constituent le fondement de la contrainte administrative. Car, en face de la liberté de l'industrie et du commerce dans la société civile, il existe selon Hegel un autre extrême, qui est l'administration et la réglementation du travail de tous par les institutions publiques. De ce

¹⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., p. 233.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 255.

fait les membres de la société civile vont créer une forme d'association pour défendre leurs droits de travail, c'est ce que Hegel appelle la corporation. On définit généralement la corporation comme un ensemble de personnes, considérées comme formant un tout au sens où elles partagent une caractéristique commune, notamment un métier. La corporation se comprend ici comme le syndicat. Pour Hegel, le membre de la société civile devient, selon ses aptitudes particulières membre de la corporation dont le but universel est dès lors tout concret et ne déborde pas l'extension qui, dans l'industrie, appartient aux affaires et aux intérêts privés qui lui sont propres. Cependant, des questions s'avèrent nécessaires : De l'avis de Hegel, peut-on concevoir la société civile sans la juridiction, l'administration et la corporation ? Dans l'approche hégélienne qu'est-ce qui fait la particularité de chacun de ces éléments de la société civile ? La réponse à ces questions constituera l'objet de notre recherche dans ce chapitre.

I- LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA JURIDICTION

La relation des besoins et du travail, en instituant une relation de volonté à volonté et de personne à personne, révèle dans la volonté juridique objective un potentiel d'universalité qui paraît initialement lui faire défaut, puisqu'elle est totalement investie dans l'extériorité indéterminée et atomisée des choses singulières. Dès l'instant où la personne s'engage dans une relation juridique, et bien que l'objet du droit juridique soit toujours une chose déterminée, c'est-à-dire ce pourquoi la relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a un être-là, alors la personne n'est plus seulement propriétaire de tel ou tel bien, elle devient aux yeux d'autrui, et par conséquent pour elle-même, une personne juridique ou un propriétaire en général. Il y a là non pas un changement de terrain, mais en quelque sorte un renforcement des déterminations de l'esprit objectif, telles qu'elles se manifestent dans la sphère du droit abstrait. Plus encore que s'agissant du rapport entre la personne et la chose, le droit abstrait dissocie la volonté et le sujet empirique de la volonté et, cette détermination, révèle la teneur d'objectivité qui est celle de la volonté juridique. Avec la réalité objective du droit, la volonté n'est plus essentiellement volonté d'une, de deux ou de plusieurs personnes, elle est une volonté formellement universelle, donc proprement juridique.

1- Le droit comme loi dans la société civile

Le droit en soi, est posé dans son existence objective comme ce qui est définie pour la conscience par la pensée. Car, il est connu comme ce qui est et vaut d'après Hegel, la loi. Le droit

pris dans cet angle de détermination renvoie au droit positif en général. Ainsi, en ramenant un contenu à sa forme la plus simple, la pensée lui donne sa dernière détermination. Pour cela, Hegel pense que ce qui est le droit doit se convertir en loi pour enfin recevoir non seulement la forme de son universalité mais encore sa vraie détermination. Dans cette perspective, l'idée de législation chez Hegel ne signifie pas seulement que quelque chose est exprimé comme règle de conduite valable pour tous. Mais que son essence intime est avant cela la reconnaissance du contenu dans son universalité définie. Hegel procède à la distinction entre le droit coutumier et le droit écrit. Le droit coutumier renvoie au fait que les animaux ont leur instinct pour loi, tandis que les hommes ont l'habitude pour loi. La particularité du droit coutumier est qu'il est connu d'une manière subjective et contingente. Or, le droit écrit, a un caractère objectif qui provient de l'universalité de la pensée qu'y est plus claire et précise. En effet,

Si les droits coutumiers en arrivent à être rassemblés et codifiés, ce qui ne peut manquer d'arriver vite dans un peuple qui atteint quelque culture, la collection ainsi constituée est le code. Celui-ci parce qu'il n'est qu'une collection, aura un caractère informe, vague et incomplet. Ce qui le distinguera surtout de ce qu'on appelle vraiment un code, c'est ce que les vrais codes conçoivent par la pensée et expriment les principes du droit dans leur universalité et par suite dans leur précision.¹⁴²

Hegel, prend le cas du droit national de l'Angleterre où le droit commun est contenu dans une loi qu'on appelle non-écrite. Il souligne à propos de cette loi que les spécialistes de la matière remarquent, qu'étant donné que la loi non-écrite est contenue dans les décisions des cours et des juges, les juges deviennent de perpétuels législateurs. Et on peut dire aussi bien qu'ils doivent se référer à l'autorité de leurs prédécesseurs car ceux-ci n'ont rien fait d'autre que d'exprimer la loi non-écrite, ou qu'ils ne le doivent pas parce qu'eux-mêmes possèdent aussi bien qu'eux cette loi. Ils ont en effet le droit de déclarer dans un jugement à propos des décisions précédentes si elles sont ou non conformes à cette loi. Ainsi, pour Hegel, refuser à une nation cultivée ou une classe des juristes la capacité de faire un code, serait une des plus grosses insultes qui pourraient être faites à cette nation ou cette classe. En effet,

Dans cette identité de ce qui est en soi et de ce qui est posé, cela seul, a la capacité juridique d'obliger qui est loi positive. Comme la réalité positive constitue l'aspect d'existence, où peut aussi s'introduire la contingence du caprice et d'autres réalités particulières, il peut se faire que la loi reste dans son contenu, différente de ce qu'est le droit en soi.¹⁴³

¹⁴² *Ibid.*, p. 238.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 239.

Pour Hegel, le droit qui entre dans l'existence sous la forme de lois positives se réalise comme contenu, par l'application et entre alors en relation avec la matière fournie par les situations infiniment compliquées et singulière des espèces de propriétés et de contrats de la société civile. Car, selon Hegel, dans le droit positif, ce qui est l'égal est la source de la connaissance de ce qui est le droit ou à proprement parler de ce qui est de droit. Hegel, souligne que c'est la raison elle-même qui reconnaît que la contingence, la contradiction et l'apparence ont leur sphère et leur droit, tout en les limitant et elle ne prétend pas ramener de telles contradictions à l'identité rigoureuse du droit.

Pour Hegel, lorsque le droit se transforme en loi, l'universalité de la pensée est moins claire. Car, la connaissance du droit sous un aspect particulier ou général est la propriété contingente de quelques-uns. Pour cela, cette propriété formelle d'être des habitudes de ces derniers, leur donne l'avantage d'être passées comme des lois dans la vie. En prenant pour référence l'*Histoire du droit* de M. Hugo, Hegel montre que c'est contre une confusion qui était apparue à la fin de la jurisprudence romaine par suite de l'autorité de divers jurisconsultes célèbres qu'un empereur trouva la ressource qui porte le nom de la loi sur les citations et qui introduisait une espèce d'institutions collégiale entre les juristes. Dans cette identité de ce qui est en soi et de ce qui est posé, c'est cela seul qui a la capacité juridique d'obliger qui est loi positive. Selon Hegel,

La science positive a non seulement le droit, mais encore le devoir rigoureux de déduire d'après les données positives et dans tous leurs détails les transformations historiques aussi bien que les applications et les complications des règles juridiques. Mais elle ne devra pas s'étonner, quoique ce soit une question extérieure à son objet, lorsqu'on lui demande après tous ces raisonnements si une règle juridique est rationnelle.¹⁴⁴

De cet avis, en dehors de l'application au particulier, la réalité positive du droit contient encore en soi l'applicabilité aux cas individuels. Ce qui pousse Hegel à dire que cette réalité entre ainsi dans la sphère de ce qui n'est pas défini par le concept, du quantitatif, c'est-à-dire quantitatif pour soi ou comme détermination de la valeur dans l'échange d'une réalité qualitative contre une autre réalité qualitative. De ce fait, la spécification du concept quantitatif ne donne qu'une limite générale à l'intérieur de laquelle il y a encore un certain jeu. Et ce jeu, selon Hegel doit être éliminé en vue de l'application et ainsi une décision contingente et arbitraire apparaît à l'intérieur de cette limite. Ici, on ne peut pas déterminer par la raison ni par une condition précise fournie par le concept de droit que par rapport à un délit, correspond une punition corporelle de tel nombre de

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 240.

coups ou une amende de tel montant qui serait l'équivalent d'une peine de prison de tels jours. Simplement parce que cela conduirait de l'avis de Hegel sûrement à une injustice.

Pour lui, la manifestation du droit comme une loi consiste à donner raison ou priorité à l'individu qui se trouve offensé dans ses droits par la positivité de la loi. « *Dans cet affinement de la pointe de l'universel jusqu'au particulier et même à l'individuel, c'est-à-dire vers l'application immédiate, se trouve la pure positivité de la loi* »¹⁴⁵. C'est une décision qui appartient à la certitude formelle, à la subjectivité abstraite qui ne peut que s'en tenir à déterminer et à fixer à l'intérieur de ces limites, une sentence par rapport au délit. C'est pourquoi la loi n'établit pas cette détermination ultime exigée par la réalité, et la confie au juge qui n'est limité que par un minimum et un maximum. Mais, cela n'influence pas la démarche, car ce minimum et maximum étant des faits, ne dispensent pas le juge de trouver une détermination positive finie. Il s'agit là d'une marge que la loi concède au juge dans un jugement à caractère juridique.

2- L'existence de la loi dans la société civile

Pour Hegel, il est nécessaire que la loi soit connue universellement. Car, l'obligation envers cette dernière, implique au point de vue du droit de la conscience de soi. Rédiger les lois de son pays en une langue étrangère de telle sorte que l'accession ne puisse être possible que pour les personnes instruites est une injustice selon Hegel. Il signale le cas par exemple de Denis le tyran qui a accroché les lois si haut qu'aucun citoyen ne pût les lire ou bien les ensevelir sous un livre déterminant de savants ou de recueils de jurisprudence (science du droit et des lois). Ainsi, les dirigeants qui ont compris l'exigence de la loi, ont donné à leur peuple un code de loi bien défini et ordonné et cela a fait d'eux des hommes valeureux et justes. Pour Hegel,

*Les gouvernants qui ont donné à leur peuple une collection même informe, comme Justinien, ou mieux encore, un droit national dans un code défini et ordonné, ont été non seulement de grands bienfaiteurs, et honorés comme tels, ils ont aussi accompli un grand acte de justice.*¹⁴⁶

Dans son ouvrage intitulé *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel fait remarquer que l'élément positif des lois ne concerne que leur forme qui les rend, d'une manière générale, valables et connues. Ainsi, il est possible à tous de connaître de les connaître de la manière ordinaire et extérieure. Car, le contenu des lois peut être en soi rationnel ou irrationnel aussi et par suite contraire au droit. Tandis que le droit, compris dans une existence déterminée,

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.241.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 242.

est un droit développé et que son contenu, pour réaliser sa détermination concrète s'analyse, Hegel note à propos que, cette analyse, à cause de la finité (caractère de ce qui est fini dans le temps) de la matière, aboutit au progrès de la fausse infinité. Puisque, la détermination concrète finale qui est simplement essentielle et qui rompt ce progrès irréal, ne peut dans cette sphère du fini se maintenir qu'au moyen de la contingence et de l'arbitraire.

Pour Hegel, la forme positive des lois qui doivent être énoncées et publiées, est la condition de la soumission extérieure à ces lois. Car, en tant que lois de droit strict, elles ne concernent que la volonté abstraite, c'est-à-dire extérieure en soi et non la volonté morale ou sociale. C'est cette connaissance de la loi seule qui est ici selon Hegel, la subjectivité sur laquelle de ce côté, la volonté a un droit. Cette existence subjective est, comme existence de l'être en soi et pour soi. Dans cette sphère du droit, la loi se présente également comme existence objective extérieure ou comme étant universellement valable et nécessaire.

Pour Hegel, de même que, dans la société civile, le droit en soi devient la loi, de même aussi l'existence précédemment immédiate et abstraite du droit individuel d'une personne reçoit la signification de quelque chose de reconnu comme existence dans celle de la volonté et du savoir universel. C'est pourquoi Hegel critique dans le droit romain le fait qu'il a conservé une masse de règles et expressions venant des solennités, au lieu de les remplacer par des règles intellectuelles et par leurs expressions adéquates.

L'on remarque dans la démarche hégélienne que l'une des principales sources de la complication des lois, c'est que dans les institutions primitives qui contiennent une injustice et qui sont donc purement historiques, le rationnel ou le juridique en soi et pour soi s'introduit avec le temps. C'est d'ailleurs ce que Hegel avait fait remarquer dans le droit romain à propos du droit des créances. Mais il est nécessaire de souligner ici que la nature de la matière finie amène cette conséquence que l'application de ce qui est rationnel en soi ou pour soi, des règles universelles, conduit à un progrès indéfini.

De l'avis de Hegel, exiger d'un code la perfection ou vouloir qu'il soit quelque chose entièrement terminé qui n'admette aucune défaillance et sous prétexte qu'il n'est pas aussi parfait, ou ne pas vouloir le laisser atteindre l'existence imparfaite, c'est-à-dire la réalité effective, ce sont des erreurs qui reposent sur l'ignorance de la nature des objets finis comme le droit privé, dans lesquels la perfection exigée est approximativement perpétuelle. Hegel souligne également que c'est aussi méconnaître la distinction de l'universel de la raison et de l'universel de l'entendement

et l'application de ce dernier à la matière indéfinie de l'individualité et du fini. C'est sans doute ce qui justifie l'affirmation de Hegel selon laquelle

D'une part, ce qu'on peut attendre d'un code public, ce sont des règles générales simples, d'autre part, la nature de la matière finie conduit à des déterminations sans fin. D'une part, le volume des lois doit former un tout fermé et achevé ; d'autre part, il y a un besoin continuel de nouvelles règles juridiques. Comme cette antinomie disparaît dans la spécialisation des principes universels qui restent fixes, le droit reste entier dans un code achevé, si les principes simples universels pour soi sont concevables et présentables indépendamment de leur application.¹⁴⁷

Pour le philosophe allemand comme la propriété et la personnalité sont reconnues comme valables dans la société civile, le crime n'est plus seulement une offense à l'infini subjectif, mais c'est une violation de la chose publique, laquelle a en elle une existence ferme et solide. Ainsi s'introduit le point de vue du danger social d'une action. Il s'agit d'un point de vue qui d'une part augmente l'importance du crime, tandis que d'autre part la puissance de la société civile devenue sûre d'elle-même diminue l'importance extérieure de la violation, d'où il y a plus de modération dans le châtement.

Le fait que dans un membre de la société tous les autres sont offensés en même temps, change la nature du crime non pas dans son concept, mais dans son aspect d'existence extérieure. La violation touche la représentation et la conscience de la société civile et non pas seulement l'être de celui qui est atteint directement¹⁴⁸

Pour Hegel, dans les temps héroïques, les citoyens ne se considéraient pas comme atteints par les crimes que les membres des maisons royales commettaient les uns envers les autres. Dans cette logique, si le crime, qui est en soi une violation indéfinie, doit néanmoins d'après des caractéristiques qualitatives et quantitatives être mesuré comme un fait d'existence, défini essentiellement par la représentation et la conscience du pouvoir des lois, le danger social devient un moyen qui détermine cette grandeur ou tout au moins une des caractéristiques qualitatives. Hegel précise donc que cette qualité ou cette importance est variable en fonction des différentes mutations de la société civile. D'où

Cet état peut justifier que le vol d'un sou ou d'une racine soit puni de la mort et qu'un vol cent ou mille fois plus important soit modérément puni. Le point de vue du danger social qui semble aggraver le crime est au contraire ce qui a le plus contribué à diminuer

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 245.

la sévérité du châtement. Un code pénal appartient essentiellement à son temps et l'état correspondant de la société civile.¹⁴⁹

3- La conception hégélienne du tribunal

Une fois que le droit est entré dans l'existence sous forme de loi, il existe pour soi et il s'oppose à la volonté particulière, à l'opinion subjective sur le droit comme quelque chose d'autonome. Selon Hegel, il doit se faire valoir comme universelle. Ainsi, cet acte qui reconnaît et qui réalise le droit dans le cas particulier, en dehors de l'impression subjective des intérêts particuliers appartient à une puissance publique que Hegel nomme le tribunal.

A la place de l'offensé en tant que partie intervient l'offensé en tant qu'universel qui a sa réalité efficiente propre dans le tribunal. Il assume la poursuite et la répression du crime qui cessent ainsi d'être des représailles subjectives et contingentes comme dans la vengeance. La répression devient la réconciliation du droit avec soi-même dans la peine. Au point de vue objectif, il y a réconciliation par annulation du crime, dans laquelle la loi se rétablit elle-même et réalise sa propre validité. Et au point de vue subjectif du criminel, il y a réconciliation avec la loi connue par lui et qui est valable pour lui aussi, pour sa protection. Il trouve lui-même, par suite, dans l'application de cette loi qui subit la satisfaction de la justice et par conséquent subit une action qui est sienne.¹⁵⁰

Pour Hegel, le membre de la société civile a le droit d'assister au jugement ainsi que le devoir de se présenter devant le tribunal et de ne revendiquer la reconnaissance d'un droit contesté que devant le tribunal. Le tribunal est donc le lieu où l'individu en tant qu'accusé ou offensé a le droit de se soumettre aux questions des juges et ce droit se confond au devoir puisqu'il doit se présenter au tribunal pour suivre la procédure lui permettant de revendiquer son droit qui se trouve contesté. En effet,

Devant les tribunaux, le droit a le caractère de devoir être démontré. La procédure met les parties en état de faire valoir leurs moyens de preuve et leurs motifs juridiques et met le juge en état de prendre connaissance de l'affaire. Ces démarches sont elles-mêmes des droits. Leur enchainement doit donc être aussi défini juridiquement et cela fait une partie essentielle de la science théorique du droit.¹⁵¹

Dans cette logique, Hegel souligne que pour protéger les plaignants, accusés et le droit lui-même, qui est la chose substantielle dont il s'agit, contre la procédure et ses abus, le tribunal doit faire un devoir aux plaignants et accusés de se soumettre à une juridiction simple et de se prêter à l'essai d'un compris avant d'en venir à la procédure même. C'est pourquoi Hegel déclare : « les

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 247.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 248.

*délibérations entre eux des membres du tribunal sur le jugement à rendre sont l'expression d'opinions et de vues encore particulières et ne sont pas par nature quelque chose de public.*¹⁵²»

C'est donc dans cette orientation que Hegel signalait qu'il faut au tribunal une cour d'équité qui aura pour objectif de se décider sur le cas particulier sans se préoccuper des formalités de la procédure et en particulier, des moyens objectifs de preuve tels qu'ils sont conçus par la loi. En effet, la direction de l'ensemble de la procédure d'enquête et les démarches juridiques des parties qui sont elles-mêmes des droits, sont selon Hegel les affaires propres d'un juge qualifié. Car, qu'il s'agisse de la subsumption c'est-à-dire le raisonnement par lequel on met une idée sous une autre plus général ou de la ratiocination c'est-à-dire l'action de raisonner d'une façon subtile et pédantesque, il faut un juge qualifié qui est l'organe de la loi ayant la capacité d'opérer les différents cas par une règle qui consiste à rendre chaque cas comme un fait reconnu et avoir reçu une qualification universelle.

L'on a toujours remarqué que la publicité des lois fait partie des droits de la conscience subjective. Il en est de même de la possibilité de connaître la réalisation du droit dans les cas particuliers, c'est-à-dire dans le déroulement des actions juridiques extérieures, dans le développement des motifs juridiques, puisque ce déroulement est un événement universellement valable, et comme le cas particulier qui dans son contenu propre est sans doute l'affaire des parties, concerne également dans son contenu l'universel, alors il s'agit du droit de tous et la décision à cet effet intéresse tout le monde. C'est donc ce que Hegel appelle le principe de la publicité de la justice. Ainsi, la connaissance d'un cas en justice dans son individualité immédiate, de sa qualification ne contient pour soi aucune décision juridique.

Il s'agit là d'une connaissance à la portée de tout homme qui a une culture intellectuelle appréciable. Hegel souligne alors que pour qualifier l'action ou le point de vue subjectif de l'intention et de la conviction d'un agent, la preuve dans ce domaine ne s'appuie pas sur des objets abstraits saisissables par la raison ou l'entendement, mais sur des particularités, des circonstances, des objets d'intuition sensible et de certitude subjective.

*Elle ne contient donc pas de détermination objective absolue et ce qui emporte souverainement la décision, c'est la conviction subjective, la certitude de conscience. De même, au point de vue de la preuve qui repose sur les déclarations et les assurances des autres, le serment est la garantie suprême, quoique subjective.*¹⁵³

¹⁵² *Ibid.*, p. 249.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 251.

Selon Hegel, dans l'objet en question, le plus important est d'avoir en vue, la nature du genre de démonstration dont il s'agit et de la distinguer des autres modes de connaissance et de preuve. De plus, dans celle-ci, la figure est déterminée par l'entendement et rendue abstraite déjà par la conformité à une loi. Mais dans le contenu empirique qui est un fait, la matière de la connaissance, c'est l'intuition sensible donnée, la certitude sensible subjective et l'expression et l'affirmation correspondantes.

Dans ce domaine, ce sont les conclusions et les combinaisons de telles déclarations et témoignages sur les circonstances qui entrent en jeu. La vérité objective qui ressort d'une telle matière et de la méthode correspondante, si on essaye de la déterminer objectivement dans son isolement, conduit, et par une logique rigoureuse qui est alors une inconséquence formelle, à des demi-preuves et à des peines extraordinaires. Mais elle a un tout autre sens que la vérité d'une détermination rationnelle, ou celle d'un principe dont la matière a déjà rendue abstraite par l'entendement. Savoir si la connaissance d'une telle vérité empirique appartient à la fonction proprement juridique d'un tribunal, si cette fonction renferme une qualité propre et par suite entraîne un droit exclusif à cette recherche est une démonstration qui ferait le point de vue fondamental si l'on discutait dans quelle mesure on doit attribuer le jugement sur le fait comme sur le droit aux organes formels des cours de justice.¹⁵⁴

Pour Hegel, lorsqu'une classe en utilisant soit un caractère commun à l'ensemble des lois soit la procédure, s'approprie la connaissance du droit et la possibilité de poursuivre son droit, lorsqu'en outre elle se rend exclusive en employant une langue étrangère à ceux auxquels se rapporte le droit, alors les membres de la société civile qui doivent leur subsistance à leur activité, à leur volonté, et à leur savoir-faire sont maintenus à l'écart du droit. Il s'agit non seulement de ce qui leur est propre et personnel, mais encore de ce qui est substantiel et rationnel dans leurs affaires. Ils sont dans une espèce de tutelle et même d'esclavage eu égard à cette classe. S'ils ont bien le droit d'être présents au tribunal physiquement, de l'avis de Hegel, cela n'est pas très important s'ils ne sont pas présents par l'esprit, avec leur savoir propre, et leur droit qu'ils obtiennent est pour eux un destin extérieur, c'est-à-dire non significatif. C'est pourquoi Hegel pense que :

La sentence, qui est subsumption d'un cas qualifié sous la loi, garantit le droit subjectif des parties, quant à la loi, par le fait qu'elle est connue et qu'elle est, par suite, la loi de la partie elle-même, quant à la subsumption, par la publicité de la procédure. Mais en ce qui concerne la décision sur le contenu particulier subjectif et extérieur à l'affaire, le droit de la conscience est satisfaite par la confiance dans la subjectivité de celui qui décide. Cette confiance se fonde essentiellement sur l'égalité entre la partie et celui-ci au point de vue de leur situation particulière, de leur classe etc.¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 252.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 252.

L'on retient que l'apparition historique de la fonction du juge peut se confondre au rôle que joue un chef traditionnel dans sa communauté pour trancher les différends, c'est-à-dire la forme moderne. Car, dans la juridiction, la société civile où l'idée s'est perdue dans la particularité et a développé ses moments dans la séparation de l'intérieur et de l'extérieur, retourne à son concept, à l'unité de l'universel existant en soi et de la particularité subjective. Celle-ci néanmoins se réduit au cas d'espèce et l'universel garde la signification du droit abstrait. Ainsi, la réalisation de cette unité étendue à tout le domaine de la particularité, constitue la mission de l'administration d'abord comme union relative, puis une unité concrète. De ce fait le tribunal est pour Hegel, le lieu par excellence de l'application de la loi mais aussi des circonstances d'application de la loi, c'est-à-dire le juge doit prendre en considération les paramètres qui définissent les circonstances dans lesquelles la faute à punir a été commise. C'est donc cela qui justifie ce qu'on appelle la légitime défense¹⁵⁶ au tribunal.

II- LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE L'ADMINISTRATION DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

Pour Hegel, certes c'est d'abord à la famille qu'appartient la prévoyance pour l'individu dans le cadre de son intérêt particulier ou même dans la recherche de sa part de la richesse collective lorsqu'il présente des incapacités pour atteindre ses buts. Mais, la société civile rompt ce lien entre l'individu et sa famille, aliène les membres de la famille les uns aux autres, et les reconnaît comme des personnes indépendantes. Ceci dans la mesure où à la place de la famille où l'individu avait sa subsistance, l'administration, met l'individu dans les conditions de vie où elle fait dépendre de sa contingence la subsistance de la famille entière. Ainsi, devenu fils de la société civile, il a des devoirs envers cette dernière et il a par la même occasion des droits sur elle. En effet, « *de même, si les individus anéantissent par le gaspillage la sécurité de leur subsistance et de celle de leurs familles, elle a le droit et le devoir de les prendre en tutelle et de prendre soin de réaliser le but de la société, et aussi leur but particulier à leur place.*¹⁵⁷ » Hegel conçoit

¹⁵⁶ La légitime défense est le fait par exemple qu'une personne donne la mort à celui qui voulait le tuer. Ici, on vérifie si l'arme du crime est proportionnelle à l'arme de celui qui a trouvé la mort. Si quelqu'un se présente avec l'arme blanche (couteau) et que celui qui se défend vient avec l'arme à feu, ici on ne parle pas de légitime défense par conséquent celui qui se trouve en posture de défense et donne la mort dans cette circonstance, alors il sera simplement puni par la loi.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 259.

l'administration d'abord du point de universelle, ensuite du point de vue de la famille et enfin du point de vue de la justice.

1- L'administration universelle

Selon Hegel, l'administration universelle trouve son fondement dans la contrainte sociale, c'est-à-dire l'aspect injuste qu'il y a dans les actions humaines. Pour lui, si la possibilité de participer à la richesse collective existe pour les individus et est assurée par la puissance publique, cette possibilité reste pourtant soumise par son aspect subjectif à la contingence, sans compter que cette garantie doit rester incomplète. Et cela, d'autant plus qu'elle suppose des conditions d'aptitude, de performance, de santé, de capital etc. Ainsi, Hegel fait référence par exemple au travail antique des pyramides et des autres ouvrages de caractères peu commun d'Egypte et d'Asie, qui ont été produits pour des buts publics, sans médiation du travail de l'individu déterminé par sa volonté et son intérêt particuliers. Cet intérêt encadré par l'administration, invoque la liberté contre la réglementation supérieure, c'est-à-dire plus il est enfoncé aveuglément dans la direction du but personnel, plus il a besoin de l'administration pour être ramené à l'universel et atténuer les chocs dangereux, et pour abrégier la durée de l'intervalle pendant lequel la nécessité inconsciente devrait les accommoder. En effet,

Les relations entre les êtres extérieurs tombent dans l'infinité de l'entendement, aussi n'y a-t-il pas de limite en soi entre ce qui est un dommage et ce qui n'en est pas, et au point de vue du crime, entre ce qui est suspect et ce qui ne l'est pas, entre ce qu'il faut défendre ou surveiller et ce qu'il faut tolérer avec des interdictions, une surveillance, des enquêtes et des interrogatoires. Ce sont les mœurs, l'esprit de l'ensemble de la constitution, l'état présent, le danger momentané qui fournissent des déterminations plus précises¹⁵⁸.

Pour Hegel, dans l'administration universelle, les intérêts divers des producteurs et des consommateurs peuvent entrer en collision, et quoique dans l'ensemble, les rapports corrects se dégagent d'eux-mêmes, encore est-il que pour se faire, l'accommodation a besoin d'une réglementation intentionnelle supérieure aux deux parties, c'est-à-dire le producteur et le consommateur. Ici, la légitimité pour des cas particuliers d'une telle réglementation, c'est-à-dire la taxation des denrées de première nécessité, se justifie par le fait que par l'étalage public, les marchandises d'usage quotidien et universel sont offertes non pas tant à l'individu en tant que tel, mais en tant qu'universel, au public, et le droit de celui-ci à ne pas être représentés et assurés comme fonction collective par un pouvoir public qui n'est rien d'autre que l'administration

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 256.

universelle. Hegel souligne à cet effet que c'est surtout la dépendance où de grosses branches d'industries sont par rapport à des circonstances extérieures et à des combinaisons lointaines, circonstances dont les hommes qui en dépendent et qui y sont liés, ne peuvent avoir une vue d'ensemble, qui rend nécessaire une prévoyance et une direction universelle.

Les besoins quotidiens indéfiniment variés et délimités font naître, en ce qui concerne la production et l'échange des moyens de les satisfaire sur qui chacun compte, et aussi en ce qui concerne les renseignements et les négociations aussi rapides que possible, des espèces d'activités qui sont d'un intérêt commun et où un particulier s'emploie pour les affaires de tous par suite il y a des procédés et des institutions qui peuvent être d'usage commun. Ces affaires collectives et ces institutions d'intérêt public demandent la surveillance et la prévoyance de la puissance publique¹⁵⁹.

Hegel montre donc que la prévoyance administrative commence par réaliser et sauvegarder ce qu'il y a d'universel dans la particularité de la société civile, sous forme d'ordre extérieur et d'institutions pour protéger et assurer la foule des fins et des intérêts particuliers, qui, en effet, trouvent leur maintien dans l'universel ; de plus, comme direction suprême, elle veille aux intérêts qui débordent les cadres de la société civile elle-même. Lorsque, d'après l'Idée, la particularité elle-même prend comme but et objet de sa volonté et de son activité l'universel immanent en elle, la moralité objective est réintégrée dans la société civile.

Pour cela, si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, on peut la concevoir comme un progrès continu et intérieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains, mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement, des avantages spirituels de la société civile.

2- L'administration familiale

Parlant de l'administration familiale, Hegel montre que la société civile brise leur lien de base et les considère comme des personnes indépendantes puisque la relation ici est basée sur une dépendance économique réciproque. De ce fait, ce caractère d'être la famille universelle donne à la société un devoir et un droit en face de la volonté contingente des parents d'exercer un contrôle

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 256.

et une influence sur l'éducation, dans la mesure où celle-ci se rapporte aux qualités qui permettent d'être membre de la société. Cela se réalise surtout, lorsque l'éducation est accomplie par d'autres personnes à la place des parents eux-mêmes. Dans ce cas, l'administration familiale peut si c'est possible créer des institutions collectives pour l'éducation des enfants.

Dans l'approche hégélienne, en observant bien les déterminations de l'administration familiale, on se rend compte du fait que, aussi bien que la volonté subjective, des circonstances contingentes, physiques sont liées aux conditions extérieures, alors elles peuvent réduire les membres de la famille à la pauvreté. Dans cet état, les membres de la famille gardent les besoins de la société civile, et tout en étant dépouillés de leurs ressources naturelles et écartés du lien de la famille conçu comme un clan. Ils perdent d'un autre côté tous les avantages de la société civile, c'est-à-dire la possibilité d'acquérir des aptitudes et de la culture, de profiter de la juridiction, de l'hygiène et même parfois de la consolation de la religion.

Pour cela l'administration familiale, sous forme de pouvoir collectif prend la place de la famille auprès des pauvres, en ce qui concerne aussi bien leur détresse immédiate que leurs sentiments d'horreur du travail, de malveillance, et les autres défauts qui résultent d'une telle situation et du sentiment du préjudice éprouvé. Ce qui signifie alors que pour Hegel, l'administration familiale joue le rôle d'une instance de régularisation des problèmes que rencontrent les différents membres de la famille, devenus membres de la société civile. Hegel souligne à cet effet que :

*Ce qu'il y a de subjectif dans la misère, et, en général, dans toute espèce de détresse à laquelle chaque individu est déjà exposé dans son cercle naturel, exige une aide qui soit également subjective tant au point de vue des circonstances particulières que du sentiment et de l'amour. Ici, malgré toute organisation collective, la moralité subjective trouvera toujours assez à faire. Mais comme cette aide dépend pour soi et aussi dans ses effets de la contingence, l'effort tend à dégager dans la misère et à assurer dans ses remèdes ce qu'il y a d'universel, et à rendre cette aide inutile.*¹⁶⁰

De l'avis de Hegel, la contingence des aumônes, des fondations, des bougies des églises qui brûlent devant les images de saints, est complétée par l'administration familiale qui agit en terme d'assistance aux hôpitaux et même l'éclairage de la rue. Pour Hegel, si on imposait à la classe riche la charge directe d'entretenir la masse réduite à la misère au niveau de vie ordinaire, ou bien si une autre forme de propriété publique par exemples les hôpitaux de haut niveau, les fondations

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 260.

ou mêmes les monastères, en fournissaient directement les moyens, la subsistance des misérables serait assurée sans être procurée par le travail, ce qui serait contraire au principe de la société civile et au sentiment individuel de l'indépendance et de l'honneur. Ici, on comprend donc que l'administration familiale combat pour l'honneur des membres de la famille et cela une chose contraire au principe de la société civile.

Ces phénomènes peuvent être étudiés en grand dans l'exemple anglais, ainsi que les résultats qu'ont eu la taxe des pauvres, si les innombrables fondations et aussi la bienfaisance privée, indéfinie et enfin comme condition de tout cela, la suppression des corporations. Le moyen le plus direct qui s'est révélé contre la pauvreté, aussi bien que contre la disparition de l'honneur et de la pudeur, bases subjectives de la société, et contre la paresse et le gaspillage qui engendre la plèbe a été, surtout en Ecosse, de laisser les pauvres à leur destin et de les faire dépendre de la mendicité publique.¹⁶¹

Pour le philosophe allemand, il reste encore bien assez à faire à la bienfaisance, et celle-ci se trompe si elle veut que les remèdes à la misère soient réservés à la particularité du sentiment et la contingence de ses dispositions et de ses informations, si elle se sent lésée et offensée par les règlements et les ordonnances obligatoires collectifs. L'administration familiale agissant ici comme l'état public doit au contraire être considéré comme d'autant plus parfait que ce qui est laissé à l'initiative de l'individu selon son opinion particulière est moins important en comparaison de ce qui est assuré d'une manière universelle.

C'est ce qui a poussé Hegel à penser que si une grande masse descend du minimum de subsistance qui apparait de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'un ensemble des classes du peuple qui n'appartiennent pas à l'aristocratie, ce qui entraîne en même temps une plus grande facilité de concentrer en peu d'effort des richesses qui ne vont pas dans le même sens.

Si, au contraire, leur vie était assurée par le travail (dont on leur procurerait l'occasion), la quantité des produits augmenterait, excès qui, avec le défaut de consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes des producteurs, constitue précisément le mal, et il ne ferait que s'accroître doublement. Il apparait ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse, elle ne possède pas assez des biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre.¹⁶²

Dans sa démarche, Hegel nous fait comprendre que la société civile par sa dialectique fondée sur la richesse qu'elle possède et les membres qu'elle engendre, est poussée au-delà d'elle-même

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 262.

¹⁶² *Ibid.*, p. 262.

à chercher des consommateurs et par suite des moyens de subsister chez d'autres peuples qui n'ont pas les mêmes moyens qu'elle possède en excès ou en général qui lui proviennent de l'industrie. Selon Hegel, cette ouverture des relations offre aussi le moyen de la colonisation à laquelle, sous une forme systématique ou instantanée, une société civile achevée est poussée. Elle lui permet de procurer à une partie de sa population, sur un nouveau territoire, le retour au principe familial, et en même temps, de se procurer à soi-même, un nouveau débouché pour son travail. S'agissant de la conquête de nouveau territoire, Hegel montre que les fleuves ne sont pas des frontières naturelles, mais ils relient bien plutôt les hommes ainsi que les mers. Pour lui, la mer est un facteur de développement car elle facilite les trafics des biens et crée une liaison entre les hommes. L'on comprend donc aisément pourquoi il disait :

De même que le principe de la vie de la famille a pour condition la terre, le fonds et le sol, de même, pour l'industrie, l'élément naturel qui l'anime du dehors est la mer. La recherche du gain, en tant qu'elle comporte un risque pour l'obtenir, élève celle-ci au-dessus de son but et substitue à l'attachement de la glèbe, et au cercle limité de la vie civile, des plaisirs et des désirs particuliers qui accompagnent le facteur de fluidité, de danger et d'engloutissement possible. De plus, cette recherche met des pays éloignés en rapport de trafic par le plus grand moyen de liaison. Le trafic est une activité juridique qui introduit le contrat, et il contient en même temps un grand moyen de culture, et le commerce y trouve sa signification historique.¹⁶³

3- L'administration de la justice

Dans son ouvrage intitulé *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel développe une réflexion profonde sur l'administration de la justice. Dans ce livre, il nous fait comprendre que le principe de la particularité contingente, développé en un système par le moyen du besoin naturel et du libre arbitre, en ses conditions générales et dans un courant de nécessité extérieure, contient en soi une détermination ferme de la liberté. De ce fait, la réalisation qui revient au droit dans cette sphère de la conscience ou de l'entendement, consiste en ce que, porté à la conscience comme la généralité solide, le droit soit connu et posé dans sa détermination concrète comme valable, c'est donc la fondation de la loi.

Il convient de remarquer que chez Hegel, l'élément positif des lois ne concerne que leur forme qui les rend, d'une manière générale, valable et connues. Ce qui fait que leur contenu peut être en soi rationnel ou irrationnel et cela est une chose contraire au droit. Car, il s'agit de montrer que le droit, compris dans une existence déterminée, constitue un droit développé et que son

¹⁶³ *Ibid.*, p. 263.

contenu, pour réaliser sa détermination concrète s'analyse et cette analyse, à cause du caractère fini de la matière, aboutit au progrès de la fausse infinité. Pour cela, la détermination concrète finale qui est simplement essentielle et qui rompt ce progrès irréal, ne peut dans cette sphère du fini se maintenir qu'au moyen de la contingence et de l'arbitraire.

Ainsi, spontanément, intervient, il est vrai aux termes de la détermination, à côté de l'existence extérieure, l'élément positif dans le droit en tant que contingence et arbitraire. Cela arrive et est arrivé de tout temps spontanément dans toutes les législations, il est seulement nécessaire d'avoir à cet égard une opinion déterminée s'opposant à la fin prétendue et au bavardage d'après lesquels la loi peut et doit toujours être déterminée par la raison ou l'entendement juridique, par des motifs uniquement conformes à la raison et l'entendement. C'est l'idée vaine de perfection qui fait que l'on espère et que l'on exige de pareilles choses dans la sphère du fini. Ceux qui considèrent les lois comme un mal et même comme une chose impie qui voient dans le fait de gouverner ou d'être gouverné en vertu de l'amour naturel, du droit divin ou de la noblesse héréditaire en leur foi et confiance une condition légitime, mais dans le gouvernement par les lois un état de perversion et de justice, ne font pas attention à cette circonstance que les astres, etc.¹⁶⁴

De l'avis de Hegel, l'homme a pour caractère de connaître sa loi et il ne peut vraiment obéir qu'à la loi qu'il connaît et que la loi ne peut être juste que s'il la connaît, mais que d'ailleurs suivant son contenu essentiel, elle doit être contingente et arbitraire, ou tout au moins mélangée et infectée de contingence et d'arbitraire. Une autre déficience de la pensée se manifeste encore quand on veut mettre ensemble les déterminations essentielles et générales et le détail particulier. La matière finie est déterminable à l'infini, mais du mauvais côté. Or, ce développement n'est pas, comme on le représente par exemple dans l'espace, une production de déterminations spatiales de même qualité que les précédentes mais une continuation en des éléments de plus en plus spécialisés grâce à la subtilité de l'entendement analytique, qui invente de nouvelles distinctions, nécessitant de nouvelles décisions.

Pour Hegel, quand les déterminations de ce genre reçoivent aussi au nom de nouvelles décisions ou de nouvelles lois, leur intérêt et leur consistance diminuent au fur et à mesure que progresse le développement. Elles rentrent dans les lois générales, substantielle, déjà existantes, c'est ainsi que des améliorations apportées à un plancher, à une porte sont relatives à l'intérieur de la maison et produisent bien du nouveau, mais ne sont pas une maison. Si une législation, se rapportant à une condition grossière, a commencé par des déterminations particulières et les a

¹⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction par J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1987, p. 278.

augmentées constamment suivant sa nature. Il se produit au contraire avec le progrès de cette abondance, le besoin d'un code simplifié, c'est-à-dire le besoin de résumer cette masse particulière sans ses déterminations générales qu'il convient à l'intelligence et à la culture d'un peuple de savoir trouver et exprimer. « *La forme positive des lois qui doivent être énoncées et publiées, est la condition de la soumission extérieure à ces lois, car, en tant que lois de droit strict, elles ne concernent que la volonté abstraite et non la volonté morale ou sociale.* ¹⁶⁵»

Hegel souligne alors que c'est cette connaissance de la loi seule qui est ici la subjectivité sur laquelle de ce côté, la volonté a un droit. Cette existence subjective est, comme l'existence de l'être en soi et pour soi, dans cette sphère du droit, également l'existence objective extérieure se présente comme étant universellement valable et nécessaire. « *La légitimité de la propriété et des actes privés qui la concernent reçoit, du fait que la légitimité est posée légalement, reconnue, et par là valable, sa garantie générale par les formalités.* ¹⁶⁶»

Aux yeux de Hegel, la nécessité, à laquelle se détermine l'existence objective, se légitime par l'exercice de la justice. Le droit en soi doit se présenter à la justice, au droit individualisé, comme étant prouvé, le droit en soi pouvant se distinguer d'ailleurs du droit démontrable. Le tribunal juge et agit dans l'intérêt du droit comme tel, ôte la contingence à son existence et transforme en particulier, cette existence, pour ce qu'elle est vengeance, en peine.

La comparaison des deux sortes ou plutôt des deux moments de conviction des juges, concernant l'état de fait relatif à une action imputée à l'accusé, qu'il s'agisse simplement des circonstances et de témoignages d'autrui, ou de la production ultérieurement exigée de l'aveu de l'accusé, constitue le point principal dans la question portant sur les cours dites d'assises. ¹⁶⁷

Hegel montre que c'est une disposition essentielle que les deux parties constitutives d'un jugement, c'est-à-dire celle qui concerne les faits de la cause et celle qui concerne l'application de la loi, étant deux côtés différents, soient exercées comme deux fonctions bien différentes. Cette institution les attribue à des collèges différemment qualifiés, dont l'un doit se composer expressément de personnes ne faisant pas partie de la catégorie des fonctionnaires. Ainsi, pousser cette distinction des fonctions jusqu'à cette séparation dans les tribunaux dépend surtout de

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 279.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 279.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 280.

considération extérieures ; le point capital consiste seulement dans l'exercice séparé de ces deux côtés divers.

Cependant la question plus importante est celle de savoir si l'aveu d'un homme accusé d'une infraction, doit être ou non, la condition d'un jugement de condamnation. Ici, l'institution du jury fait abstraction de cette condition. Ce qui est important c'est que la certitude, surtout en ce domaine, ne peut se séparer de la vérité. L'aveu cependant doit être considéré comme point capital de la conviction, qui par sa nature est subjective, c'est donc dans l'aveu que réside la décision suprême. L'accusé a donc à cet égard un droit absolu concernant le caractère définitif de la preuve et de la conviction des juges.

Hegel estime que ce moment est incomplet parce que ce n'est qu'un moment, toutefois encore plus incomplet est l'autre moment pris abstraitement, où les preuves se tirent des circonstances et des témoignages, car les jurés sont essentiellement des juges et prononcent un jugement. En tant qu'ils doivent se contenter de ces preuves objectives et que l'on admet d'autre part, la conviction incomplète, pourvu seulement qu'elle soit en eux, le jury représente un mélange et une confusion de preuves objectives et de conviction subjective dite morale. Ainsi, il est facile de déclarer les peines extraordinaires pour une absurdité ou plutôt c'est trop superficiel de se formaliser pour des simples dénominations.

En effet, cette détermination contient la différence des preuves objectives avec ou sans les moments de cette confirmation absolue qui réside dans l'aveu.

L'exercice de la justice est destiné seulement à démontrer la nécessité du côté abstrait de la liberté de la personne, dans la société civile. Cependant, cette démonstration dépend d'abord de la subjectivité particulière du juge, puisque l'unité nécessaire de celle-ci avec le droit en soi n'existe pas encore en ce cas. Inversement, l'aveugle nécessité du système des besoins ne s'est pas élevé encore à la conscience de l'universel et n'est pas encore démontrée par elle¹⁶⁸.

III- LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA CORPORATION

Hegel précise que la famille tient une place importante dans la corporation, puisque la capacité qui lui assure sa subsistance est une richesse stable. Mais encore que, cette subsistance et cette richesse sont reconnues, dans la mesure où le membre d'une corporation n'a pas besoin de prouver ses ressources et son succès par d'autres démonstrations extérieures qui établissent sa

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 280.

valeur. Car, on reconnaît qu'il appartient à un tout et qu'il s'intéresse et s'efforce pour les buts non égoïstes de cette totalité (corporation). Hegel veut montrer que si un individu n'est pas membre d'une corporation légitime, il n'a pas d'honneur professionnel. Il a donc son honneur dans son rang social. Cet argument, trouve sa justification dans l'affirmation de Hegel selon laquelle :

Dans la corporation, l'aide reçue par la pauvreté perd son caractère contingent et, par suite, son caractère injustement humiliant. Et quand la richesse remplit son devoir envers la corporation, l'orgueil et l'envie que cela fait naître chez le propriétaire et chez le bénéficiaire disparaissent. C'est dans la corporation que la probité est véritablement reconnue et honorée.¹⁶⁹

Hegel veut nous faire comprendre à travers son raisonnement autour de la question de la corporation qu'à côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'État, c'est-à-dire celle qui est implantée dans la société civile. Car, la famille contient les éléments de particularité subjective et d'universalité objective dans une unité substantielle. Par contre, la corporation unit par l'intérieur ces moments, qui avaient d'abord été divisés dans la société civile en particularités réfléchies sur soi du besoin et du plaisir et en universalité juridique abstraite. Pour Hegel, dans cette union, le bien-être particulier est réalisé en même temps que reconnu comme droit.

1- Le rôle de la corporation

La nature du travail dans la société civile se divise en branches diverses, selon la particularité qui est dans sa nature. Les injustices que subissent les travailleurs, ont poussé ces derniers à s'organiser en forme d'association pour défendre leurs intérêts. Ainsi, la corporation a pour rôle de revendiquer les droits des travailleurs pour une vie meilleure en fonction de ce qu'ils font comme tâches et par ailleurs le service qu'ils rendent à la société civile. Pour Hegel, ce qu'il y a en soi d'uniforme dans cette particularité atteint l'existence dans la confrérie comme quelque chose de commun. Alors le but intéressé et orienté vers le particulier, se conçoit en même temps comme universel. On comprend aisément pourquoi Hegel disait :

La classe agricole a immédiatement en soi-même son universel concret, dans la substantialité de sa vie familiale et naturelle. La classe universelle a dans sa destination l'universel pour soi, comme but comme terrain et comme fin de son activité. Le milieu

¹⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., p. 267.

*entre les deux, la classe industrielle, est essentiellement orientée vers le particulier, et c'est pourquoi la corporation lui est propre.*¹⁷⁰

Cette fonction confère à la corporation selon Hegel, le droit de gérer ses intérêts intérieurs sous la surveillance de la puissance publique, d'admettre des membres en vertu de la qualité objective de leur aptitude et de leur honnêteté et en quantité déterminée par la situation générale, et de se charger du soin de ses membres contre les accidents particuliers et pour la formation de leurs aptitudes à appartenir à la corporation. De ce fait la corporation intervient pour ces membres comme une seconde famille qui reste plus indéfini pour la société civile en générale, plus éloignée des individus et de leurs besoins particuliers.

De l'avis de Hegel, l'homme de métier est différent du journalier comme de quiconque est disposé à un service et individuel. Ici, le premier maître, ou celui qui veut le devenir, est membre de la confrérie non pas en vue d'un gain isolé et accidentel, mais pour la totalité universelle de sa subsistance particulière. Il y a là une différence entre des privilèges, comme droits d'une branche de la société organisée en corporation et des privilèges au sens étymologiquement propre du mot. Ces derniers sont des exceptions contingentes de la loi universelle, les premiers, au contraire, sont de simples déterminations légales qui résident dans ce qu'il y a de particulier par nature dans une branche essentielle de la société. En effet,

*L'institution de la corporation répond, au point de vue de l'assurance de la richesse, à l'introduction de la culture et de la propriété privée dans une autre sphère. S'il y a lieu de se plaindre du luxe et du gaspillage des classes industrielles à quoi se rattache l'apparition d'une plèbe, il ne faut pas négliger la cause morale objective qui se trouve dans les remarques ci-dessus et agit à côté des autres causes*¹⁷¹.

Pour Hegel, à partir de la corporation, se constitue une vision morale du monde qui réside dans le rapport de l'être en soi et pour soi moral et de l'être en soi et pour soi naturel. Hegel montre qu'au fondement de ce rapport se trouvent, d'une part la pleine indifférence mutuelle et de l'indépendance spécifique de la nature et de la moralité, c'est-à-dire comme buts moraux et activité morale, mais se trouve aussi bien, d'autre part la conscience de l'essentialité exclusive du devoir et de la complète dépendance et inessentialité de la nature. La corporation perçue donc ici comme,

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 267.

la vision morale du monde, contient le développement des moments présents dans ce rapport de présuppositions si foncièrement antithétiques.

Hegel, voit dans la corporation une présupposée de la conscience morale et professionnelle en général. De son avis, le devoir vaut pour elle comme l'essence, pour elle qui est effective et active et qui dans son effectivité et dans son opération accomplit le devoir. Mais pour cette conscience morale est en même temps donnée la liberté présupposée de la nature. On peut encore dire qu'elle éprouve par cette expérience que la nature ne se soucie pas de lui procurer la conscience de l'unité de son effectivité avec la sienne. Elle découvre donc que peut-être la nature la fera heureuse, peut-être aussi ne la fera pas heureuse.

La conscience non morale, par contre, trouve peut-être par chance son actualisation là où la conscience morale voit seulement une occasion d'agir, mais ne se voit pas elle-même obtenir par cette action le bonheur dérivant de l'exécution et de la jouissance de l'achèvement. Elle trouve plutôt le motif de se plaindre d'un tel état de choses dans lequel il y a manque de correspondance entre elle-même et l'être là et de se lamenter de l'injustice qui la limite à avoir son objet seulement comme pur devoir et cependant lui refuse de voir cet objet de se voir soi-même actualisés. Pour Hegel, la corporation agit comme une conscience morale du monde dans le souci de procurer à des membres une reconnaissance sociale et une sécurité qui donne un sens à leur travail et à leur vie qui en dépend. C'est d'ailleurs ce qui justifie ce passage des *Principes de la philosophie du droit*.

Dans la corporation, le droit soi-disant naturel à exercer ses talents à gagner ainsi tout ce que l'on peut, n'est limité que dans la mesure où elle donne à ces talents une destination rationnelle, c'est-à-dire où elle les libère de la contingence de l'opinion propre, dangereuse pour les autres et pour soi ; elle leur procure alors la reconnaissance, assure la sécurité et les élève à la dignité d'activité consciente pour un but collectif¹⁷².

2- Le but de la corporation

Pour le philosophe allemand, le but de la corporation, qui est limité et fini, a sa vérité dans le but universel en soi et pour soi et dans la réalité absolue. Il s'agit de même de la séparation qui apparaît dans l'administration extérieure et de l'identité seulement relative qu'on y trouve. Il est question ici de la sphère de la société civile qui conduit donc à l'État. D'où le contenu de la pensée de Hegel suivante :

¹⁷² *Ibid.*, p. 268.

La ville et la campagne, la première comme siège de l'industrie bourgeoise, de la réflexion se développant en soi et se morcelant, la deuxième comme siège de la moralité reposant sur la nature ; en d'autres termes les individus qui assurent leur conservation par un commerce avec d'autres personnes juridiques, et la famille, constituent les deux moments encore idéels d'où naît l'État comme leur fondement véritable¹⁷³.

Cette évolution de la moralité objective immédiate à travers la division de la société civile, qui la conduit vers l'État, lequel se manifeste comme vrai fondement est la preuve scientifique du concept de l'État et il n'y en a pas d'autre. Si la marche du concept scientifique fait apparaître l'État comme un résultat, alors qu'il se donne lui-même comme vrai fondement, c'est ce que cette médiation et cette illusion s'abolissent elles-mêmes dans l'immédiat. C'est pourquoi Hegel montre que dans la réalité l'État est en général bien plutôt le premier. De ce fait, c'est à l'intérieur de lui que la famille se développe en société civile et c'est l'idée de l'État elle-même qui se divise en ces deux moments. Dans le développement de la société civile, la substance morale atteint sa forme infinie qui contient en soi les deux moments à savoir premièrement la différenciation infinie jusqu'à l'existence intérieure pour soi de la conscience de soi et deuxièmement, la forme de l'universalité qui se trouve dans la culture, dans la forme de la pensée par laquelle l'esprit devient objectif et réel comme totalité organique dans des lois et des institutions qui sont sa volonté pensée.

Dans la corporation, le but, qui est annoncé comme pure devoir, a essentiellement en lui la nécessité de contenir cette conscience de soi singulière. En effet, la conviction individuelle et le savoir de cette conviction constituaient un moment absolu de la moralité, or ce moment dans le but de la corporation est devenu objectif. C'est qui fait que le but dans le devoir accompli, est la conscience singulière ayant l'intuition de soi comme actualisée, c'est-à-dire la jouissance¹⁷⁴. Cette jouissance dans la corporation est insérée dans le concept, non pas à vrai dire dans le concept de la moralité entendue comme disposition à agir mais bien dans celui de son actualisation effective. Cependant, dans la corporation, la jouissance est impliquée aussi dans la moralité entendue comme disposition. Car, la moralité ne tend pas à rester disposition en contraste avec l'agir, mais elle tend à agir, ou à s'actualiser effectivement.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 269.

¹⁷⁴ La jouissance ici ne renvoie pas seulement au bonheur mais également à la félicité de la conscience singulière de l'actualisation concrète de la moralité.

Le but de la corporation, comme le tout exprimé avec la conscience de ses moments implique donc le fait que le devoir accompli est aussi bien action purement morale qu'individualité réalisée et que la nature comme le côté de la singularité en face du but abstrait, ne fait qu'un avec ce but. Pour cela, Hegel souligne que l'expérience de la désharmonie des deux côtés est nécessaire puisque la nature est libre ; néanmoins aussi le devoir seul est l'essentiel et la nature par contraste est ce qui est privé du soi. Le but total de la corporation constitué par l'harmonie contient en soi l'effectivité même. Il est en même temps la pensée de l'effectivité. Il s'agit de l'harmonie de la moralité et de la nature puisque la nature est prise en considération seulement en tant que la conscience qui fait l'expérience de l'unité de cette de nature avec elle-même. Dans cette logique, l'harmonie de la moralité et de la félicité est pensée comme étant nécessairement, en d'autres termes elle est postulée.

Dans la corporation, exiger en effet veut dire que quelque chose est pensée comme étant, ce qui n'est pas encore actuel effectivement, une nécessité non du concept comme concept mais de l'être. Cependant, la nécessité est en même temps essentiellement le rapport par le moyen du combat de la corporation. Ainsi, les exigences de la corporation n'appartiennent donc pas à la représentation de la conscience contingente, mais elles sont incluses dans le concept de la moralité même dont le contenu vrai est l'unité de la conscience pure et la conscience singulière. Concernant cette dernière conscience, il appartient le fait que cette unité soit pour elle comme une effectivité, ce qui signifie félicité en ce qui concerne le contenu du but de la corporation, mais l'individu en générale en ce qui concerne la forme.

Ainsi, pour réaliser totalement le but de la corporation la conscience collective, a donc à promouvoir elle-même l'harmonie et à faire sans cesse des progrès dans la moralité. Mais il faut toujours renvoyer l'accomplissement parfait à l'infini, car s'il s'introduisait effectivement, alors la conscience morale se supprimerait. C'est la raison principale pour laquelle, Hegel établit un lien entre la corporation et la police dans le souci de réaliser les attentes de la corporation.

3- La police et les corporations

Ici, Hegel ne fait pas allusion directement au rapport entre la police et les corporations, mais il explique de manière implicite le mécanisme régissant l'implication de la police dans les corporations. Car, il pense que l'exercice de la justice exclut spontanément ce qu'il y a de

simplement particulier dans les actions et les intérêts, et abandonne à la contingence aussi bien la perpétration des forfaits que la considération de bien-être. Pour Hegel, la police est une institution de l'État qui joue le rôle de la dialectique dans le cadre du maintien et de la sécurité des membres de l'État.

Dans l'ordre de la pensée de Hegel, la société civile a pour fin la satisfaction des besoins de l'homme d'une manière générale et la garantie de cette satisfaction. Ainsi, dans le mécanisme nécessaire de la société civile toutefois, la contingence intervient de la façon la plus diverse dans cette satisfaction. Puisque, aussi bien si l'on envisage la variabilité des besoins eux-mêmes où jouent un grand rôle l'opinion et le caprice personnel que les localités, les relations internationales, les erreurs et les illusions qui peuvent se produire dans les différentes parties de l'ensemble des rouages et y mettre du désordre, en particulier aussi l'aptitude relative des individus à retirer un gain personnel de cette fortune générale.

Pour Hegel, le cours de cette nécessité sacrifie aussi les particularités qui le produisent ; il ne renferme pas en soi la fin positive garantissant la satisfaction des individus, mais il peut répondre à ces besoins ou ne pas leur répondre ; et en ce cas les individus sont pour eux-mêmes, la fin moralement justifiée. Pour cela, l'intervention de la police en collaboration avec les corporations a pour objectif la promotion de l'intérêt général au détriment des intérêts égoïstes développés par les individus particuliers qui considèrent leurs penchants personnels comme une finalité morale absolue. En effet, Hegel estime :

L'élément concret de la société civile, dans un rapport de généralité extérieur ; cet ordre en tant que puissance active, est l'État extérieur qui, ayant sa racine dans une sphère plus haute, l'État substantiel, se présente comme police d'État. D'autre part, dans cette sphère du particulier, la fin de la généralité substantielle et de sa manifestation se limite à l'activité de branches et d'intérêts particuliers, - c'est la corporation où le citoyen particulier, comme homme privé, trouve la garantie de son avoir, de même que par là il sort de la sphère de son intérêt privé et exerce une activité consciente en faveur d'un but relativement général, de même qu'il exerce sa moralité sociale en remplissant ses devoirs légaux et ceux de son état.¹⁷⁵

En somme, concernant ce chapitre qui expose la juridiction, l'administration et la corporation comme des particularités de la société civile hégélienne, Hegel présente l'administration du droit comme une démarche rationnelle de l'esprit qui traite d'abord de la loi positive en tant qu'expression du droit abstrait et pose le problème de sa systématisation en un

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 281.

code civil. Ensuite, il étudie les conditions d'une vie sociale organisée selon le droit et par la loi, ce qui donne lieu à une réflexion sur l'institution et la procédure judiciaire.

Cette démarche de Hegel surprend beaucoup les lecteurs qui se demandent pourquoi l'administration du droit relève-t-elle de l'analyse de la société civile et vient-elle s'interposer entre l'étude des structures modernes de la production, c'est-à-dire le système des besoins et celle de la régulation administrative et institutionnelle de la vie, c'est-à-dire la police et la corporation ? Car, ces lecteurs s'attendaient à ce que cette question soit traitée dans la partie portant sur le droit abstrait. Or, le philosophe berlinois dissocie de l'étude du droit abstrait, c'est-à-dire le droit privé celle de l'administration judiciaire de la norme légale, pour l'intégrer à une considération de type spéculatif sur la loi en tant qu'être posé du droit.

De même en admettant cette dissociation du droit abstrait et de ses modalités d'exécution et d'application dans le cadre d'un ordre légal positif, ces lecteurs continuent à se demander pourquoi ces questions ne sont-elles pas étudiées dans le cadre de l'État, puisque l'administration du droit, tout comme la police, relèvent de la compétence de l'administration gouvernementale ?

La réponse à cette question de savoir pourquoi Hegel fait-il de l'administration de droit une question sociale et non pas un problème juridique ou politique ? Est que pour Hegel :

Ce qui est en soi du droit est posé dans son être-là objectif, c'est-à-dire déterminer par la pensée pour la conscience et admis familièrement comme ce qui est le droit et ce qui a validité, la loi ; et le droit est par cette détermination, droit positif en général (...) Dans cette identité de l'être-en-soi et de l'être-posé, seul ce qui est loi a une force obligatoire en tant que droit.¹⁷⁶

Cette réponse de Hegel nous fait signaler deux aspects de la loi. Premièrement, la caractérisation de la loi comme existence objective et positive du droit abstrait. Deuxièmement, le rapprochement, qui n'est pas un simple jeu de mots entre la loi et la fonction logique que désigne le terme poser. Il s'agit avant tout de sa forme légale qui caractérise le droit positif. Rendu explicite par la loi en vigueur dans un État, le droit abstrait se trouve, dans la terminologie de Hegel, posé. Ne visant pas l'implication d'un déficit en rationalité, la positivité de la loi est donc la condition de l'actualité du droit ; mais elle n'épuise pas, bien entendu, sa possible rationalité. C'est donc ce qui pousse Hegel à écrire que :

Tout droit, ainsi que la loi qui en découle, est certes par sa forme quelque chose de positif, posé et ordonnancé par le pouvoir suprême et auquel l'obéissance est due, parce que c'est la loi. Seulement, aujourd'hui plus qu'à toute autre époque, l'entendement universel

¹⁷⁶ Jean-François KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, J. VRIN, 2007, p. 202.

*a été conduit à se demander si ces droits sont positifs seulement selon leur contenu matériel ou si, en plus, ils sont justes et rationnels en soi et pour soi*¹⁷⁷.

Pour Hegel, la forme légale convertit le droit formel de la personne juridique en exercice concret de leurs droits par les acteurs sociaux dans la société civile. Ici, le droit abstrait et illimité à la propriété de choses se réalise comme appropriation socialement établie. Pour cela, dans la société civile, le droit en soi devient, de même aussi l'être-là précédemment immédiat et abstrait de l'individu singulier qui passe à la signification d'être reconnu en tant qu'être-là au sein du savoir et du vouloir universels qui existent. Ainsi, en tant que loi, et plus encore en tant que système codifié des lois civiles et pénales, le droit subjectif abstrait, c'est-à-dire le droit de l'individu singulier acquiert une effectivité.

Nous devons retenir de cette analyse une double information. Premièrement, ce qui explique la situation de l'exposé de l'administration du droit, en montrant que la société civile est l'espace de concrétisation et d'universalisation du droit abstrait, c'est-à-dire elle est son terrain de réalisation. Deuxièmement, lorsque le philosophe allemand se prononce en faveur de l'adoption d'un code civil, il ne s'agit pas seulement d'une intervention dans les débats juridiques et politique de son pays des années 1810 jusqu'en 1820 et d'une prise en faveur d'un modèle en réalité celui du code civil de Napoléon que celui de Frédéric. Pour Hegel, la loi rend explicite le type d'universalité, c'est-à-dire une universalité d'entendement et non de raison dont la vie sociale est capable.

Pour Hegel, dans la société civile, le droit, si rigoureux qu'il soit en son universalité abstraite, doit s'appliquer à des rapports qui se singularisent et s'engagent à l'infini. De ce fait, Hegel montre que les tribunaux doivent conserver un pouvoir d'appréciation significatif en vue d'une déclinaison appropriée de la loi. C'est une des raisons pour lesquelles le droit civile ne saurait atteindre à une rationalité définitive. Toutefois la société civile est le moment d'extériorité à soi de l'éthicité, celui de la conjonction seulement extérieure du particulier et de l'universel. Elle se fonde sur la séparation des besoins, aspirations et intérêts particuliers d'une part, et de l'universalité formelle des régulations économiques et des procédures juridiques d'autre part.

Selon Hegel, le système de production et d'échange marchand requiert que la société civile soit structurée par le droit. Ce système comporte une dynamique dont il ne faut méconnaître ni la fonction socialisante, c'est-à-dire le fait qui rend les acteurs sociaux dépendants les uns des autres,

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 202.

ni les effets désocialisants, c'est-à-dire le fait qui produit l'inégalité sociale. De ce fait, le système des besoins tend à assurer, grâce à une organisation de la production d'autant plus raffinée qu'elle n'est pas concertée, la satisfaction des attentes contraires des acteurs économiques et des besoins qui, multipliés par le système productif, n'ont qu'un rapport lointain avec la nature. La satisfaction de ces besoins, amplifiés par les vertiges de la représentation, implique une dépendance de chacun à l'égard de tous. Ainsi, le système des besoins est structurellement inégalitaire, c'est-à-dire l'inégalité de la richesse et des talents des individus dans la société civile, est la conséquence nécessaire de la logique de la nature.

La dynamique du système de production et d'allocation des ressources est donc grande de conflits d'autant plus inquiétant que leur solution pourrait excéder les ressources de la société civile, et de l'ordre juridique. Quoi qu'il en soit, la compétition des individus dans la société civile comporte quelque chose d'aliénant et d'injuste pour les pauvres, mais aussi quelque chose de positif en termes de rationalité économique et de productivité sociale. C'est donc ce qui explique l'origine virtuelle de la guerre des classes ou d'une guerre civile mondiale.

Concernant la question de savoir quelle est l'origine des inégalités dans la société civile ? La réponse de Hegel est précise, car pour lui, c'est la nature qui est à l'origine de ces inégalités. Ceci dans la mesure où la nature a créé les hommes différents, c'est-à-dire les hommes n'ont pas la même performance ou capacité à agir ou à faire une chose. Cela s'explique au quotidien par le système de production, ici les hommes n'ont pas la même capacité physique ou intellectuelle de production. Ce qui fait que d'autres produisent plus que d'autres et l'on perçoit immédiatement l'inégalité au niveau de la richesse. Parfois même la nature favorise certains sur d'autres et cela peut s'expliquer par exemple dans le cas de l'agriculture où il pleut dans un village et dans l'autre il ne pleut pas ou il pleut avec un retard. Dans cette logique, le village où il pleut en premier ou abondance sera nécessairement plus productif en termes de récolte par rapport au village où il pleut rarement et cela fait naître directement l'inégalité dans la société civile. Si elle pouvait être autosuffisante, si la dimension politique du lien social pouvait être supprimée, alors la société civile se dirigerait vers l'autodestruction et l'anarchie sociale aboutirait à la violence politique. D'où la naissance de l'État hégélien comme solution aux problèmes de la société civile.

CHAPITRE VI : L'ÉTAT HÉGÉLIEN COMME RÉOLUTION DES PROBLÈMES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Dans le développement de sa pensée, Hegel montre que, la culture de l'homme l'arrache de sa particularité naturelle pour lui permettre de se conformer à un modèle d'homme universel, c'est-à-dire l'homme manifeste ainsi sa liberté et sa supériorité sur l'animal. Les mœurs sont la réalisation immédiate de cette liberté au sein d'une communauté humaine : « *parce que l'homme qui agit selon les mœurs agit par habitude, les mœurs forment une seconde nature immédiate, qu'il suit sans remise en question. Lorsque la communauté prend conscience de son unité de mœurs, elle fonde l'institution nationale de son unité : l'État*¹⁷⁸ ». L'État est le fondement concret des mœurs, de la morale, du droit, c'est-à-dire de la liberté en général. En effet,

*L'État est la réalité en acte de l'Idée morale objective, l'esprit moral comme volonté substantielle révélée, claire à soi-même, qui se connaît et se pense et accomplit ce qu'elle sait et parce qu'elle sait. Dans la coutume, il a son existence immédiate, dans la conscience de soi, le savoir et l'activité de l'individu, son existence médiate, tandis que celui-ci a, en revanche, sa liberté substantielle en s'attachant à l'État comme à son essence, comme but et comme un produit de son activité.*¹⁷⁹

L'État naît donc de la conscience de l'unité d'un peuple ; l'évolution de cette unité est conservée dans l'histoire écrite. Selon Hegel, il n'y a d'histoire, sans doute, que là où il y a État, c'est-à-dire conscience de l'universelle action d'un esprit unique, qui se manifeste dans tous les produits d'une civilisation. L'état de nature est l'état de violence, de rudesse et d'injustice. Les hommes en sortent pour constituer une société où la relation de droit et de justice soit une réalité effective. C'est là le sens de l'État et c'est ainsi que la société devient l'état de droit par opposition à l'état de nature.

Pour Hegel, l'État se caractérise par une constitution au sens d'une organisation des pouvoirs. Dans l'État moderne, le pouvoir princier se distingue du pouvoir gouvernemental et du pouvoir parlementaire. En même temps, Hegel critique la théorie de la séparation des pouvoirs telle qu'on la trouve chez Montesquieu. À ses yeux, l'articulation des pouvoirs est organique au

¹⁷⁸G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vol. II, Paris, Vrin, 1822, p. 98.

¹⁷⁹ *Id.*, *Principes de la philosophie du droit*, p. 270.

sens où chaque instance politique assume un aspect de la volonté politique, sans cependant borner les autres instances. Chaque instance est entièrement souveraine, mais elle ne prend en charge qu'une dimension particulière de la vie de l'État. Cependant, l'État moderne ne se borne pas à conférer à ses membres une même disposition d'esprit civique, c'est-à-dire l'aspect d'identité. Il reconnaît également aux hommes le droit de poursuivre leurs buts individuels c'est-à-dire l'aspect de différence. L'État ne prohibe nullement la défense des intérêts personnels des individus, mais ordonne ceux-ci au bien commun pour la sécurité de tous. C'est pourquoi Hegel pense que l'Etat est le lieu où la liberté obtient sa valeur suprême. Ainsi,

L'État, comme réalité en acte de la volonté substantielle, réalité qu'elle reçoit dans la conscience particulière de soi universalisée, est le rationnel en soi et pour soi : cette unité substantielle est un but propre absolu, immobile, dans lequel la liberté obtient sa valeur suprême, et ainsi ce but final a un droit souverain vis-à-vis des individus, dont le plus haut devoir est d'être membres de l'État.¹⁸⁰

La société civile située entre la famille et l'État est certes gouvernée par le droit mais elle a besoin de l'État pour pouvoir accorder la liberté, la dignité et l'épanouissement à ces membres. Cependant, une question s'avère nécessaire : en quoi l'État hégélien constitue-t-il une instance régulatrice de la question sociale? La réponse à cette question fera l'objet de notre investigation dans ce chapitre.

I- LA QUESTION DU DROIT POLITIQUE DANS L'ÉTAT

Pour Hegel, en face des sphères du droit privé et de l'intérêt particulier, c'est-à-dire de la famille et de la société civile, l'État se présente d'une part comme une nécessité externe et une puissance plus élevée. Car, à la nature de l'État sont subordonnés les lois et les intérêts de la famille et de société, puisqu'ils dépendent de l'État. Mais, d'autre part, l'État est leur but immanent et a sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers de l'individu, qui s'exprime dans le fait qu'ils ont des devoirs envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits. En effet, selon Hegel

l'État est la réalité en acte de la liberté concrète ; or, la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi (dans les systèmes de la

¹⁸⁰ *Id.*

famille et de la société civile), en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissant consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final.¹⁸¹

Hegel pense donc que dans l'État les moments divers atteignent leur figure propre et leur réalité et que, par suite, la distinction du droit et du devoir apparaît à nouveau, tout en étant en soi, c'est-à-dire formellement identique, ils restent différents par leur contenu.

1- L'État comme instance régulatrice de la question sociale

La conception hégélienne de l'État révèle que les changements dans la vie historique présupposent quelque chose dont ils découlent. Car, si on confond l'État avec la société civile et si on le destine à la sécurité et à la protection de la propriété et de la liberté personnelles, l'intérêt des individus en tant que tels est le but suprême en vue duquel ils sont rassemblés et il en résulte qu'il est facultatif d'être membre d'un État. Pour Hegel, la relation de l'État avec l'individu est déterminée de telle sorte que s'il est l'esprit objectif, alors l'individu à son tour n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il est un membre de l'État. Ainsi, l'individu porte en soi la connaissance, la foi et la volonté de l'universel. Ceci dans la mesure où l'État est la réalité où il trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté. Ainsi, l'État est le lieu de convergence de tous les autres côtés concrets de la vie à savoir l'art, droit, mœurs, commodités de l'existence. Dans l'État, la liberté devient objective et se réalise positivement.

Dans la logique de Hegel, cela ne signifie nullement que la volonté générale soit un moyen que la volonté subjective des particuliers utilise pour parvenir à ses fins et à la jouissance d'elle-même. Ce qui fait que l'État n'est pas une forme de la vie en commun dans laquelle la liberté de tous les individus doit être limitée. Pour Hegel, on s'imagine que la société est une juxtaposition d'individus et qu'en limitant leur liberté, les individus font de sorte que cette limitation commune et cette gêne réciproque laissent à chacun une petite place où il peut se livrer à lui-même. Il s'agit là pour Hegel d'une conception purement négative de la liberté. En effet,

C'est seulement dans l'État que l'homme a une existence conforme à la Raison. Le but de toute éducation est que l'individu cesse d'être quelque chose de purement subjectif et

¹⁸¹ *Id.*, p. 277.

*qu'il s'objective dans l'Etat. L'individu peut certes utiliser l'État comme un moyen pour parvenir à ceci ou à cela.*¹⁸²

Pour Hegel, tout ce que l'homme est, il le doit à l'État, car c'est là que réside son être. Toute sa valeur, toute sa réalité spirituelle, il ne les a que par l'État. Hegel montre que la fin de l'État est de faire en sorte que le substantiel demeure toujours valable, présent et inaltérable dans la conduite réelle et l'esprit des hommes. Ainsi, l'essence de l'État est constituée par la vitalité éthique et celle-ci consiste dans l'union de la volonté universelle et de la volonté subjective. La volonté est activité et dans la volonté subjective, cette activité s'oppose au monde extérieur. Le principe de la volonté est l'être pour soi ; ce qui implique donc l'exclusion et la finitude. D'après Hegel, on dit que l'homme est illimité par sa volonté et limité par sa pensée.

Pour Hegel, ce qui prévaut dans l'État, c'est l'habitude d'agir suivant la volonté générale et de s'assigner l'Universel comme but. Car, même dans l'État le plus rudimentaire, on voit que la volonté se soumet à une autre volonté. Cela ne signifie pas que l'individu n'a pas de volonté pour soi, mais seulement que sa volonté particulière n'a pas de valeur. En effet,

*L'État est donc la forme historique spécifique dans laquelle la liberté acquiert une existence objective et jouit de son objectivité. Car, la loi est l'objectivité de l'Esprit et la volonté dans sa vérité ; seule la volonté qui obéit à la loi est libre ; car elle obéit à elle-même, se trouve auprès d'elle-même et est libre. Dans la mesure où l'État, la patrie, constituent une communauté d'existence, dans la mesure aussi où la volonté subjective se soumet aux lois, l'opposition entre la liberté et la nécessité disparaît.*¹⁸³

L'examen hégélien des problèmes de la société civile nous a montré que l'absence d'intégration et de reconnaissance de la particularité, associée à la privation matérielle, constitue le point de départ de l'injustice sociale et des inégalités dans la société civile. C'est pourquoi Hegel a orienté l'État vers la résolution des problèmes de la société civile. L'État hégélien vise avant tout la liberté et de ce fait, il montre qu'un État moderne n'est digne que si et seulement si tous les membres qui le composent sans distinction de sexe ou de classes, soient véritablement libres¹⁸⁴. Si, Aristote faisait déjà de l'homme un animal politique, c'est-à-dire un être qui est fait pour vivre

¹⁸² G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Librairie Plon 1965, p. 136.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 140.

¹⁸⁴ Libres parce que Hegel montre que l'État a son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu. De même, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle dans l'État qui son essence son but et le produit de son activité.

en société avec ses semblable. D'où : « *l'homme vertueux est avant tout un homme, c'est-à-dire un être social politique qui a besoin de ses semblables pour vivre*¹⁸⁵ » Hegel montre que l'État doit refléter l'esprit et les aspirations du peuple et ce dernier doit s'y reconnaître comme étant son émanation, c'est-à-dire le lieu de réalisation de l'aspiration au bien-être de chacun de ses membres. Dans cette logique, Hegel présente le monde moderne où l'homme sera intégré dans la communauté politique. Car, les institutions de l'État moderne sont conçues de manière à suggérer un dépassement de la tendance structurelle de la société civile à produire des groupes. Or, dans l'État, aucun moment ne doit se présenter comme une foule inorganisée.

Pour trouver la solution au problème des inégalités sociales, Hegel s'oppose au « *secours subjectif* », qui de son avis repose sur la charité et la création d'emploi. Car, ces deux éléments ne résolvent que le problème de la privation matérielle. Or, la charité par exemple est contraire au principe de la société civile qui procure le sentiment d'indépendance et d'honneur à ses membres par le biais du travail. S'agissant de la création de l'emploi, Hegel nous fait remarquer que le mal sera de plus en plus grand dans la mesure où la surproduction dans la société civile est à la source du problème. C'est pourquoi il propose la solution de la colonisation à la recherche des marchés des consommateurs. De son avis la bataille entre les riches et pauvres, entre les producteurs et les consommateurs dans la société civile, devrait pousser cette dernière à aller au-delà d'elle-même pour chercher des nouveaux consommateurs.

Hegel n'est pas d'accord avec la politique des droits de l'humanité. Il est bien vrai que cette politique vise la liberté de l'homme comme le principe et le fondement substantiel de tout droit. Mais, Hegel pense que cette liberté demeure indéterminée, ambiguë et susceptible des plus grands malentendus, jusqu'à ce qu'elle devienne objective, c'est-à-dire qu'elle entraîne de soi la détermination de l'égalité devant la loi. Hegel veut dire par là que la liberté abstraite a besoin d'un mode d'existence qui n'est effectif que dans un État qui assure des droits inaliénables dont la personnalité, l'intégrité corporelle, la capacité d'être propriétaire, la rationalité, la moralité subjective et objective, la religion. Il refuse de ce fait de réduire le droit naturel aux droits de l'homme. C'est sans doute ce qui a poussé Joachim RITTER à déclarer que : « *au contraire pour Hegel la réalité institutionnelle, sociale, politique est le règne de la liberté réalisée ; il remet ainsi*

¹⁸⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, tr. J. Tricot, Paris, Librairie générale française, 1992, p. 27.

*en valeur la doctrine aristotélicienne selon laquelle la nature de l'homme se réalise non pas naturellement mais de façon morale et politique dans la cité comme cité.*¹⁸⁶ » Pour cela, la politique des droits de l'homme reste donc au niveau de l'abstrait et n'a rien à voir avec la mise en pratique des catégories constitutionnelles. Ceci parce que l'égalité et la liberté demeurent fondamentales pour la vie de l'homme, il faut les débarrasser de leur caractère abstrait et superficiel pour les mettre en pratique. C'est ce qui pousse à se demander si l'égalité peut-elle vraiment être réelle dans la société. La vision de Hegel est de montrer que la société civile, en tant que sphère de la particularité, laisse la place à l'inégalité. Ainsi, vouloir imposer l'égalité dans la société civile par la force serait une pure injustice.

Or l'égalité sur laquelle Hegel a insisté et qui compte pour la résolution de la question sociale est bien celle de tous les citoyens devant la loi. Cependant, il ne manque pas de noter que cette égalité n'est pas horizontale. Même si la loi crée de l'égalité dans l'inégalité, le philosophe allemand reconnaît que cette égalité est proportionnelle, c'est-à-dire qu'elle tient compte des citoyens qui remplissent les mêmes fonctions et répondent aux mêmes critères.

La solution majeure que Hegel propose aux problèmes de la société civile, est l'intégration de l'État, c'est-à-dire le siège de l'universel. C'est pourquoi il invite tous les citoyens à devenir effectivement membre de l'État. Ceci dans la mesure où l'État est concret, c'est-à-dire qu'il est divisé en plusieurs secteurs d'activité. Ainsi, être membre de l'État signifie alors appartenir à un ordre où à une catégorie sociale. C'est d'ailleurs ce qui a motivé Ponton à affirmer que :

*Le citoyen n'est pas citoyen en générale, il a des intérêts et des activités déterminés à partir desquelles il en vient à se préoccuper du bien commun. La représentation doit donc avoir comme base organique les diverses composantes sociales (...) et non l'individu abstrait, « sans vocation réelle et vivante pour l'universel*¹⁸⁷.

De ce fait, la déception de Hegel par rapport à la politique des droits de l'homme tient du fait qu'elle se limite à la proclamation du droit abstrait. Cette proclamation reste l'apanage des hommes d'État qui ne s'en tiennent qu'aux principes universels qu'ils prétendent autosuffisants. Il les distingue ainsi des hommes à principe qui possèdent la connaissance, l'expérience et l'habitude

¹⁸⁶ Joachin Ritter, « Personne et propriété selon Hegel », in *Hegel et la révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 73.

¹⁸⁷ L. Ponton, « Hegel et la politique des droits de l'homme », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 43, n°2, 1987, p. 230.

des affaires nécessaires pour l'introduction et l'application des principes rationnels dans la vie concrète.

2- La question de l'État du droit

C'est ici que Hegel présente sa démarcation principale de la philosophie contractualiste de ses prédécesseurs. En effet, la nature de l'État a déjà été indiquée, mais Hegel veut rappeler ici que plusieurs erreurs se sont répandues à son sujet dans les théories contemporaines. Car, ces erreurs se transforment en des vérités établies et sont devenues des préjugés. Hegel veut indiquer les erreurs qui concernent le problème de la fin de l'histoire.

Contrairement à la conception hégélienne selon laquelle, l'État est la réalisation de la liberté, Rousseau soulignait déjà que l'homme est libre naturellement, mais que, dans la société et dans l'État dont il fait partie nécessairement, il doit restreindre cette liberté naturelle. Hegel souligne qu'il est tout à fait exact que l'homme est naturellement libre, si l'on veut dire qu'il l'est suivant son concept, c'est-à-dire suivant sa détermination ou seulement en soi. Pour lui, cette conception ne se présente pas comme historiquement fondée. Pour Hegel, les théoriciens de l'état de nature ont commis une faute majeure, celle de présenter cette théorie comme une fiction méthodologique, c'est-à-dire qui n'a jamais existé en réalité. Il estime que s'ils voulaient qu'on prenne au sérieux cette théorie, ils devraient l'établir de telle sorte qu'il serait difficile de prouver qu'un tel état n'ait jamais existé dans le passé ou dans le présent. Pour Hegel, il existe certes, un état de sauvagerie qu'on peut aisément constater, mais on le voit lié aux passions de la brutalité et aux actes de la violence. C'est ainsi, que Hegel présente sa conception de l'état de nature en ces termes :

En son concept l'état de nature est tel que nous le trouvons empiriquement dans la réalité. La liberté, en tant qu'idéalité de l'immédiat et du naturel, n'est pas un état naturel et immédiat, elle doit plutôt être acquise et conquise, par la médiation infinie de l'éducation du savoir et du vouloir. L'état de nature est plutôt l'état de l'injustice, de la violence, de l'instinct naturel déchainé, des actions et des sentiments inhumains.¹⁸⁸

Ici, pour Hegel, l'État comme réalité morale, comme compénétration du substantiel et du particulier, implique que les obligations de l'individu envers la réalité substantielle sont en même

¹⁸⁸ G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Libraire Plon 196, p. 142.

temps l'existence de sa liberté particulière, c'est-à-dire qu'en lui, droit et devoir sont réunis dans une seule et même relation. Dans un État du droit, ce qui est juste pour l'un doit l'être pour l'autre. De même ce qui est devoir pour l'un doit l'être pour l'autre. Hegel précise à ce niveau que seul l'esclave n'a pas de devoir parce qu'il n'a pas de droit. Et que les droits et les devoirs de l'enfant envers ses parents n'ont pas les mêmes contenus que ceux qu'il a envers le prince et le gouvernement. En effet, l'État et la société civile sont précisément les conditions dans lesquelles la liberté se réalise.

Ce qui dans ces sphères abstraites est juste pour l'un doit l'être aussi pour l'autre, et ce qui est le devoir pour l'un doit être aussi devoir pour l'autre. Cette identité absolue du droit et du devoir n'a lieu qu'en tant que similitude du contenu, à la condition que le contenu lui-même soit tout à fait universel, c'est-à-dire soit l'unique principe du droit et du devoir : la liberté personnelle de l'homme. Ainsi, les esclaves n'ont pas de devoir parce qu'ils n'ont pas de droit et inversement (il n'est pas question ici des devoirs religieux). (...). Dans la famille, le fils n'a pas des droits de même contenu que ses devoirs envers son père et les droits du citoyen envers l'État, envers le prince et le gouvernement ne sont pas de même nature que ses devoirs.¹⁸⁹

Lorsqu'on parle d'un État du droit, selon Hegel, l'esprit de l'État n'est pas l'esprit des dieux protecteurs des foyers mais il diffère essentiellement de cette éthique. Car, l'esprit n'apparaît plus sous la forme de l'amour et du sentiment, mais sous la forme de la conscience, du vouloir et du savoir. Ce qui fait que l'État trouve cet universel devant lui comme une sorte de monde naturel où les mœurs apparaissent comme une modalité de l'être de l'éthique. Ainsi, dans l'État une scission s'opère, ce qui est l'objet des individus leur est opposé et ceux-ci obtiennent leur indépendance. Le moment de la rationalité est que l'État demeure quelque chose de concret en soi.

Il est important de préciser ici qu'il y a cependant une grande différence entre les positions de Hegel et la doctrine de l'État de droit. Pour Hegel, l'État est en droit d'édicter une législation sociale afin de permettre à la société civile de fonctionner selon ses propres règles, c'est-à-dire d'être effectivement une société de marché et de libre-échange. Il s'agit là d'une perspective qui s'écarte du programme libéral de l'État de droit, mais qui se rapproche de l'idée développée plus tard à savoir l'État social. Ainsi, parmi les objets du pouvoir législatif figure, à côté de la fixation de l'impôt, ce dont les individus profitent et ce qu'ils reçoivent en jouissance grâce à l'État. Ce qui veut dire que les lois du droit privé en général, les droits des communes, des corporations et des

¹⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. cit., p. 279.

établissements, sont tout à fait universelles. Il s'agit de ce par quoi il faut précisément entendre une législation sociale qui est certes ancienne par rapport à celle dont s'est dotée bien plus tard ce qu'on a appelé l'État-providence. De ce fait, l'existence ou la possibilité d'une législation sociale est à première vue surprenant. Mais Hegel est d'accord sur ce point avec les théoriciens de l'État de droit, il considère que le législateur n'a à statuer que sur les affaires internes entièrement universelles quant à leur contenu et en revanche, les instances administratives et le gouvernement ont en charge le particulier et la manière de l'exécution des lois.

De cette analyse hégélienne nous ferons deux observations majeures. Premièrement, la frontière entre législation et travail de l'administration n'est pas exactement tracée. En établissant un droit social explicite et annexé au droit étatique, le législateur ne fait que sanctionner un droit social comme le dit Gurvitch « *pur et indépendant* »¹⁹⁰, secrété par les institutions sociales elles-mêmes, c'est-à-dire les règles de fonctionnement des corporations, il définit le cadre formel de la politique sociale qui est conduite par l'administration. Cependant, seules les orientations les plus générales de la politique sociale et les décisions de principe relèvent du champ de la législation, c'est ce qui a poussé Hegel à militer pour l'interdiction légale du travail des enfants.

En revanche l'administration conduit cette politique, sous la forme de mesures s'appliquant à des groupes déterminés. Pour cela, c'est l'État tout entier, et pas seulement une bureaucratie spécialisée, qui doit gérer les dysfonctionnements de la vie sociale et économique. C'est ce qui nous renvoie à l'exemple que Hegel donne de la colonisation comme moyen pour aller chercher des nouveaux consommateurs en dehors de la société civile, qui pousse cette dernière effectivement à aller au-delà d'elle-même pour conquérir de matières premières, de main d'œuvre et des marchés susceptibles de favoriser la paupérisation des couches métropolitaines. De ce fait Hegel montre que la société civile adopte la figure d'une politique d'État.

Deuxièmement, le législateur est lui-même en partie l'émanation des états sociaux et des institutions sociales, les communes et les corporations. Hegel pense qu'en raison de cette assise sociale, les assemblées sont, mais autrement que les autorités gouvernementales, un organe médiatisant, un trait d'union entre l'universalité politique et la particularité sociale. En effet, la législation sociale, tout comme le vote du budget, c'est-à-dire ce qui a une influence sur les

¹⁹⁰ G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1931, p. 153.

structures sociales en fixant l'assiette de l'impôt, contribue donc à opérer la nécessaire médiation politique de la société civile. « *Au demeurant, comme la loi de finances, la politique sociale, bien qu'elle puisse passer par la loi, est surtout « une affaire de gouvernement ». Elle relève plus de la police que de la législation.*¹⁹¹ »

L'état de droit, réduit à l'essentiel, c'est le respect des droits subjectifs fondamentaux et surtout des droits de liberté sous la garantie de la loi civile. Pour divers qu'ils soient, ses caractères trouvent leur cohérence dans le lien structural qu'il entretient avec la société civile bourgeoise, telle qu'elle s'est partiellement détachée de l'État à une phase récente de l'histoire moderne.

L'indépendance des individus est donc réelle dans l'État car les individus agissent en connaissance de cause, c'est-à-dire opposent leur Moi à l'universel. Dans la famille cette indépendance n'existe pas : c'est un instinct naturel qui relie ses membres entre eux. C'est d'abord dans l'État qu'ils réfléchissent en eux-mêmes.¹⁹²

Cependant, quelle est la relation que Hegel établit entre l'État et la religion afin de parvenir à la résolution des problèmes de la société civile ?

3- L'État et la religion : solutions aux problèmes de la société civile

Hegel pense que pour bien saisir le rapport entre la religion et l'État, il faut d'abord déterminer leurs différents contenus. Ainsi, la religion a pour contenu la vérité absolue et par suite le degré le plus élevé du sentiment fait partie de son domaine. De ce fait, la religion se présente comme intuition, comme sentiment, comme connaissance sensible qui a pour objet Dieu, comme principe et cause infinie dont tout dépend, c'est-à-dire ce à quoi tout se rapporte. Elle exige que tout soit conçu de son point de vue et tire d'elle sa confirmation, sa justification et sa certitude. En un mot la religion est purement dogmatique et se veut comme l'instance normative qui autorise le permis et le défendu. Or l'État quant à lui, se présente comme le siège des institutions et des lois, comme des devoirs, qui reçoivent de cette dépendance la garantie souveraine et l'obligation la plus haute pour la conscience. De ce fait, l'État lui-même, les lois et les devoirs sont dans leur réalité quelque chose de défini qui introduit à une sphère plus élevée comme à son principe. En effet,

C'est pourquoi la religion contient le point qui dans le changement universel et dans l'assouvissement des buts des intérêts et des propriétés réelles garantit la conscience de l'immuable, de la liberté et du consentement souverain. Mais si la religion constitue ainsi

¹⁹¹ Jean-François KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Op. cit., p. 208.

¹⁹² G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Op. cit., p. 145.

*le principe de l'État comme volonté divine, néanmoins elle n'est qu'un fondement et c'est en cela que les deux sphères se distinguent. L'État est la volonté divine comme esprit présent ou actuel qui se développe dans la formation et l'organisation d'un monde.*¹⁹³

De cet accent mis sur la distinction des contenus de la religion et de l'État, Hegel veut montrer que la religion a comme la connaissance et la science un principe propre différent de celui de l'État. Ainsi, la connaissance et la science de la religion, entrent donc dans l'État d'une part, à titre de moyens de culture, et d'autre part, en tant qu'elles font des buts indépendants, et de formation morale grâce à l'aspect qui fait d'elles une existence extérieure. Pour Hegel, il résulte un rapport de l'État et de la communauté ecclésiastique. Pour lui, la détermination de ce rapport est simple. Car, il est dans la nature des choses que l'État accomplit un devoir lorsqu'il assure à la communauté toute garantie et toute protection pour l'accomplissement de sa fin religieuse. Hegel, souligne que, si la communion religieuse d'individus devient une communauté, une corporation, c'est-à-dire un syndicat, elle est soumise d'une manière absolue à la haute surveillance administrative de l'État.

*Ainsi l'État et l'Église sont en accord ou en opposition directs. La diversité des deux domaines peut être poussée par l'Église jusqu'à la contradiction la plus aiguë lorsque, sous prétexte qu'elle possède le contenu absolu de la religion, elle considère la réalité spirituelle en général, et par suite aussi l'élément moral objectif comme une partie d'elle-même, tandis que l'État serait comme un appareil mécanique pour des buts extérieurs et profanes ; elle se conçoit elle-même comme le domaine de Dieu ou au moins le chemin et l'antichambre du ciel, et l'État comme le domaine du monde, c'est-à-dire du passager et du fini ; elle-même est un but souverain et l'État un simple moyen. A cette prétention se rattache l'exigence que l'État non seulement assure à l'Église la pleine liberté d'enseignement, mais encore respecte absolument cet enseignement en tant que tel et quel qu'il soit, sous prétexte qu'il n'appartient qu'à elle de le définir.*¹⁹⁴

Hegel, précise finalement que la connaissance philosophique aperçoit que l'État et l'Église ne s'opposent pas quant au contenu de la vérité et de la raison, mais qu'ils s'opposent seulement au niveau de la forme. C'est pourquoi, Hegel souligne de façon déterminante que, pour que l'État en tant que réalité morale de l'esprit, consciente de soi, arrive à l'existence, il doit nécessairement se différencier de la forme de l'autorité et de la croyance.

¹⁹³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. cit., p. 286.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 292.

En effet, de l'avis de Hegel, la religion d'un peuple est la conscience qu'a un peuple de ce qui est, de ce qui est suprême dans l'être. Ce savoir est ce que Hegel a appelé l'essence universelle. Telle est la manière dont un peuple se représente Dieu, c'est également la manière dont il se représente ses relations avec Dieu et celle dont il se représente lui-même. Hegel veut donc montrer que la religion est le concept qu'un peuple se fait de lui-même, ceci dans la mesure où un peuple qui prend la nature¹⁹⁵ comme dieu, devient prisonnier de ses idées et par conséquent il perd sa liberté. « *Un peuple qui tient la nature pour son dieu ne peut pas être un peuple libre. C'est seulement lorsqu'un peuple conçoit Dieu comme Esprit élevé au-dessus de la nature qu'il devient lui-même Esprit et liberté*¹⁹⁶. » Pour le philosophe allemand, Dieu est un Esprit supérieur à la nature. C'est pourquoi, il pense que Dieu dans son unité est conçu comme l'unité de l'universel et du singulier qui sont les deux moments de la société civile. C'est donc dans cette occasion que le singulier parvient à s'affirmer positivement et par conséquent l'on assiste à une solution pour les problèmes que rencontre la société civile. Ce qui veut donc dire que dans la religion le principe du peuple trouve son expression et l'on comprend par-là que l'existence entière du peuple repose sur la religion.

Dans cette démarche, la religion se trouve dans la liaison la plus étroite avec le principe de l'État. Car, elle donne à l'Esprit de l'État une représentation universelle et inconditionnée, mais elle procède de telle sorte que le sujet réel de cette représentation se dépouille de toutes les contingences extérieures. Pour Hegel, la liberté consciente ne peut exister que là où l'on sait que l'individualité est positivement présente dans l'être de la divinité. Ce qui pousse le philosophe allemand à dire que cette liberté consciente existe chez les Grecs et d'une manière plus développée dans le monde chrétien. D'où la conclusion de Hegel : « *à cet égard on dit avec raison que l'État repose sur la religion*.¹⁹⁷ » En effet, leur connexion interne réside dans le fait que l'existence dans le monde est temporelle et se meut parmi les intérêts singuliers. Car, elle est une existence relative et injustifiée qui se légitime dans la mesure où son âme universelle, son principe est absolument justifié. Or cela n'est possible que si on le reconnaît comme étant une détermination, une réalité

¹⁹⁵ Hegel fait allusion ici au animiste, c'est-à-dire ceux qui considèrent la nature comme un dieu, ils vouent un culte à cette nature et ils finissent par perdre leur liberté.

¹⁹⁶ G. W. F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Op. cit., p. 151.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 153.

de l'essence de Dieu. C'est donc la raison principale pour laquelle Hegel disait que l'État est fondé sur la religion.

Pour Hegel, le principe de l'État doit être immédiatement justifié lorsque les intérêts sont quelque chose de relatif. De nos jours on entend souvent dire que l'État se fonde sur la religion, c'est parce que les individus vivent dans la crainte de Dieu, ce qui fait que plus ils sont portés à faire leur devoir, plus l'obéissance au souverain et à la loi peut aisément se rattacher à la crainte de Dieu. Hegel montre qu'après avoir eu la conviction que l'État repose sur la religion, on risque de se méprendre en ce qui concerne la place qu'elle occupe ; on peut croire en effet que l'État est une chose réellement existante tandis que la religion n'existe pas. C'est pourquoi le fait que l'éducation élève les hommes à la religion ne veut pas dire que la religion n'existe pas encore. L'éducation de l'avis de Hegel porte sur ce qui est et non sur ce qui n'est pas. C'est pourquoi il disait :

Lorsque donc nous disons que l'État se fonde sur la religion, qu'il y plonge ses racines, nous voulons dire essentiellement que l'État est sorti de la religion, qu'il en sort maintenant et toujours : chaque État déterminé est né d'une religion déterminée. Comme nous l'avons dit, les principes de l'État doivent être considérés comme valables en soi et pour soi, ce qui n'est possible que s'ils sont eux-mêmes reconnus comme déterminations de la nature divine. Telle est la structure de la religion, telle sera aussi celle de l'État et de sa constitution. L'État est vraiment issu de la religion ; ainsi l'État athénien, l'État romain n'étaient possibles que dans les conditions spécifiques du paganisme de ces peuples ; de même un État catholique a un autre esprit et une autre constitution qu'un État protestant.¹⁹⁸

L'objectif de Hegel est finalement de montrer que l'État a le même principe que la religion. Car, la religion ne vient pas de l'extérieur pour régler le mécanisme intérieur de l'État, la conduite des individus et de leurs rapports avec lui. Par contre la religion est la première intériorité, c'est-à-dire c'est elle qui se détermine et agit en eux. Ainsi, les hommes doivent s'élever à la religion par l'éducation et la religion doit être conservée de la même manière que les sciences doivent être enseignées. Ce qui fait qu'on ne doit pas s'imaginer que le rapport entre la religion et l'État signifie que celle-là vient de l'extérieur pour s'ajouter à celui-ci. Ce rapport signifie plutôt que l'État est chaque fois issu d'une religion déterminée, qu'il a le même principe que la religion et s'il a une vie politique, artistique et scientifique propre, c'est parce qu'il a une religion. Ainsi, la religion

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 154-155.

reste un moyen pour l'État en ce qui concerne le contrôle de la gestion des hommes. De ce fait, la religion constitue une voie de résolution morale pour l'État.

Selon Hegel, l'État doit prendre la défense de la vérité objective et des principes de la vie morale contre l'opinion qui adopte de mauvais principes, lorsque celui-ci devient une existence universelle, dévorant la réalité, surtout si le formalisme de la subjectivité absolue entend prendre pour base un point de départ scientifique et veut tourner contre l'État ses propres institutions d'enseignement en leur donnant les prétentions d'une Église. De même, en général, il doit faire valoir contre l'Église revendiquant une autorité absolue le droit formel de la conscience de soi à l'opinion propre, à sa conviction et en général, à la pensée de la vérité objective valable. En effet,

On peut encore mentionner l'unité de l'État et de l'Église, condition dont on a beaucoup parlé dans les temps modernes et qu'on a posée comme idéal suprême. Si leur unité essentielle est celle de la vérité des principes et des sentiments, il est également essentiel que la différence qu'ils tiennent de leur forme dans la conscience arrive à l'existence particulière en même temps que l'unité.¹⁹⁹

II- LA QUESTION DE LA CONSTITUTION DANS L'ÉTAT HÉGÉLIEN

Pour Hegel, d'une façon générale, il est essentiel de considérer la constitution comme quelque chose d'incrédé malgré sa production dans le temps. Puisque, qu'elle relève de la sphère de ce qui existe en soi et pour soi, qui doit être considéré comme divin et immuable, ce qui est au-dessus de la sphère de ce qui est créé. C'est cette particularité de la constitution qui a poussé Hegel à s'exprimer en ces termes :

Vouloir donner à un peuple a priori, une constitution a priori même si par son contenu elle est plus ou moins rationnelle, c'est une fantaisie qui néglige l'élément qui fait d'elle plus qu'un être de raison. Chaque peuple a donc la constitution qui lui convient et qui lui est adaptée.²⁰⁰

Ainsi, pour Hegel, la constitution est rationnelle si l'État détermine et repartit en lui-même son activité selon la nature du concept, c'est-à-dire que la constitution doit être établit de telle sorte que chacun des pouvoir, soit en lui-même la totalité. Car l'indépendance des pouvoirs, comme par exemple de l'exécutif et du législatif entraîne immédiatement la dislocation de l'État. Mais, l'État

¹⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. cit., p. 297.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 306.

se maintient dans ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire que son essence est sauvée par le combat dans lequel une puissance se subordonne les autres et qui, par suite, produit l'unité d'une manière ou d'une autre. Hegel, précise que l'achèvement de l'État en monarchie constitutionnelle est l'œuvre du monde moderne dans lequel l'idée substantielle a atteint la forme infinie.

1- Le pouvoir du prince

Selon Hegel, le pouvoir du prince contient en lui-même trois éléments fondamentaux de la totalité à savoir, l'universalité de la constitution et des lois, la délibération comme rapport du particulier à l'universel, et le moment de la décision suprême comme détermination de soi de laquelle tout le reste se déduit et tire le commencement de sa réalité. Pour Hegel, les fonctions et les pouvoirs de l'État ne peuvent pas être une propriété privée. En effet,

Les différents pouvoirs et différentes fonctions sont à la fois dissous et maintenus et ils ne sont maintenus que si leur légitimité est, non pas indépendante, mais déterminée uniquement par l'idée du tout. Ils doivent sortir de sa puissance et ils en forment l'articulation mobile comme les membres par rapport à l'unité simple du moi personnel.²⁰¹

Dans le premier élément du pouvoir du prince, qui est l'universalité de la constitution et des lois, Hegel montre qu'il s'agit des deux éléments dans leur unité inséparable, c'est-à-dire la constitution et les lois vont ensemble. Selon Hegel, dans cette unité réside l'unité réelle de l'État, qui, grâce seulement à cette immédiateté intérieure et extérieure échappe à la possibilité d'être dégradée à la sphère du particulier où règnent l'arbitraire, les intérêts et les opinions. Elle échappe aussi aux combats entre partis pour la couronne, à l'affaiblissement et à la dislocation de la puissance de l'État. C'est pourquoi Hegel dira :

Le droit de naissance et le droit héréditaire sont le fondement de la légitimité, non seulement dans un droit positif, mais encore au point de vue de l'idée. On a depuis longtemps fait valoir avec raison en faveur de l'hérédité du trône que par une succession bien établie, c'est-à-dire naturelle, on évite les divisions en factions au moment de l'attribution de la couronne.²⁰²

Dans le deuxième élément du pouvoir du prince qui est la délibération comme rapport du particulier à l'universel, c'est-à-dire le contenu définitif et sa subordination sous l'universel, Hegel

²⁰¹ *Ibid.*, p. 307.

²⁰² *Ibid.*, p. 316.

montre que, pour que cet élément reçoive une existence particulière, il faut des conseils ou des individus qui portent devant le monarque, pour décision, le contenu des affaires de l'État. Il s'agit des affaires qui se présentent ou des dispositions légales qui deviennent nécessaires à cause de besoins présents avec leurs aspects objectifs, c'est-à-dire le motif de la décision, les lois qui s'y rapportent et les circonstances. Ainsi, « *le choix des individus chargés de cette fonction aussi bien que leur révocation dépendent de son bon vouloir sans restriction puisqu'ils ont affaire à la personne immédiate du monarque.*²⁰³ »

Dans le troisième élément du pouvoir du prince qui est le moment de la décision suprême comme détermination de soi de laquelle tout le reste se déduit et tire le commencement de sa réalité, Hegel montre que cet élément, conserve l'universel en soi et pour soi qui consiste subjectivement dans la conscience du monarque et objectivement dans l'ensemble de la constitution et des lois. Dans la garantie objective du pouvoir du prince, de la succession régulière du trône conformément à l'hérédité, chaque membre en se conservant lui-même conserve en même temps dans l'organisme rationnel les autres avec leurs caractères propres. D'où l'affirmation de Hegel : « *la liberté publique en général et l'hérédité du trône sont des garanties réciproques et ont une liaison indestructibles car la liberté publique est constitution objective et l'hérédité de la puissance du prince est un moment contenu dans le concept de cette constitution.*²⁰⁴ »

De l'avis de Hegel, le droit de naissance et le droit héréditaire sont le fondement de la légitimité, non seulement en ce qui concerne un droit positif, mais encore au point de vue de l'idée. Mais, cet aspect n'est qu'une conséquence ; si on en fait un principe, on rabaisse la majesté à la sphère du raisonnement abstrait et on lui donne, pour fondement à elle dont les caractères sont l'absolu immédiat et l'intériorité suprême. Il s'agit non pas de l'idée de l'État qui lui est immanente, mais quelque chose d'extérieur à elle, des pensées différentes d'elle, par exemple, l'avantage de l'État ou du peuple. Selon Hegel, on peut sans doute tirer de cette condition l'hérédité par des moyens termes, mais cette détermination admet aussi d'autres moyens termes et donc d'autres conséquences. Hegel veut donc montrer ici que la philosophie apparaît comme la discipline la mieux adaptée à une telle situation. D'où :

²⁰³ *Ibid.*, pp. 318-319.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 321.

C'est pourquoi la philosophie seule peut considérer cette majesté par la pensée, car tout mode de recherche, autre que la spéculation de l'idée infinie fondée en soi-même supprime la nature de la majesté en soi et pour soi. L'empire électif apparaît facilement comme l'idée la plus naturelle, c'est-à-dire qu'elle est le plus près de la frivolité de la pensée. Puisque ce sont les affaires et les intérêts du peuple dont le monarque doit prendre soin, on doit aussi laisser au soin du peuple la personne qui sera chargée de veiller à son salut et c'est de ce mandant que naît le droit à gouverner.²⁰⁵

Les démarches selon lesquelles le raisonnement fait prévoir seulement comme vraisemblables et possibles, mais qui sont en fait dans la nature même du régime, établissent que l'Empire électif est bien plutôt la pire des institutions. De ce fait, dans l'Empire électif, la nature du régime selon laquelle le principe décisif est la volonté particulière, fait que la constitution devient une capitulation électorale, c'est-à-dire que la puissance de l'État est livrée à la discrétion de la volonté particulière. Les pouvoirs particuliers de l'État se transforment en propriété privée, la souveraineté de l'État s'affaiblit et se perd ; une dissolution intérieure et une dislocation extérieure se produisent. « *De la souveraineté du monarque, découle le droit de gracier les criminels, car elle seulement peut posséder cette réalisation du pouvoir de l'esprit qui rend non avvenu ce qui s'est passé et qui annule le crime dans le pardon et l'oubli.*²⁰⁶ »

Dans sa démarche, le philosophe allemand n'a pas manqué de détailler la constitution monarchique, qui à son avis, développée jusqu'à la succession du trône héréditaire par ordre de primogéniture, revient ainsi au principe patriarcal dont elle est sortie historiquement, mais avec une détermination plus complète, comme sommet d'un État organiquement développé.

C'est un résultat tardif de l'histoire qui est de plus importants pour la liberté publique, et la constitution rationnelle quoique, comme on l'a remarqué, s'il est souvent respecté, il soit rarement bien compris. C'est donc ce qui a conduit Hegel à l'argumentation selon laquelle :

Les anciennes monarchies féodales et les despotismes présentent dans l'histoire une succession de révoltes de coups d'État princiers, de guerres civiles, de disparition de monarques et dynasties avec toute la désolation et la ruine intérieures et extérieures qui s'ensuivent parce que dans une telle situation, la division des fonction de l'État dont les parties sont attribuées à des vassaux, à des pachas, etc., et seulement mécanique ; ce

²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 316-317.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 318.

*n'est pas une distinction de nature et de forme mais une différence de plus et moins grand pouvoir.*²⁰⁷

Selon Hegel, comme ne parle que de constitution, il ne peut être question que de garanties objectives, d'institutions c'est-à-dire d'éléments déterminés organiquement et se conditionnant.

2- Le pouvoir du gouvernement

Hegel entend par gouvernement, ce domaine de l'État, qui comprend les pouvoirs juridiques et administratifs qui se rapportent immédiatement à l'élément particulier de la société civile et qui affirment l'intérêt général à l'intérieur même des fins particulières. Puisqu'on peut distinguer l'accomplissement et l'application des décisions du prince, c'est-à-dire, d'une manière générale, l'application et le maintien de ce qui a déjà été décidé, des lois existantes, des administrations et des instituts poursuivant des buts collectifs. En effet,

*Le maintien de l'intérêt général de l'État et de la légalité au milieu des droits particuliers, la réduction de ceux-ci à ceux-là exigent une surveillance par des représentants du pouvoir gouvernemental, des fonctionnaires exécutifs, et aussi des autorités plus hautes, ayant un pouvoir délibératif, et par conséquent organisées collégialement. Les autorités aboutissent ensemble aux sommets les plus élevés à proximité immédiate du monarque.*²⁰⁸

Pour Hegel, le fonctionnement du gouvernement, est une architecture dans laquelle il y a une division remarquable du travail. Car, l'organisation des autorités gouvernementales doit satisfaire l'exigence des attentes au niveau de la vie sociale. Mais, cette fonction de direction d'autre part doit être répartie en des branches abstraites. Ceci dans la mesure où ces branches soient traitées par des autorités propres comme des centres différents dont l'action doit converger vers le même sens pour constituer une vue d'ensemble concrète aussi bien au niveau de la population que dans le gouvernement suprême. C'est pourquoi Hegel pense que les actes du gouvernement sont d'une nature objective, pour soi. Car, ils appartiennent à ce qui est déjà décidé, selon leur substance et ils doivent être exécutés et réalisés par des individus. Cependant Hegel est conscient que les individus ne naissent pas naturellement avec des aptitudes destinées à des fonctions. C'est pourquoi, il souligne que, pour que les individus soient les gérants des fonctions, il faut l'intervention de l'élément objectif, représenté par l'examen et la preuve de leur aptitude.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 320.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 322.

Pour Hegel, il s'agit d'une épreuve ayant pour objectif d'assurer l'État, que son besoin sera satisfait et qu'à chaque citoyen, elle garantit la possibilité de s'agréger à la classe universelle.

Selon Hegel, dans les actions des fonctionnaires et de leur formation, réside un moment spécifique où les lois et les décisions des gouvernements atteignent le peuple et deviennent valables dans la réalité. Il s'agit du moment où le consentement et la confiance des citoyens dans le gouvernement, trouve une terre de réalité dans laquelle les modalités d'application entrent en contact avec le contenu des dispositions à appliquer lui-même. Ceci dans la mesure où le gouvernement contient déjà par lui-même quelque chose de pénible. Ainsi, Hegel estime que le pouvoir du gouvernement est du côté supérieur et les droits des syndicats, du côté inférieur. D'où son affirmation :

Les membres du Gouvernement et les fonctionnaires d'État constituent la partie principale de la classe moyenne où se trouvent l'intelligence cultivée et la conscience juridique de la masse d'un peuple. Les institutions de la souveraineté, du côté supérieur, et les droits des corporations, du côté inférieur, empêchent qu'elles ne prennent la position isolée d'une aristocratie, et que la culture et les talents ne deviennent les moyens de l'arbitraire et de la domination.²⁰⁹

Pour éviter à la logique d'une domination des uns sur les autres dans l'État, Hegel revient sur la place et les actions de la corporation au sein de l'État. Il souligne à cet effet que les intérêts particuliers des collectivités qui ne sont pas dans l'universel en soi et pour soi de l'État, sont administrés dans les corporations, dans les communes et dans les autres syndicats et classe par leurs différents dirigeants, c'est-à-dire les présidents et les administrateurs. Ces derniers s'occupent de la propriété et de l'intérêt privés défendus par ces organismes, c'est-à-dire la corporation, la commune, la classe et leur autorité dépend de la confiance de leurs membres ou concitoyens.

C'est pourquoi Hegel pense que d'autre part ces domaines doivent être subordonnés à l'intérêt supérieur de l'État. Pour parvenir donc à cela, l'attribution des postes en général doit être définie par l'élection des intéressés pour enfin confirmer la sphère supérieure de ces organisations qui doivent fonctionner selon les modes de régulations de l'État. Hegel subordonne donc les activités des corporations à l'intérêt supérieur de l'État, afin que ce dernier résolve les problèmes

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 328.

que rencontre la société civile. « *De même que la société civile est le champs de bataille des intérêts individuels de tous contre tous, de même ici, a lieu le conflit de cet intérêt avec les intérêts de la communauté particulière et d'autre part des deux espèces d'intérêts réunis avec le point de vue plus élevé de l'État et de ses ordonnances.*²¹⁰ »

Dans cette démarche, Hegel montre que dans l'esprit de la corporation qui implique directement le rapprochement du particulier à l'universel, se trouve la puissance et la profondeur que l'État puise dans les déterminations sentimentales. Ainsi, l'administration des affaires des corporations par leurs propres dirigeants est souvent défailante. Ceci dans la mesure où les dirigeants des corporations connaissent bien les intérêts et les affaires propres aux corporations mais ils n'ont pas une bonne maîtrise du rapport des conditions plus éloignées et le point de vue général. Il y a également le fait que par exemple les chefs des corporations partagent des relations familières ou personnelles dans la vie avec leurs membres qui conduit à une mauvaise gestion de la corporation à cause des prestations parfois volontaires et arbitraires.

Or l'État ne compte sur les prestations volontaires et arbitraires par exemple la juridiction exercée par les chevaliers errants qui se réservent de les accomplir dans des buts subjectifs. De ce fait l'opposé aux chevaliers errants serait le serviteur de l'État qui serait attaché à son service par le besoin sans avoir véritablement un devoir ou même un droit. L'on comprend donc aisément pourquoi Hegel disait :

Le service de l'État réclame au contraire le sacrifice de satisfactions individuelles et arbitraires, celui des buts subjectifs, et donne le droit de trouver ces satisfactions dans l'accomplissement du devoir mais en lui seulement. C'est ici que se trouve, sous cet aspect, l'union de l'intérêt particulier et de l'intérêt général qui constitue le principe de l'État et fait sa solidité intérieure. De même la situation de fonctionnaire n'est pas une situation contractuelle, quoiqu'il y ait un double consentement et une prestation de part et d'autre²¹¹.

Pour Hegel, ce que le serviteur de l'État doit fournir est sous sa forme immédiate, une valeur absolue. Pour cela, la faute qui consiste à ne pas l'accomplir ou violer les principes de ce qu'il doit fournir, constitue un délit ou un crime contre l'État. Ainsi, il y a dans l'État des instances chargés de punir les fautifs afin qu'il puisse bien accomplir les responsabilités dont ils ont la charge. Le

²¹⁰ *Ibid.*, p. 322.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 325-326.

philosophe allemand nous fait donc savoir que, pour empêcher que l'absence de passion, l'équité et la douleur dans la conduite deviennent une habitude, il faut une formation morale et intellectuelle directe qui contrebalance ce qu'il y a de mécanique dans l'étude des sciences des objets correspondant, dans l'application pratique nécessaire et le travail réel. Car, la grandeur de l'État est un élément essentiel pour diminuer l'importance des relations privées de famille et autres, pour rendre impuissantes et émousser la vengeance et la haine. « *En traitant les gros intérêts qui se présentent dans les grands États, ces points de vue subjectifs disparaissent et on gagne l'habitude des vues, des intérêts généraux et des affaires collectives.*²¹² » D'où la naissance du pouvoir législatif pour statuer sur les lois afin de défendre les intérêts de tous et organiser une vie harmonieuse et paisible dans la société.

3- Le pouvoir législatif

Le pouvoir législatif pour Hegel concerne les lois et il est lui-même une partie de la constitution, qu'il suppose et qui, par suite, est en dehors des déterminations qui viennent de lui. Les objets du pouvoir législatif par rapport aux individus se déterminent sous deux aspects à savoir : premièrement, ce que l'État fait en faveur des individus et ce qu'ils doivent obtenir et deuxièmement, les prestations que les individus doivent à l'État. En effet,

*Au premier aspect appartiennent les lois civiles en général, les droits des communes et des corporations et les administrations tout à fait générales et, indirectement, l'ensemble de la constitution. Quant aux redevances du citoyen à l'État, elles doivent être réduites à de l'argent, à la valeur universelle existant des choses et des services. De cette manière, elles peuvent être définies légalement et de telle sorte que les travaux et les services particuliers que l'individu peut fournir soient assurés par l'intermédiaire de son libre-arbitre.*²¹³

Lorsqu'il s'agit de repartir ce qui fait partir du domaine du pouvoir législatif en général et ce qui relève de la sphère des autorités administratives et la réglementation gouvernementale, selon Hegel il est possible de faire une distinction qui consiste à montrer que dans le pouvoir législatif, on retrouve ce qui est tout à fait universel par son contenu. Par contre, dans la réglementation gouvernementale, on retrouve le particulier et les modalités de l'exécution. Car, la réglementation gouvernementale prend en compte toutes les couches de la société pour permettre à tout le monde

²¹² *Ibid.*, p. 328.

²¹³ *Ibid.*, p. 329.

de s'intégrer dans l'unité organique du pouvoir de l'État. C'est pourquoi les éléments de l'assemblée nationale ont pour mission de faire parvenir à l'existence l'intérêt général non seulement en soi mais aussi pour soi, c'est-à-dire de faire exister l'élément de liberté subjectif formelle, la conscience publique comme universalité empirique des opinions des opinions et des pensées de la masse.

Hegel, montre que dans l'élément représentatif du pouvoir législatif, le rang des personnes privées atteint une signification et une efficacité politique. Ceci dans la mesure où, il ne peut pas apparaître comme une simple masse indifférenciée ni comme une foule dispersée en atomes mais seulement comme ce qui relève de l'universel, c'est-à-dire comme divisé en deux classes. La classe qui se fonde sur une situation substantielle et la classe qui se fonde sur les besoins particuliers et le travail qui les satisfait. Ainsi, comme la députation se fait en vue de délibérations et de décisions sur les affaires publiques, elle signifie que la confiance y destine certains individus qui se connaissent mieux à ces affaires. En réalité, Hegel veut souligner qu'au niveau de la députation, les individus font valoir non pas l'intérêt particulier d'une commune ou d'une corporation contre l'intérêt général, mais essentiellement le fait qu'ils n'ont pas la situation de mandataires portant des instructions. Puisqu'au sein du pouvoir législatif, la réunion est destinée à être une assemblée vivante, où l'on s'informe et se persuade réciproquement, où l'on délibère en commun. C'est ce qui justifie ces propos de Hegel :

comme l'institution représentative n'est pas destinée à fournir pour les affaires de l'État les délibérations et les décisions les meilleurs en soi, car à ce point de vue elle est un appoint, comme leur destination propre est de faire droit au facteur de liberté formelle pour les membres de la société civile qui ne participent pas au gouvernement, en les informant sur les affaires publiques, en les invitant à délibérer et à se prononcer sur elles, on applique cette exigence d'information universelle par la publicité des délibérations des assemblées.²¹⁴

Frédéric le Grand soumet à l'examen public une question de savoir : Est-il permis de tromper un peuple ? Hegel souligne pour sa part qu'un peuple ne se laisse pas tromper sur sa base substantielle, son essence, et le caractère défini de son esprit mais que, sur la modalité de ce savoir et sur les jugements qu'il porte de ses actions et des événements d'après elle, il est trompé par lui-même. Pour Hegel, l'opinion publique mérite d'être appréciée dans sa base essentielle. Puisqu'elle ne possède pas en elle-même les moyens lui permettant d'élever son aspect substantiel à un savoir

²¹⁴ *Ibid.*, p. 344.

défini. Sur cette base, le pouvoir législatif étant une partie de la constitution, est le lieu par excellence permettant au peuple d'affirmer sa volonté et d'éviter de se faire duper par qui se soit.

Dans cette perspective, l'opinion publique contient donc en soi les principes substantiels éternels de la justice, c'est-à-dire le contenu véridique et le résultat de toute la constitution, de la législation et de la vie collective en général sous la forme du bon sens humain et des principes moraux qui sont immanents en tous sous forme de préjugés. Car, l'opinion publique contient aussi les vrais besoins et les tendances profondes de la réalité. En ce qui concerne la croyance en l'originalité d'une opinion ou d'une information, plus le contenu d'une opinion est mauvais, plus cette opinion est propre à l'individu, car le mal est ce qu'il y a de tout à fait particulier et propre dans son contenu. Le rationnel, au contraire, c'est l'universel en soi et pour soi. Or, le particulier c'est ce dont l'opinion tire sa vanité. C'est ce qui a poussé Hegel à dire que ce n'est donc pas à la diversité de l'opinion subjective qu'il faut attribuer la pensée selon laquelle, la voix de la population c'est la voix de Dieu.

Pour Hegel, la liberté de la communication publique, la satisfaction de cet instinct pressant de dire et d'avoir dit son opinion ont leur garantie directe dans les lois et dispositions administratives qui préviennent ou punissent leurs excès. Mais leur garantie indirecte est dans l'innocuité qui se trouve fondée dans la constitution rationnelle, la solidité du gouvernement et aussi la publicité des assemblées représentatives. Concernant cette dernière, Hegel pense que du moment où dans ces assemblées s'exprime la vision correcte et cultivée des intérêts de l'État et qu'il reste peu à dire aux autres, supprime la croyance que l'expression sur ces sujets soit d'une importance et d'un effet considérables. Enfin, une dernière sécurité se trouve dans l'indifférence et le mépris envers un bavardage frivole ou haïssable et qui le font succomber nécessairement vite. C'est ce qui nous conduit au raisonnement hégélien suivant :

Définir la liberté de la presse comme la liberté de dire et d'écrire ce qu'on veut est parallèle à la définition de la liberté, comme liberté de faire ce que l'on veut. La parole ainsi comprise appartient à la barbarie inculte de la représentation et est aussi superficielle qu'elle. Du reste, c'est une des matières où le formalisme se défend le plus opiniâtrement et où pourtant il est le moins admissible. En effet, l'objet est ce qu'il y a de plus passager, de plus contingent dans la pensée, avec l'infinie diversité de son contenu et de ses tournures. Au-delà de l'excitation directe au vol, au meurtre, à la révolte, se trouve l'art et le raffinement de ces expressions qui apparaissent pour soi comme tout à fait générales et indéterminés mais qui cachent en elles en même temps une signification

*tout à fait définie, ou bien entraînent des conséquences qui ne sont pas vraiment exprimées et dont on ne peut pas déterminer si elles en résultent vraiment, ni si elles sont contenues dans la première forme d'expression.*²¹⁵

Hegel montre donc ici que définir la liberté de presse comme le fait de faire tout ce qu'on veut est contraire à la définition de la liberté qui appelle au respect de l'autre. Car, la liberté n'est pas seulement le fait de réaliser toutes ses pensées mais aussi de respecter les lois et institutions qui font de l'homme un être poli et civilisé qui mérite respect et dignité.

Hegel souligne que dans le pouvoir législatif, l'indétermination de la matière et de la forme empêche les lois d'atteindre la précision qu'on exige de la loi et a pour résultat que le jugement apparaît comme une décision toute subjective. Ce qui fait que le délit, la faute et le dommage ici ont la forme la plus subjective. En dehors de cela, le dommage s'applique à la pensée, à l'opinion et au vouloir d'autrui. Ce sont les éléments par lesquels il reçoit sa réalité. Or, cet élément appartient à la liberté d'autrui et il dépend donc d'autrui que cette action fautive soit un acte réel.

*On peut donc aussi bien dénoncer l'indétermination des lois que découvrir pour l'expression de la pensée des formules et des tournures de style qui permettent de déjouer la loi ou de dire que la décision judiciaire est un jugement subjectif. De plus, lorsque l'expression est traitée comme un dommage, on peut prétendre qu'elle n'est qu'une opinion et une pensée, de même que ce n'est qu'un langage*²¹⁶.

De l'avis de Hegel, l'indétermination que de tels actes reçoivent, grâce à l'élément où ils s'expriment, ne supprime pas leur caractère substantiel et a seulement pour résultat que le terrain subjectif sur lequel ils sont accomplis, détermine aussi la nature et la forme de la réaction. C'est ce terrain lui-même du délit qui rend nécessaire dans la réaction, la subjectivité des vues et la contingence. De ce fait, le formalisme s'applique ici comme toujours à se servir d'aspects particuliers qui appartiennent à l'apparence extérieure et d'abstraction qu'il en tire, pour anéantir par le raisonnement la nature réelle et concrète de ce qui est en question.

Quant aux sciences, si elles sont vraiment des sciences, elles ne se trouvent en aucune manière sur le terrain de l'opinion et des vues subjectives et leur exposition ne consiste pas dans l'art des tournures, des allusions, des sous-entendus mais dans une énonciation

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 348-349.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 349.

*sans équivoque ouverte et bien définie de la signification et de la portée de ce qu'on dit. Aussi elles ne rentrent pas dans la catégorie de ce qui constitue l'opinion publique.*²¹⁷

Selon Hegel, de même que l'expression scientifique a son droit et sa garantie dans sa matière et son contenu, de même le délit d'expression peut être permis ou du moins être supporté grâce au mépris où il s'est placé. Ainsi, le philosophe allemand montre donc qu'en ce qui concerne la punition, une partie de ce délit peut être portée au compte de ce qu'il appelle Némésis, c'est-à-dire une sorte de la vengeance divine. C'est donc à cause des punitions concernant les délits que le pouvoir législatif a pensé au fondement du droit international.

III- LE DROIT INTERNATIONAL ET LA RATIONALITÉ DE L'ÉTAT

Ici, l'accent est mis sur la souveraineté vers l'extérieure qui est d'après Hegel, cette idéalité qui consiste à montrer que les moments de l'Esprit et de sa réalité qui est l'État, sont développés dans leur nécessité et ne se maintiennent que comme ses membres. Hegel, veut démontrer que l'Esprit comme relation négative infinie à soi-même dans la liberté, est aussi essentiellement un être pour soi qui a pour rôle de rassembler en lui, la différenciation existante et est par cette occasion exclusif. Ainsi, dans cette détermination, l'État a l'individualité qui existe nécessairement comme individu et par ailleurs comme un individu réel immédiat dans le souverain. En effet,

*L'idéalité qui apparaît dans la guerre comme orientée vers l'extérieur dans un phénomène contingent et l'idéalité qui fait que les pouvoirs intérieurs de l'État sont des moments organiques d'un tout, sont donc une seule et même idéalité et, dans l'apparence historique, cela se voit dans ce phénomène que les guerres heureuses empêchent les troubles intérieurs et consolident la puissance intérieure de l'État.*²¹⁸

Pour Hegel, les querelles entre les États peuvent avoir pour objet un aspect particulier de leurs rapports. De ce fait, lorsque l'indépendance d'un État est menacée, le devoir appelle tous ses citoyens à sa défense. Ainsi, lorsque l'ensemble parvient à atteindre la puissance de l'État et s'arrache à sa vie intérieure pour se tourner vers l'extérieur, la guerre de défense devient selon Hegel, une guerre de conquête.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 350.

²¹⁸ *Id.*, p. 355.

1- La question du droit international et la partition de l'histoire universelle

Pour Hegel, le droit international résulte des rapports d'États indépendants. Car, son contenu en soi et pour soi, a la forme du devoir-être, parce que sa réalisation dépend de volontés souveraines différentes. Selon Hegel, le peuple en tant qu'État, est l'Esprit dans sa rationalité substantielle et sa réalité immédiate. Il s'agit en réalité de la puissance absolue sur terre. La légitimité d'un État réside dans le fait qu'il est tourné vers l'extérieur, c'est-à-dire dans sa relation avec les autres, son prince ne doit pas se mêler de la politique intérieure de l'autre, il gère une affaire purement intérieure. Dans certaines circonstances, la légitimité d'un État est consacrée par la reconnaissance des autres États. Ceci, dans la mesure où cette reconnaissance implique le fait que chaque État, en reconnaissant les autres États, cela devient un impératif pour eux, qui doivent à leur tour le reconnaître aussi. Ici, tout se joue au niveau du respect de l'indépendance de chaque État comme une souveraineté autonome.

Hegel, soulève un problème d'ordre éthique très important, celui de savoir jusqu'à quel point un peuple nomade peut être considéré comme un État. Simplement parce qu'en général les peuples nomades se trouvent à un niveau inférieur de culture. Cela se comprend dans la mesure où, comme les nomades se déplacent d'un État à un autre, dans chaque lieu où ils arrivent le peuple qu'ils trouvent dans ce lieu se considère supérieur à eux. Sur le plan religieux et en particulier chez le peuple juif de l'époque et chez les peuples mahométans, cette reconnaissance des États est exclus parce qu'ils considèrent que chaque juif ou musulman est automatiquement le frère de l'autre. Pour ne pas rester dans cette logique religieuse, puisqu'il est question du droit, Hegel précise :

le fondement du droit des peuples en tant que droit universel qui doit valoir en soi et pour soi entre les États, en tant que différent du contenu particulier des contrats, est que les traités doivent être respectés car c'est sur eux que reposent les obligations des États les uns par rapport aux autres.²¹⁹

Hegel, s'attaque à la conception Kantienne d'une paix éternelle par une ligue des États qui réglerait tout conflit et qui écarterait toute difficulté comme pouvoir reconnu par chaque État, et qui rendrait impossible la solution par la guerre. Pour Hegel, cela suppose l'adhésion des États, une adhésion qui reposerait sur des motifs moraux subjectifs ou religieux, mais toujours sur leur volonté souveraine particulière. Hegel veut montrer qu'une telle adhésion relève de l'ordre de la

²¹⁹ *Ibid.*, p. 360.

contingence, c'est-à-dire qu'il peut arriver qu'elle se réalise, tout comme elle ne se réalise pas. En effet, le droit international de façon générale se comprend dans ce sens où :

Les États dans leur situation réciproque d'indépendance sont comme des volontés particulières, comme la validité des traités repose sur ces volontés et que la volonté particulière d'un ensemble est dans son contenu le bien de cet ensemble, ce bien est la loi suprême dans sa conduite envers autrui, d'autant plus que l'idée d'État est caractérisée par la suppression du contraste entre le droit comme liberté abstraite et le bien comme contenu particulier réalisé, et que la reconnaissance initiale des États s'applique à eux comme totalités concrètes.²²⁰

En effet, pour Hegel même dans la guerre comme situation non juridique, de violence et de contingence, subsiste un lien dans le fait que les États se reconnaissent mutuellement comme tels. Car, dans ce lien ils valent l'un pour l'autre comme existant en soi et pour soi, si bien que dans la guerre elle-même, la guerre est déterminée comme devant être passagère. Elle implique donc ce caractère conforme au droit des gens que même en elle la possibilité de la paix est conservée ; par exemple, les parlementaires sont respectés et en général, rien n'est entrepris contre les institutions intérieures, contre la vie privée et la vie de famille du temps de paix ni contre les personnes privées.

Concernant la question de l'histoire universelle, Hegel montre que la partition de l'histoire universelle offre un tableau d'ensemble qui se propose en même temps de montrer sa structure telle qu'elle est comprise à la lumière de l'Idée, selon sa nécessité interne. Pour Hegel, dans l'ordre géographique de façon générale le chemin que suit l'histoire universelle a été bien indiqué. Ceci dans la mesure où le soleil se lève à l'Orient. Le soleil est la lumière qui établit le rapport simple et universel à soi-même. Hegel veut souligner que cette lumière en soi universelle en tant qu'individu, en tant que sujet, est le soleil. En effet,

L'histoire universelle n'est d'ailleurs pas le simple jugement de la force, c'est-à-dire la nécessité abstraite et irrationnelle d'un destin aveugle, mais comme il est en soi et pour soi, raison, et, comme l'être est, d'après le seul concept de sa liberté, le développement nécessaire des moments de la raison, de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit, l'interprétation et la réalisation de l'esprit universel.²²¹

²²⁰ *Ibid.*, p. 362.

²²¹ *Ibid.*, p. 365.

Ainsi, pour Hegel l'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme et l'Asie, le commencement de cette histoire. C'est la principale raison pour laquelle, Hegel subdivise l'histoire universelle en quatre parties à savoir : l'empire d'Orient, l'empire Grec, l'empire Romain et l'empire Germanique.

S'agissant de l'empire d'Orient, Hegel précise qu'il est ce monde qui a pour fondement la conscience immédiate, la spiritualité substantielle, c'est-à-dire, ce qui est connu ici n'est plus l'arbitraire particulier, mais le lever du soleil. Pour Hegel, il s'agit du savoir d'une volonté essentielle qui est indépendante et autonome pour soi et envers laquelle la volonté subjective se trouve dans une relation de foi, de confiance et d'obéissance. Cet empire est caractérisé par le régime patriarcal. Ici, le gouvernement du monde est une théocratie, c'est-à-dire, le chef est un prêtre suprême ou un Dieu. Car, la constitution et la législation sont de la religion, de même que les commandements religieux et moraux, sont des lois juridiques garanties par l'État.

L'empire Grec, selon Hegel, emprunte à l'empire d'Orient une unité substantielle de l'infini et du fini. Il se sert de cette unité comme une base mystérieuse, refoulée dans une réminiscence obscure dans la profondeur sombre des images de la tradition. Pour Hegel, ce qui caractérise l'empire Grec, c'est l'existence d'une foule des États. Pour lui, l'empire Grec, c'est le règne de la belle liberté. Dans cet empire, l'individualité se développe dans l'éthique immédiate et la liberté subjective ici, est installée dans l'unité substantielle. Hegel montre donc que, comme en Asie, le principe de l'empire Grec est l'ordre éthique, mais il s'agit d'une éthique qui imprègne l'individu et implique par conséquent le libre vouloir des individus. En effet, l'empire Grec a uni les deux extrêmes de l'empire d'Orient, à savoir : la liberté subjective et la substantialité.

Quant à l'empire Romain, Hegel souligne que dans cet empire s'accomplit jusqu'au déchirement infini la séparation de la vie morale objective dans les extrêmes de la conscience personnelle privée et de l'universalité abstraite. Car, l'opposition qui a son origine dans l'intuition substantielle d'une aristocratie contre le principe de la personnalité libre sous la forme démocratique, se développe du côté aristocratique jusqu'à la superstition et l'affirmation d'une violence froide. Pour Hegel, l'empire Romain n'est plus celui des individus comme c'était le cas de l'empire Grec. Ici, il n'y a plus la liberté, la joie, mais un labeur rude et l'intérêt se détache des individus, mais ceux-ci acquièrent en eux-mêmes l'universalité abstraite et formelle. Ceci dans la

mesure où l'Universel impose aux individus son joug, sous lui ils doivent renoncer à eux-mêmes, mais ils requièrent en échange leur propre universalité, c'est-à-dire la personnalité devient une personne juridique.

Enfin l'empire germanique est selon Hegel, un monde qui correspond à la vieillesse de l'Esprit du point de vue naturel. Ainsi, en tant que force infinie, l'Esprit contient en lui-même les moments de son évolution antérieure et parvient par là-même à sa propre totalité. Pour Hegel, certes l'empire germanique est né plus tard que le christianisme, mais il a fallu le long travail de plusieurs siècles pour que celui-ci devienne une figure de portée mondiale, et ce travail n'a été accompli qu'à partir de Charlemagne²²². Hegel souligne qu'on peut appeler les peuples germaniques, les nations auxquelles l'Esprit du monde en général a confié son véritable principe. L'empire germanique a comme principe la conciliation absolue de la subjectivité existant pour elle-même avec la divinité qui est en soi et pour soi, avec ce qui est vrai et substantiel. Ici, le sujet est libre pour soi et n'est libre que dans la mesure où il devient adéquat à l'universel et demeure dans l'Essence. Pour Hegel, l'empire germanique est le règne de la liberté concrète.

2- L'amour de la liberté et de l'égalité comme facteur du développement pour la société civile

Le célèbre commentateur de Hegel, Jean-François Kervégan souligne que la question sur laquelle Tocqueville et Hegel s'opposent le plus directement est celle du rôle respectif que jouent, dans le monde moderne, les valeurs de liberté et de l'égalité, ainsi que les institutions et les normes favorisant leur réalisation. Il s'agit d'un débat important qui concerne non seulement la manière dont les deux auteurs se situent par rapport à la problématique des droits de l'homme et au texte de la déclaration universelle de droit de l'homme de 1789, mais aussi leur analyse fondamentale de la société moderne, leur évaluation de ses tendances lourdes, leurs hypothèses quant à son devenir²²³.

²²² Charlemagne, du nom de Charles le Grand, roi des Francs, sacré empereur d'occident en 800 (742-814).

²²³ C'est ce qui a conduit à une remarque évoquée dans l'*Encyclopédie*, de Hegel qui analyse longuement le rapport complexe de ces catégories simples en lesquelles on a fréquemment récapitulé ce qui devait former la détermination fondamentale ainsi que le but et le résultat ultime de la constitution. Il s'agit d'une allusion transparente au préambule de la déclaration universelle de droit de l'homme de 1789.

Parlant de l'égalité, Hegel souligne que l'affirmation selon laquelle : « les hommes sont égaux par nature », est fondamentalement fautive. Car, pour lui les hommes sont au contraire naturellement inégaux. C'est pourquoi il montre qu'il revient précisément au droit, à la société et à l'État de corriger sur ce point la naturalité immédiate, c'est-à-dire à lui donner une signification plutôt sociale que politique²²⁴. Pour le philosophe allemand, tout ordre politique introduit entre le souverain et les sujets une hiérarchie de fonctionnement qui conduit donc à une inégalité. De ce fait, même lorsque cette inégalité ne recouvre aucune différence statutaire entre ceux qui par nature gouvernent et ceux qui sont destinés à obéir aux ordres, ce qui est aussi bien le cas des sociétés aristocratiques au sens de Tocqueville.

De l'avis de Hegel, contrairement à la déclaration universelle des droits de l'homme, le principe d'égalité n'a donc pas une signification politique, mais il s'agit d'une signification sociale et juridique²²⁵. Il est important de souligner que c'est ici que le propos de Hegel devient profond. Ceci dans la mesure où le principe normatif de l'égalité des personnes devant la loi, qui implique l'élimination des restrictions que les sociétés pré-modernes mettaient à l'accession à la personnalité, n'a de valeur que pour autant que, par ailleurs, les individus sont inégaux. Ils sont bien inégaux, c'est-à-dire ils le sont aussi naturellement, de par leur constitution psychologique, ils le sont aussi socialement, en raison de la position qu'ils occupent dans l'espace mobile de la société civile.

En ce qui concerne la liberté, Hegel s'engage à dégager cette notion des interprétations subjectives et individualistes qui prédominent dans la pensée moderne. Car, les interprétations subjectives et individualistes confondent la liberté et le libre arbitre. Cette confusion conduit à une compréhension philosophiquement insatisfaisante et politiquement suspecte de la liberté et Hegel oppose à cette compréhension la liberté objective qui prospère dans les États modernes²²⁶. Pour Hegel, toute loi vraie est une liberté, car elle contient une détermination rationnelle de l'esprit objectif, par conséquent un contenu de la liberté. Ce qui conduit Hegel à dire que l'obligation

²²⁴ Hegel veut dire par là que si on applique de façon conséquente le principe d'égalité, ce dernier va rejeter toutes les différences et ne laissera subsister aucune espèce de contexte étatique.

²²⁵ Hegel veut montrer que dire que les hommes sont égaux, c'est seulement dans les sociétés modernes qu'on peut tenir ce genre de discours. Car, c'est proclamer qu'ils sont égaux en tant que personnes et devant la loi. Ce qui n'est d'ailleurs pas autre chose que d'affirmer l'existence d'un état légal en général.

²²⁶ La liberté objective renvoie à la liberté politique qui accorde le pouvoir aux individus de prendre part aux affaires publiques. Cette liberté est précisément structurée et garantie par le règne de la loi.

politique ne doit pas être entendue comme une restriction posée à une liberté dont les individus seraient originellement dépositaires. Mais comme ce qui permet d'asseoir institutionnellement leur aspiration à la liberté et partant, de surmonter l'unilatéralité d'une liberté simplement subjective, d'une liberté prise dans la naturalité, le bon plaisir et l'arbitraire et ce qui est d'ailleurs contraire à la liberté rationnelle. De ces conceptions, Hegel déduit un jugement qui s'oppose en tout point à la thèse défendue par Alexis de Tocqueville dans *La Démocratie en Amérique*.²²⁷ Ainsi, selon Hegel, l'État moderne assure le triomphe de la liberté sur la légalité. Cependant, la pensée de Hegel vise avant tout la sortie de la grande confusion qui affecte les concepts courants de la liberté et de la légalité dans la société civile.

De l'avis de Hegel, la liberté bien comprise, c'est-à-dire la liberté objective produite et garantie par l'ordre légal, renvoie à l'égalité même. C'est pourquoi il pense que sans liberté politique, sans un État constitutionnel garantissant la règle de la loi, il ne saurait y avoir de véritable égalité juridique et sociale des citoyens, et il ne saurait exister qu'une société stratifiée en ordres. Autrement dit, Hegel veut montrer que l'égalité civile est la propriété caractéristique d'une société civile libérée des barrières rigides que l'ancien régime²²⁸ dressait entre les ordres et les métiers. De ce fait, la conséquence de la liberté politique entendue de manière objective est qu'elle n'est pas seulement comme un droit individuel d'exercice de la citoyenneté active. Selon Hegel, la liberté bien comprise c'est également l'égalité bien comprise. Car, c'est précisément dans la mesure où les individus sont inégaux politiquement, c'est-à-dire il y a ceux qui gouvernent et ceux qui sont des sujets destinés à obéir. De même ils sont socialement inégaux car il y a des riches et des pauvres. Hegel souligne donc que les individus seront juridiquement égaux que lorsque l'ordre politique sera totalement un vecteur de liberté²²⁹.

²²⁷ Pour Hegel si Tocqueville pense que les peuples modernes étaient capables seulement d'égalité ou plus de celle-ci que de liberté, il faut au contraire dire que précisément le haut développement des États modernes produit dans l'effectivité la suprême inégalité concrète des individus. Et grâce à la rationalité plus profonde des lois et l'affermissement de l'état légal, on réalise une liberté d'autant plus grande et plus fondée.

²²⁸ Il s'agit ici du régime politique avant la démocratie, qui ne donnait pas la possibilité aux individus de jouir de leur liberté et de leur égalité sociale.

²²⁹ La liberté étant une caractéristique d'importance avérée de l'être humain, il serait judicieux que les relations interpersonnelles lui accordent une place de choix. Elle constitue une source de fierté pour l'individu qui agit sans aucune crainte où qu'il soit et qui est appelé à s'abstenir de mettre en péril la liberté de l'autre. De ce fait, les différentes manifestations particulières de ce concept c'est-à-dire les libertés publiques sont pour chaque membre de la société des domaines réservés où s'affirme la personnalité que l'État est tenu de respecter à tout moment, tant qu'il n'y a pas de situation de danger public exceptionnel menaçant la vie de la nation et requérant une restriction temporaire.

C'est ainsi que toute une tradition interprétative dérivant du marxisme s'est attachée à montrer que la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789, qui pourtant semblait s'engager dans la voie de la co-origénarité, contenait les conditions d'un privilège idéologique et pratique de la liberté et même d'une conception de la liberté marquée par l'héritage de l'individualisme possessif sur l'égalité. À l'époque contemporaine, certaines critiques adressées à Rawls lequel part bien d'une problématique englobante de la justice d'inspiration égalitariste, se trouvant donc moins exposé aux difficultés inhérentes à l'absolutisation libérale de la liberté, mais opère néanmoins une ferme hiérarchisation entre les deux principes de la justice, c'est-à-dire, en pratique, entre liberté et égalité, ont spontanément retrouvé cette inspiration. Ainsi, il est frappant, de ce point de vue, que la contestation du primat normatif de la liberté ait constitué le point de départ de la réflexion hégélienne en philosophie politique.

Dans ses écrits de l'époque d'Iéna (1801-1807), Hegel insiste ainsi sur le fait que concevoir la société en fonction du schéma de l'association volontaire sous conditions comporte comme principal défaut non pas tant d'être peu crédible sur le plan factuel selon l'argumentation anticontractualiste que de rester aveugle à la productivité spécifique de l'association et du rapport social en tant que tels, inévitablement pensés comme des concessions ou des limitations contraignantes.

De ce fait, critiquant ensemble le jusnaturalisme moderne et le rationalisme kantien-fichtéen, Hegel voit, au fond, le libéralisme moderne, dont ces deux doctrines explicitent le substrat, comme une doctrine qui ne peut enraciner très profondément l'idée que les rapports sociaux ouvrent de nouvelles possibilités à la vie humaine, constituent un intensificateur vital, accompagnent l'expansion de la vitalité transindividuelle. Dans un manuscrit connu sous le titre « *Système de la vie éthique* », Hegel juxtapose ainsi une sorte d'anthropologie marquée par des thèmes modernes avec, au centre, le dispositif lockéen qui associe le travail comme vecteur privilégié de l'auto-affirmation humaine et la propriété comme garant social de la liberté individuelle à une position platonicienne qui semble valoriser pour elle-même l'appartenance fusionnelle, voire sacrificielle, à la cité.

Deux décennies plus tard, les *Principes de la Philosophie du droit*, entérinent au contraire la décision théorique constitutive du libéralisme moderne, à savoir la prééminence de la liberté

individuelle. Hegel devient, en quelque sorte, confiant dans le fait que, partant de la liberté individuelle, l'on pourra ensuite réintroduire, pour la compléter, suffisamment d'éléments holistes, et même sélectionner les plus robustes d'entre eux, en réfléchissant aux réquisits de la liberté individuelle, posant ainsi les conditions d'une démarche méthodologiquement mieux assurée conduisant à la résolution des problèmes de la société civile.

3- La rationalité de l'État hégélien

L'affirmation de Hegel selon laquelle « *l'État est le rationnel en soi et pour soi* », justifie le caractère de rationalité qui définit l'État. Pour Hegel, l'État est l'effectivité de la volonté substantielle, c'est-à-dire le rapport entre l'État et la volonté est à la base de ce qu'il nomme une « unité substantielle²³⁰ ».

L'État est dit rationnel parce que le rapport entre lui et l'individu réalise justement la rationalité, que Hegel conçoit fondamentalement comme l'unité s'articulant d'une façon dialectique du subjectif et de l'objectif, de la singularité et de l'universel. C'est pourquoi Hegel soulignait dans les *Principes de la philosophie du droit*, abstraitement considérée, la rationalité consiste de manière générale, en l'unité de la compénétration de l'universelle et de la singularité. Hegel précise lui-même la direction dans laquelle il faut rechercher le sens profond de la rationalité, en remarquant que ce concept considéré uniquement selon sa structure formelle, consiste en l'unité de l'universalité et de la singularité.

Pour la bonne marche de la société civile, Hegel propose de concevoir le rationnel comme l'unité des déterminations dans leur opposition. De ce fait, il n'est pas question évidemment d'une collection a posteriori de déterminations, tel qu'un recueil extrinsèque des aspects similaires du même terme, mais d'une façon comparable à ce que nous avons considéré à propos de la conception hégélienne de « concept²³¹ », il s'agit de la relation immanente et nécessaire entre les déterminations de celui-ci. Dans ce sens, la rationalité est justement la structure de l'articulation ou de l'autoarticulation immanente d'un concept selon ses déterminations essentielles.

²³⁰ Il s'agit là d'un concept fondamental de la conception de l'éthicité qu'il faut comprendre à partir du caractère ultérieur que Hegel attribue ici à l'État, en tant que celui-ci est le rationnel en soi et pour soi.

²³¹ Il est question ici par exemple, le concept de « propriété » contient les déterminations juridiques qui appartiennent à la propriété.

Selon Hegel, il faut conclure que la vérité du monde moderne est donc la conception du réel comme sujet. Il s'agit d'une conception dans laquelle, le noyau des doctrines philosophiques et métaphysiques trouve son accomplissement à partir du cogito cartésien qui ouvre la porte à l'idéalisme allemand. Cependant, l'affirmation selon laquelle l'esprit qui résume en soi la vérité de la substance conçue en tant que sujet, est le concept plus sublime et qui appartient au temps moderne, n'implique pas seulement la référence à un point de vue théorique. Mais expose aussi le cœur de la conception éthique et politique qui constitue notre préoccupation concernant la relation entre l'individu et l'État dans le but de résoudre les problèmes de la société civile. Dans cette vision, Hegel montre que c'est dans l'époque moderne que la conception du sujet s'affirme et de même c'est ici que la liberté se réalise en se traduisant en monde politique. Dans le monde moderne les caractères de la liberté fondent la structure de la vie communautaire des individus.

Si donc la notion du sujet chez Hegel constitue les éléments de base de la conception de la rationalité, elle nous offre la base pour l'étude de la théorie de l'État, notamment en ce qui concerne la question de la liberté du vouloir. Notre point de départ a été en effet l'affirmation hégélienne selon laquelle « *l'État est le rationnel en soi et pour soi* ». D'autre part le mouvement de l'autodétermination, qui décrit justement la nature de la rationalité, a évidemment la même structure que l'articulation de la volonté, à savoir de la singularité en tant que l'unité dialectique posant soi-même de l'universel et du particulier. Il faut donc à cet effet conclure qu'il y a une connexion essentielle entre l'État et la structure du vouloir et que, à partir de cela on peut montrer le rôle de la volonté individuelle et de sa liberté dans la sphère étatique.

De même si Hegel thématise explicitement une relation entre la rationalité de l'État et le fait qu'en celui-ci la liberté parvient à son droit le plus suprême, d'autre part, concrètement considérée, c'est-à-dire, considérée non dans la pureté de sa structure formelle, mais comme on la conçoit ici, en traitant de la théorie politique. Ainsi, la rationalité de l'État consiste en l'unité de la liberté objective et de la liberté subjective. Car, la liberté objective correspond à ce que nous avons étudié comme volonté substantielle universelle, c'est-à-dire le corps politique et social en tant qu'un organisme spirituel ayant une volonté propre et se déterminant d'une façon autonome par la liberté subjective.

De l'avis de Hegel, l'État a donc l'unité de l'objectif et du subjectif pour son contenu et sa fin. Autrement dit l'État est la dimension de la relation liant la volonté de la communauté éthique, considérée comme quelque chose d'unitaire s'incarnant dans les institutions, et la conscience de soi, avec ses caractères qui consistent en ce qu'elle est le savoir de l'individu et par là, l'âme de l'agir qui en dérive, c'est-à-dire l'individu poursuit les fins qu'il connaît, et il les veut justement dans la mesure où il les connaît. Il est désormais question de chercher une solution à partir du fait que l'État est le rationnel, mais la rationalité est la structure de la relation essentielle de l'objectif et du subjectif, c'est-à-dire qu'elle inclut justement la liberté subjective comme son moment nécessaire²³². Hegel conclut donc en affirmant que la rationalité qui est considérée comme l'unité de la liberté objective et de la liberté subjective, consiste en un agir qui se détermine d'après des lois et des principes pensés, c'est-à-dire universels. Mais cela ne peut être que l'œuvre de l'individu, car c'est à lui qu'il faut attribuer cet agir d'après des principes universels connus qui sont suivis justement dans la mesure où ils sont connus.

Si donc la rationalité de l'État consiste en la relation dialectique du subjectif et de l'objectif qui se réalise en lui, l'œuvre de l'esprit objectif est par là achevée. Dans l'État, en tant que l'unité de compénétration de la liberté objective et de la liberté subjective, l'individu à savoir le subjectif ne se trouve pas en face d'une réalité donnée, universelle et objective à laquelle il devait se conformer. Autrement dit, l'objectivité ne se réalise pas comme quelque chose d'opposé à l'individu mais au contraire en tant qu'État, l'esprit objectif est lui-même le mouvement par lequel l'objectivité se construit par le moyen de l'interaction des sujets, c'est-à-dire par le rapport réciproque de ceux-ci, mais aussi notamment par le rapport qu'ils ont avec l'objectivité elle-même²³³. L'individu n'est donc pas un élément donné en soi et pour soi, il n'est pas un monde

²³² En particulier, si la rationalité est l'autodétermination de l'universel, il semble en effet que la liberté subjective dont on parle ici, en tant qu'elle se réalise dans l'agir individuel, est le moment où l'universel, c'est-à-dire l'organisation du droit, de l'État et des institutions où le droit se réalise, et même des coutumes, se traduit en un individu singulier.

²³³ Dans ce sens on pourrait dire alors que, de même que l'éthicité s'achève dans les institutions de la communauté politique, de même l'esprit objectif en tant que tel est le procès qui institue l'universel et l'individuel par l'intermédiaire de leur relation dialectique réciproque. Par conséquent, d'un côté la totalité éthique requiert l'action consciente de l'individu, ou autrement dit la totalité éthique se construit par la participation collective et consciente des sujets à la vie universelle, à laquelle ils sont d'ailleurs appelés comme à leur destination. De l'autre côté notamment à partir de cette dernière remarque de Hegel on peut dire que l'individu se constitue lui-même par l'interaction avec l'universel et l'objectif.

clos et opposé à l'universel extérieur²³⁴, mais il est un produit de la relation avec l'objectivité. Il s'agit de montrer que dans les différentes formes où une telle relation se réalise, par exemple en tant qu'un rapport quotidien avec la communauté de sorte que le sujet singulier est façonné par le monde auquel il appartient et par contre il contribue lui-même au développement de l'universel. On peut dire aussi, d'un point de vue ultérieur que l'individu libre se constitue en tant que tel au fil de l'évolution historique de l'État et du corps politique, juridique et social auquel il appartient et duquel il a justement hérité les valeurs qu'il défend, qu'il critique et qu'il développe.

S'opposant à Kant et excluant le fait que l'homme puisse être libre dans la moralité, Hegel transpose pour ainsi dire à la sphère politique et juridique les caractères de la liberté de l'agent morale, c'est-à-dire la capacité de se déterminer par soi-même, suivant la connaissance de l'universel à l'action singulière qui individualise celui-ci. Pour lui, c'est dans la sphère politique que l'on peut parler d'une liberté réalisée, parce que c'est justement dans la sphère politique que le moment subjectif et le moment objectif, loin d'être séparés ou opposés sont essentiellement liés. C'est donc dans cette sphère que la structure de l'autodétermination de l'universel et de l'individuel est traduite en réalité. Ainsi, selon Hegel ce n'est que dans l'État que la liberté atteint son plus sommet. De même l'individu n'a de valeur que s'il est membre d'un État. L'État, perçu par Hegel comme le divin sur terre est donc l'accomplissement de moralité objective et subjective. De ce fait la solution aux inégalités de la société civile selon Hegel, proviendront de l'État qui est cette instance normative chargée de réguler les normes et fonctionnement de la société civile en mettant ensemble l'universel et le particulier pour une cohésion sociale.

En somme, la question qui a fait l'objet de notre étude dans ce chapitre était celle du fondement de l'État hégélien comme résolution des problèmes de la société civile. En général, il ressort de l'analyse de cette question que l'État seul est capable de voir la structure de la société moderne, internationale par suite de la concurrence universelle, de prévoir, de défendre les intérêts de la société particulière, de maintenir le droit à l'intérieur, l'indépendance à l'extérieur, c'est-à-dire par la guerre s'il le faut. L'État, impose aux riches une conduite qui tienne compte de l'honneur de l'homme, de tous et de chacun. Il impose à la société en sa totalité les sacrifices qu'exige la dignité nationale, le fondement de la dignité des citoyens. Ainsi, pour Hegel l'État est

²³⁴ On parle de l'extérieur dans la mesure où l'individu se présente comme s'il n'était que sa propre intériorité, c'est-à-dire comme s'il vivait constamment dans la scission de l'extérieur et dans l'opposition à celui-ci.

et reste un appareil de contrainte, mais de contrainte à la rationalité et à la morale de la dignité de l'homme. D'un homme libre et qui sera libre parce que rien ne lui sera imposé qu'il ne puisse comprendre comme nécessaire, qu'il aura une place et des droits dans une société.

Il ne s'agit plus de pure lutte entre intérêts aveugles, qu'il pourra se faire entendre du gouvernement, et que ses convictions, à condition de ne pas mener à des actions contraires au droit, en particulier ses convictions religieuses, seront respectées. Selon Hegel, c'est dans l'État que la société se pense, et c'est lui qui peut préserver l'héritage qui constitue la nation. L'État hégélien est en effet historique ; mais il est par là au-dessus du rationalisme de la société. Car, son histoire est celle de la raison incarnée qui, pensant la réalité, la transforme pour y rendre concrètes la liberté, la dignité et la satisfaction de l'homme.

CONCLUSION PARTIELLE

Notre recherche dans cette deuxième partie de notre travail, avait pour but d'analyser la conception hégélienne de la société civile et les solutions qu'il propose aux problèmes que rencontre cette dernière. Au terme de notre investigation, il ressort que les inégalités sociales sont de la sphère de la société civile. C'est sans doute parce que les deux principes sur lesquels elle repose, à savoir la particularité et l'universalité, manquent de concordance. L'universel échoue toujours d'intégrer et de reconnaître le particulier. De ce fait, les inégalités sociales naissent de l'absence d'intégration et de la reconnaissance sociale, d'une part, et d'autre de la privation matérielle. En clair, elles sont la conséquence de la scission entre les deux principes de la société civile.

Il est important de rappeler ici que la propriété pour Hegel, incarne le droit de l'esprit sur les choses. Elle suppose nécessairement le contrat, exprimant l'unité des volontés. Par le contrat, chacun s'engage à respecter le bien d'autrui. Mais l'existence du contrat est précaire, car il manifeste de manière imparfaite l'unité des volontés. D'où l'analyse de la question de l'injustice concernant le droit de propriété. Dès lors, il faut rechercher une justice plus universelle et une définition du droit du plus riche.

Pour plus de clarté, le philosophe allemand montre que la société civile, désigne donc un ensemble d'êtres humains réunis par le besoin dans un système de dépendance économique réciproque, c'est-à-dire chacun travaillant pour sa propre satisfaction, travaille également pour la satisfaction des autres. De ce fait, la société civile est aux yeux de Hegel, le siège des conflits et des oppositions des classes, c'est-à-dire la classe bourgeoise et la classe des prolétaires. Ainsi, Hegel par rapport aux économistes, s'attache aux conflits et aux oppositions des classes. Il juge donc sévèrement la société civile qui néanmoins, compte selon lui des aspects positifs, en particulier la coopération. Car, selon l'ordre du fonctionnement de la société civile, en travaillant chacun pour soi, chacun travaille pour les autres.

Parlant de l'État, Hegel pense que c'est le moment suprême de l'esprit objectif et sa pleine réalisation. Il incarne la réalité de l'Idée morale réalisée, la raison en soi et pour soi. C'est au sein de l'État que la liberté trouve sa plus haute expression. En effet, cet État, ne se confond pas avec un État historique particulier. Car, l'organisation de l'État porte le nom de constitution, qui est

inséparable de la vie et de l'esprit d'un peuple. Une constitution n'est pas seulement un texte juridique, mais un ensemble de coutumes et des règles vivantes dans la conscience d'un peuple. De l'avis de Hegel, la société civile ne peut bien s'organiser que dans l'État, par conséquent la solution aux problèmes que rencontre la société civile ne proviendra que de l'État. Ainsi, Hegel n'a pas manqué de souligner son attachement au régime monarchique dans un État.

Si les *Principes de la philosophie du droit* tendent bien souvent, à accrédi-ter l'image d'un Hegel conservateur, voire réactionnaire et apologiste de l'État, nous savons que cette lecture est fautive. Car, l'État a compris Hegel, permet de soumettre l'arbitraire de l'individu à la souveraineté de la loi et lui permet d'accéder au bien-vivre et à la liberté. Ainsi, Hegel rompt avec la logique contractualiste pour montrer que l'État n'est pas le fruit du contrat mais de la raison, il se justifie en disant que l'État n'est pas aliénable.

C'est ainsi que la solution valable que nous pouvons retenir est la mise en application des droits de l'homme que doit assurer l'État. Face à la question sociale, les catégories constitutionnelles de l'égalité et de la liberté jouent un rôle de régulation et d'équilibre. En donnant à ces catégories générales et déficientes un contenu réel et vrai tel que Hegel nous y invite, les problèmes que pose la société civile trouveront des solutions fiables.

**TROISIEME PARTIE : INCONGRUITÉS, MÉRITES ET ACTUALITÉ DE LA PENSÉE
DE HEGEL AU SUJET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE**

INTRODUCTION PARTIELLE

Si l'on s'arrête à ce qui saute aux yeux, l'immense richesse de la conception hégélienne de la société civile paraît se tenir à l'abri de toute objection. Mais, une attention profonde accordée à la lecture des *Principes de la philosophie du droit*, nous révèle un certain nombre de défaillance et manquement dans la pensée de Hegel. C'est pourquoi il fut critiqué premièrement par ses propres disciples. D'où la naissance de l'hégélianisme de gauche et l'hégélianisme de droite. Le concept de critique signifie une exigence double. Car, s'il caractérise, d'une part, l'examen polémique de l'objet auquel il s'applique, cet aspect de la critique n'est cependant que le versant négatif. Car, d'autre part, la critique est ce mouvement positif de détermination du champ d'effectivité couvert par son objet.

Dans tous les cas, il semble que toujours une critique se fasse en vertu d'une norme prédéfinie qui en constitue le critère d'évaluation. Ainsi, la critique dans le cadre de notre travail ne signifie pas procéder à l'organisation de l'oraison funèbre de toute la philosophie de Hegel mais de relever les limites de la pensée de Hegel telles que perçues par ses disciples et les lecteurs curieux de comprendre le fondement de sa philosophie. Car, le système de la philosophie de Hegel est considéré comme faisant le tour de l'arbre généalogique de la philosophie dans sa généralité.

L'expression jeune hégélienne de gauche, représente le mouvement révolutionnaire qui se réclama de Hegel. En effet, pour Hegel, le jeune est un être accroché au singulier, avide d'avenir, refusant le monde tel qu'il est, voulant le modifier selon ses exigences et ses illusions, au contraire des anciens, qui sont calmes et ayant en vue le général. Notons à cet effet que les jeunes hégéliens se sont opposés à cette distinction. En général la division de l'école hégélienne provient de l'œuvre de Hegel elle-même, et surtout du contraste entre l'aspect révolutionnaire de sa méthode et les conclusions conservatrices de son dispositif. Cependant, qu'est-ce qui justifie la position des hégéliens de gauche ? Le combat de Hegel pour la liberté de l'homme ne fait-il pas de sa pensée une entreprise d'actualité ?

Pour mieux comprendre la pertinence de la critique adressée à la philosophie de Hegel, nous ferons une excursion dans ce que les hégéliens dits de gauche reproche à Hegel. Ensuite nous présenterons les mérites de la pensée de Hegel et le sens de la société civile en Afrique. Enfin nous présenterons les enjeux et les perspectives hégéliennes de la philosophie politique dans un monde

où on confond très souvent la société civile et l'État qui sont d'après Hegel deux instances bien différentes.

CHAPITRE VII : LES INCONGRUITÉS

La postérité de Hegel, se heurte à un ensemble d'interprétations divergentes de ses ouvrages, par-delà les critiques directes qu'on a pu faire. Ses ouvrages étaient si denses et parfois si complexes que beaucoup de philosophes, à sa suite en ont tiré des principes très différents. C'est ainsi que ses propres disciples vont se diviser en deux blocs à savoir : les hégéliens de droite, ceux qui partagent totalement la pensée du maître et les hégéliens de gauche, ceux qui vont critiquer la pensée du maître. Notre étude dans ce chapitre portera sur les critiques adressées à la philosophie de Hegel par Karl Marx (1818-1883), un hégélien de gauche remarqué par la grandeur de ses œuvres dans la lutte des classes et ainsi que de certains auteurs qui ont critiqué la démarche de Hegel. En effet, Karl Marx critique son maître Hegel en soulignant haut et fort qu'il a logé sa pensée dans l'idéalité en tournant le dos à la réalité.

Le plus grand des disciples de Hegel, Karl Marx, reste dans la ligne tracée par son maître, mais l'infléchit sur un point décisif. Car, selon lui, Hegel parle d'un État idéal, d'un État neutre, tandis que, aucun des États existants n'est capable de jouer le rôle d'arbitre et de guide désintéressé. Pour lui, le gouvernement et l'administration ont été accaparés par la classe capitaliste et ne sont que des instruments d'exploitations des masses laborieuses, auxquelles la propagande des nantis essaie constamment de cacher leurs véritables intérêts. Karl Marx suit ainsi les premiers socialistes ; ce qui le distingue d'eux, c'est que son intention n'est nullement d'élaborer une utopie. Car, c'est une utopie à ses yeux que de demander aux capitalistes de se conformer aux règles d'une vraie société. Marx cherche à découvrir dans la raison historique encore imparfaitement incarnée, les facteurs qui agissent en vue du but raisonnable, les forces déjà à l'œuvre, déjà constituées en contradictions réelles, dialectiquement antagonistes et qui collaborent en même temps.

La division de l'école hégélienne provient aussi de l'œuvre de Hegel elle-même, notamment du contraste entre l'aspect révolutionnaire de sa méthode et les conclusions conservatrices de son système. Engels par exemple trouve entre la méthode de Hegel et son système un contraste, Feuerbach qui veut appliquer des principes hégéliens à la religion et Max Stirner qui, dans l'atmosphère intellectuelle qu'est devenu l'hégélianisme construit toute une philosophie qualifiée de nihiliste, en un mot il y a véritablement tout un monde. C'est pourtant sur leurs réflexions

intellectuelles qu'une grande partie de notre perception du monde s'est construit. Plus que par l'œuvre de Hegel et de Kant aussi d'ailleurs eux-mêmes, ce sont leurs successeurs qui orientent les philosophies occidentales. Et au cœur de beaucoup de conceptions, comme le montre l'œuvre de Schopenhauer, il y a des visions différentes du conflit. Différentes en ce sens que l'Allemagne étant le noyau philosophique européen au XIXe siècle, nombre de philosophes doivent prendre position pour ou contre des idéaux issus des Lumières, étant donné les fluctuations politiques institutionnelles, différentes en ce sens que la religion est souvent l'objet principal des analyses, posant les fondations des critiques radicales du christianisme, ou de sa défense, différentes en ce sens que c'est toute une vision de la société qui est mise en question, en témoignent les débats autour de la nature de l'art et de sa signification sociale. C'est, entre autres, d'un propos hégélien qu'est issue la plus virulente critique de la société, qui aboutit à la construction du marxisme. C'est, également entre autres, d'un propos hégélien que le relativisme bouleverse la perception de la religion.

Ainsi, loin d'être considérée comme une parole d'évangile, l'apologie de l'État que fait Hegel n'est pas partagée par tous. C'est pourquoi les socialistes et les anarchistes pensent que l'État est une rivière de malheurs qui accable l'homme et le prive de sa liberté. De ce fait, le socialisme et l'anarchisme apparaissent alors comme des corollaires de la doctrine de Hegel, qui n'en sont pas nés, mais qui sont rendus dans l'œuvre de Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, comme dans celles d'autres Jeunes hégéliens, dans un aspect particulier de rigueur implacable, d'objectivité, d'absence de sentimentalité qu'ils gardent après la mort du maître.

La loi du mouvement historique se trouve là où réside l'essentiel du monde moderne, dans son économie et dans les processus de production. Pour Marx, le mode de production capitaliste, comme Hegel et ses maîtres en économie l'avaient vu, crée inévitablement le prolétariat, c'est-à-dire une masse d'hommes qui sont obligés de vendre la totalité de leur force de travail aux conditions du marché et de se transformer eux-mêmes en marchandises. Ceci dans la mesure où, les acheteurs, les capitalistes, sont forcés, par la concurrence qui régit leurs relations, à acheter au plus bas prix possible pour obtenir la plus-value la plus élevée.

Cependant, quelle lecture Marx a-t-il fait de la philosophie hégélienne ? Sur quoi fonde-t-il sa rupture avec la philosophie de Hegel ? Que propose-t-il comme solutions pour l'émergence

de l'humanité ? Que pensent de façon générale les socialistes et les anarchistes au sujet de la vision hégélienne de l'État comme solution aux problèmes de la société civile ?

La réponse à ces questions non exhaustives, nous conduira dans un premier temps à la présentation de la conception marxiste de la philosophie hégélienne. Ensuite, dans un second temps au dépassement de la philosophie hégélienne et enfin dans un troisième aux étapes du changement que propose Marx et les socialistes pour l'émergence de l'humanité. Telles sont les orientations qui guideront notre réflexion dans ce chapitre portant sur les incongruités de la pensée de Hegel.

I- ANALYSE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT ET DE L'ÉTAT DE HEGEL

Notre étude dans cette partie de ce chapitre consiste à comprendre les mécanismes à partir desquels un auteur en critique un autre afin de forger sa propre conceptualité. Le fait que les philosophes dialoguent à travers le temps est ce qui constitue la possibilité de l'histoire de la philosophie. En effet, si les concepts philosophiques ont une histoire, c'est dans la mesure où ils ne trouvent pas leur point d'aboutissement dans l'œuvre achevée d'un auteur, mais où ils font l'objet d'emprunts et de réappropriations constantes de la part d'auteurs qui, indirectement, se questionnent et se répondent. Quand un auteur en critique un autre, cela ne signifie pas qu'il en rejette la conceptualité, mais qu'il s'approprie, en le modifiant, le sens de cette dernière. Il soumet ces concepts à un examen qui en permet la reformulation. C'est à partir de cette idée générale que nous pouvons comprendre la critique que Marx et Proudhon adresse à Hegel.

En effet, Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) est un polémiste, journaliste, économiste, philosophe et sociologue français connu pour être l'un des fondateurs de l'anarchisme. Autodidacte, théoricien du socialisme libertaire, partisan du mutuellisme et du fédéralisme, il est le premier théoricien connu à se désigner lui-même comme un « anarchiste ». Il écrit dans *Du Principe fédératif* que :

Comme variété du régime libéral, j'ai signalé l'anarchie ou gouvernement de chacun par soi-même, en anglais, self-government. L'expression de gouvernement anarchique impliquant une sorte de contradiction, la chose semble impossible et l'idée absurde. Il n'y a pourtant à reprendre ici que la langue : la notion d'anarchie, en politique, est tout aussi rationnelle et positive qu'aucune autre. Elle consiste en ce que, les fonctions politiques étant ramenées aux fonctions industrielles, l'ordre social résulterait du seul

*fait des transactions et des échanges. Chacun alors pourrait se dire autocrate de lui-même, ce qui est l'extrême inverse de l'absolutisme monarchique.*²³⁵

Proudhon défendait la liberté individuelle contre toute force dominante : l'État, la religion et toute espèce de dictature, l'individu ne doit jamais être sacrifié à l'intérêt général ou à la justice sociale.

1- Critique de la méthode de Hegel et les fondements de l'anarchisme proudhonien

La familiarisation de Marx à la méthode hégélienne implique une utilisation originale des concepts de celle-ci. Ceci dans la mesure même où l'objectif assigné à la philosophie par Marx n'est plus le même que celui que lui assignait Hegel. De ce fait, la critique de Hegel par Marx est conditionnée, d'une part, par la forme fondamentalement critique que celui-ci donne à la philosophie, assurant par-là l'articulation, absente chez Hegel, entre théorie et pratique, et d'autre part, par le changement de repère conceptuel qui la caractérise. Ainsi, on remarque que la critique adressée à Hegel par Marx, est à la fois reprise et reformulation des concepts hégéliens et assignation explicite d'une fonction révolutionnaire à la philosophie. Car, Marx veut faire de la philosophie, une discipline purement pratique et non une science qui sombre dans l'éternité de la théorie en faisant de la spéculation son abri par excellence.

Pour lui, la philosophie doit désormais transformer le monde et non toujours l'interpréter, puisque l'homme d'aujourd'hui a besoin de matérialiser le réel. Mais curieusement Marx emprunte en effet à la philosophie de Hegel des concepts qui structurent sa propre pensée, à tel point qu'il s'exprime parfois dans le même style que Hegel. Les dires de Marx suivants :

*La personne s'objective dans la production, le produit se subjectivise dans la personne ; dans la distribution, c'est la société qui assume la médiation entre la production et la consommation au moyen de déterminations générales imposées comme des règles ; dans l'échange, la médiation s'opère à travers l'individu dans sa détermination fortuite.*²³⁶

Montrent sa proximité avec les concepts de Hegel. L'appropriation de la méthode hégélienne par Marx a un objectif précis, celui de mettre en évidence une méthode d'investigation, doublée d'une méthode d'exposition qui rende compte de la connexion interne des phénomènes. Pour Marx

²³⁵ Pierre-Joseph Proudhon, *Du Principe fédératif*, Première partie, Chapitre II, Paris, Fédération anarchiste, 1983, p. 323.

²³⁶ Marx Karl, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans *Œuvres. Philosophie*, trad. M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, 2003, p. 454.

l'idée de critique renvoie à la fois aux aspects positifs et négatifs. C'est dans ce double souci de méthode et de conceptualisation que Marx rencontre la philosophie hégélienne. En effet, Hegel est omniprésent dans les travaux de Marx, en ce qu'il fournit à Marx non seulement des concepts, mais aussi une méthode ou plutôt une contre-méthode, car c'est en la critiquant que Marx détermine sa propre méthode. De sorte que ce qui apparaît problématique dans son rapport à Hegel au sein de ses travaux, c'est la façon dont il se sert des catégories logiques mises en place par ce dernier. En d'autres termes, si les concepts hégéliens sont bien présents dans les travaux de Marx, ils ne sont pas entendus au sens proprement hégélien. C'est donc cette entreprise de transformation même du sens des concepts hégéliens qui a fait l'objet de notre étude ici.

Lorsqu'on évoque la question des fondements de l'anarchisme de Proudhon, une question s'impose : y a-t-il bien deux constructions successives dans l'œuvre de Proudhon et deux périodes de création celle des mémoires sur la propriété et celle du « principe fédératif », ou au contraire, approfondissement progressif d'une même théorisation ? Selon la réponse à cette interrogation, on ne pourra éviter de porter un jugement d'ensemble sur la cohérence de l'œuvre. Nous pourrons aussi en attendre une compréhension plus précise des deux concepts par leurs comparaisons. Bien que les termes anarchie ou anarchisme ne soient guère présents dans le vocabulaire du premier mémoire de 1840 (*Qu'est-ce que la propriété ?*), on ne manque pas d'y trouver les éléments critiques qui constituent l'essentiel de ce texte, trois critiques à caractère anarchiste qui se trouvent exprimées dès les premières pages.

Proudhon résume, en une formule lapidaire et simplificatrice, les liens étroits entre ces trois critiques : « *Puisque la propriété est la grande cause du privilège et du despotisme, la formule du serment républicain doit être changée. Au lieu de : Je jure haine à la royauté, désormais, le récipiendaire d'une société secrète doit dire : Je jure haine à la propriété*²³⁷ ». C'est ainsi par une dénonciation virulente de la propriété privée que Proudhon aborde la critique de l'économie capitaliste. La propriété est bien, comme l'affirment les théoriciens conservateurs, le principe, la base de la société est donc la question la plus importante du problème social. Ce principe a été unanimement soutenu au cours de la révolution française de 1789, et les années qui l'ont suivie n'ont fait que l'aggraver avec l'expansion des activités commerciales et industrielles.

²³⁷Id., *Qu'est-ce que la propriété ?* Premier mémoire, Ed., Marcel Rivière, p. 286.

Proudhon, à partir de ce constat, associe directement ce rappel relevant de l'économie politique à la critique sociale et aux rapports de classes. Dès le premier mémoire, il établit un lien étroit entre le rapport d'exploitation qui sépare les propriétaires et les non-propriétaires, la bourgeoisie et la classe des travailleurs, les exploités et les exploités. Thème qui sera amplement développé dans les textes ultérieurs et qui constitue, pouvons-nous dire, le deuxième niveau d'analyse de sa conception anarchiste. Avant de poursuivre, posons la question du pourquoi de ces diatribes contre la propriété, et contre la guerre des classes. Proudhon pose la question préalable, celle de la violence, des guerres et des souffrances sociales. C'est pourquoi il affirme dans *Les Confessions d'un révolutionnaire*, que

La société est divisée en fractions ennemies, intolérantes, obstinées chacune dans son erreur, implacables dans leurs vengeances. Où est la nécessité pour la marche du monde et les progrès de la civilisation, que les hommes se détestent et se déchirent ? Quelle destinée, quel satan a voulu, pour l'ordre des cités et le perfectionnement des individus, qu'ils ne puissent penser, agir librement les uns à côté des autres, s'aimer au besoin, et, en tout cas, se laisser tranquilles ?²³⁸

2- Critique de la société civile et de la propriété

Pour Marx c'est une erreur capitale de la part de Hegel de penser que la société civile n'est pas une société politique. Car, pour Hegel la société civile n'est pas l'État mais, c'est un processus qui ramène à l'État. Pour Marx, c'est même allant à l'encontre d'une tradition toujours en vigueur depuis Aristote, que Hegel cesse de concevoir la société civile comme société politique et de confondre leur détermination, en révolutionnant ainsi le concept d'une société civile devenue bourgeoise qu'il peut, comme le dira Marx, « interpréter » l'État moderne. Marx souligne à cet effet que, ce n'est donc rien de moins que la possibilité d'une philosophie politique, d'une compréhension philosophique de la modernité, qui se joue dans la production du concept hégélien de la société civile-bourgeoise. Car, la différence qu'opère Hegel entre l'État et la société civile est, selon Marx, déterminée par la diversité des modes et finalités des échanges qui s'y pratiquent.

Il ressort de la lecture des travaux de Marx, concernant le sens que Hegel accorde à la société civile que, le problème que s'efforce de résoudre Hegel est donc celui du type très particulier de solidarité entre les membres de la société civile. Alors même qu'ils tendent à satisfaire leurs intérêts particuliers, ce qui au premier abord semble les condamner à ne pas pouvoir

²³⁸*Id.*, *Confessions d'un révolutionnaire*, Ed., Marcel Rivière, p. 69.

former une authentique société. Car, la société civile se caractérise par le fait que les hommes, en nouant entre eux des rapports de travail, d'échanges, deviennent membres d'une collectivité mais ne cherchent, à travers cette appartenance, qu'à satisfaire leurs intérêts particuliers. L'universel, c'est-à-dire l'idée de la collectivité dans son ensemble, n'est ici qu'un moyen mis au service des fins particulières des individus qui se prennent eux-mêmes, dans leur singularité exclusive, pour fin de toute leur activité.

Hegel distingue à ce titre le bourgeois, celui qui en agissant ne vise que lui-même, du citoyen qui, lui, vise l'universel à travers ses actes. Cette distinction exprime en outre toute la différence qui réside entre la société civile et l'État. Car, Pour Hegel l'État offre une image inversée de la société civile puisque l'universel dans l'État cesse d'être un moyen pour devenir un but. Pour Marx, il s'agit d'une fausse prétention de la part de Hegel, car la société civile est le lieu par excellence où l'universel atteint son apogée et l'État n'est qu'un moyen au service de la classe dominante. En effet,

Il résulte du premier point une division du travail perfectionnée et un commerce étendu comme condition préalable, le caractère local résultant du deuxième point. Dans le premier cas, on doit rassembler les individus; dans le second cas, ils se trouvent à côté de l'instrument de production donné, comme instruments de production eux-mêmes. Ici apparaît donc la différence entre les instruments de production naturels et les instruments de production créés par la civilisation.²³⁹

Dans ses premiers travaux, Proudhon analyse la nature et les problèmes d'une économie capitaliste. Bien que profondément critique du capitalisme, il objecte aussi aux socialistes contemporains qui idolâtraient le collectivisme. Dans des séries de commentaires, de *Qu'est-ce que la propriété?* Jusqu'au posthume *Théorie de la propriété*, il déclare d'abord que, la propriété c'est le vol, mais il affirme enfin que, la propriété, c'est la liberté. Il explique alors qu'en réalité quand il dit que la propriété est du vol, il est compris à contre-sens. Par là il désigne en fait les seuls propriétaires terriens oisifs qui, d'après lui, volent les profits aux travailleurs. Plus généralement, il parlait des personnes qui tirent un revenu sans travailler.

Dans *Théorie de la propriété*, il affirme que la « *propriété est la seule force qui puisse servir de contre-poids à l'État* ». Ainsi,

Proudhon pouvait maintenir l'idée de propriété comme vol et en même temps en offrir une nouvelle définition comme liberté. Il y a possibilité perpétuelle d'abus, d'exploitation

²³⁹ Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Ed. Sociales, Paris, 1974, p. 50.

*qui produit le vol. Mais simultanément la propriété est une création spontanée de la société et une défense contre le pouvoir insatiable de l'État.*²⁴⁰

Pour Proudhon, la propriété est la principale des contradictions éternelles qui explique la société civile.

En soutenant que la propriété est essentielle à la liberté, Proudhon renvoie non seulement au produit du travail de l'individu mais aussi au foyer du paysan ou de l'artisan, aux instruments de son commerce et au revenu qu'il perçoit de la vente de ses marchandises. Pour Proudhon à la suite de Locke, la seule source légitime de propriété est le travail, contrairement à Hegel qui conditionne l'acquisition de la propriété par la liberté. Pour lui, ce que chacun produit est sa propriété et celle de nul autre. Il peut être considéré comme un socialiste libertaire, puisqu'il plaide pour l'autogestion du travailleur et contre la possession capitaliste des moyens de production.

Cependant, il rejette la possession des produits du travail par la société estimant que « *la propriété du produit, quand même elle serait accordée, n'emporte pas la propriété de l'instrument [...]. Le droit au produit est exclusif, jus in re ; le droit à l'instrument est commun, jus ad rem.*²⁴¹ ». Proudhon exposait de nombreux arguments pour ne pas conférer des droits à la terre et au capital, arguments comprenant des raisons fondées sur la morale, l'économie, la politique et la liberté individuelle. Un de ses arguments était que de tels droits permettaient le profit, qui menait à son tour à l'instabilité sociale et à la guerre par la création de cycles d'endettement qui finalement rendaient impossible le remboursement par le travail. Un autre argument était que cela produisait le « despotisme » et transformait les travailleurs en salariés sujets à l'autorité d'un chef.

Proudhon s'oppose au fond autant à la propriété collective qu'à la propriété individuelle. Il les dénonce toutes deux, quoique abandonnant finalement sa défense de la « possession » contre la « propriété » et justifiant cette dernière comme un mal nécessaire. Dans son œuvre, *Théorie de la propriété*, il maintient :

*Or, en 1840, j'ai nié carrément le droit de propriété... pour le groupe comme pour l'individu, pour la nation comme pour le citoyen », mais ensuite il expose sa nouvelle théorie de la propriété. « La propriété est la plus grande force révolutionnaire qui existe et qui se puisse opposer au pouvoir » et « servir de contre-poids à la puissance publique, balancer l'État, par ce moyen assurer la liberté individuelle ; telle sera donc, dans le système politique, la fonction principale de la propriété.*²⁴²

²⁴⁰Copleston Frederick, *Social Philosophy in France, A History of Philosophy*, Volume IX, Image/Doubleday, 1994, p. 67.

²⁴¹Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, chap. III, partie 3

²⁴²*Id.*, *Théorie de la propriété*, Ed., Marcel Rivière, p. 77.

3- La critique du droit et de l'État

Karl Marx écrit un ouvrage intitulé *Critique du droit politique Hégélien*, un livre qui apparaît pour certains comme un « *texte extraordinaire, d'une portée philosophique sans limite* »²⁴³ Pour Marx, Hegel est le philosophe qui, justement dans la Préface aux *Principes de la Philosophie du Droit*, assigne comme tâche à la philosophie de concevoir ce qui est. Quand Marx critique la conception hégélienne de l'État il met en exergue la philosophie hégélienne à travers son moment politique, comme il met en exergue l'État que cette philosophie justifie en le concevant, c'est-à-dire en l'élevant à sa rationalité. S'adressant à Hegel qui s'est employé à saisir son temps dans la pensée, Marx veut montrer que les gouvernés ne sont pas ceux qui gouvernent.

Ainsi, Marx cherchant à décomposer le système de médiations par lesquelles Hegel, vainement selon lui, réunit la société civile-bourgeoise à l'État et dans l'État. Marx concentre sa critique notamment sur les « états » (au sens que le terme avait à l'époque de la Révolution française et où l'on parlait par exemple du « tiers état », mais sans qu'il recouvre la même réalité), ce qui renvoie au Parlement dans l'État de Hegel. Les états, dans leur fonction essentielle de médiation sont le concept qui traduit politiquement, en droit constitutionnel hégélien, l'identité philosophique du particulier et de l'universel, de l'homme et du citoyen.

Marx veut montrer la vraie nature de l'État prussien, considéré dans le système hégélien comme stade suprême de la logique, incarnation de la raison. Hegel considère que l'État, par son caractère ordonnateur rationnel, est à l'origine de la société civile. Marx, vient renverser la proposition hégélienne, en affirmant qu'au contraire, l'État vient de la société civile, laquelle n'est autre que la synthèse des intérêts socio-économiques. La société civile engendrant l'État, ce dernier est donc le produit des intérêts économiques et sociaux. En d'autres termes, l'État ne représente pas un Idéal, mais bien les intérêts de la classe dominante d'une société.

Selon la méthode de Feuerbach destinée à la religion, Marx démontre que l'État est aussi une forme d'aliénation. Le citoyen projette ses aspirations économiques et sociales dans la société civile qui engendre l'État. Il se soumet ensuite à cet État, le divinisant parfois, acceptant pieusement ses lois. Ce faisant, il ne fait que s'aliéner une partie de lui-même qu'il ne reconnaît plus comme lui appartenant, mais extérieur, ou plus précisément, supérieur, à lui. Selon Marx, c'est la même chose avec Dieu et la religion. La projection de sentiments propres à l'homme en

²⁴³HENNY Michel: *De Hegel à Marx. Essai sur la Critique de la philosophie de l'État par Marx : Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., 1971, Collection Épiméthée, p. 81.

dehors de lui, concrétisé en une entité suprême devant qui, il se prosterne, répond à la définition de l'aliénation, selon Feuerbach. Le remède serait de retrouver l'homme au lieu de chercher « l'entité suprême ». Appliqué au cas de l'aliénation lié à l'État, cela revient à redonner de l'importance au citoyen plutôt que de s'aveugler devant la prétendue prééminence de l'État considéré selon Marx à tort comme représentant de l'Idéal.

La pensée de Proudhon est fondée d'abord sur une révolte et une protestation contre toutes les formes de systèmes d'autorité qui irresponsabilisent les hommes. Il part violemment en guerre contre l'absolutisme étatique, il voit dans celui-ci l'aboutissement inéluctable d'un totalitarisme social qui est la négation même de l'autonomie et de la responsabilité des individus et des collectivités. Ceux-ci sont pris dans un système de relation abstrait qui les dépouille de leur liberté et de leurs capacités créatrices. Par l'infantilisation qu'il provoque, l'État acquiert une toute puissance magique comme lieu unique et hiérarchisé du pouvoir.

Proudhon est selon ses commentateurs, le premier à parler de la « plus-value étatique ». Elle est un transfert de puissance et de pouvoir réel et imaginaire sur l'État qui maintient individus et groupes dans une impuissance et une dépendance dévoreuse d'autonomie. Il ironise aussi sur le dogmatisme culturel de la raison et de la religion, sur cette emprise séculaire des consciences qui a pour résultat le nivellement de la pensée dont le but final est le maintien d'un ordre, des mœurs et de morale qui aboutit à la sclérose et à un conformisme social. Cette prise de conscience du caractère répressif de l'État et de la religion l'amène à des prises de position anarchistes qui consistent à nier tout principe d'autorité de l'homme sur l'homme.

Proudhon critique également la société capitaliste qui dilue les individus dans un ensemble social morcelé d'où résulte la négation de l'être propre de la société dans son autonomie et sa créativité. Cette critique prend très vite l'allure d'un anticapitalisme qui aurait pour but la suppression de l'exploitation économique. Dans le système capitaliste, la gestion de l'économie comme de la politique est retirée aux individus pour être confiée à des appareils bureaucratiques irresponsables. Ainsi, à travers ces analyses, le proudhonisme fait apparaître l'antinomie entre les exigences de liberté et d'autonomie et les systèmes qui les anéantissent par deux moyens : l'exploitation économique et l'oppression politico-morale.

Cherchant les moyens pour faire disparaître l'État, Proudhon montre que la révolution suppose que si l'homme veut être efficace, il doit connaître exactement les lois qui régissent la société. Ceci suppose alors une recherche théorique, c'est pourquoi Proudhon est considéré comme

l'un des premiers grands théoriciens de la vie sociale. Il met en évidence l'importance millénaire du travail comme facteur d'évolution de l'humanité vers plus de liberté et de justice. En effet, le travail est l'action intelligente des hommes sur la matière et c'est par lui qu'ils ont subvenu à leurs besoins vitaux par le progrès de l'économie. En outre, sa fonction sociale est primordiale car il organise les hommes dans la production ; c'est encore lui qui commande la politique car c'est par lui que passe la division entre gouvernants et gouvernés. Proudhon pense que la base de l'économie politique repose sur une science du travail. Enfin, la dimension philosophique est considérable car il est le principe moteur de l'histoire dans la mesure où par lui se réalisent les idéaux philosophiques de justice et de liberté.

II- LE DÉPASSEMENT DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HEGEL

Ici, Marx veut décrire une science de la dialectique réelle qui permettra une stratégie également scientifique, conduisant le prolétariat à la victoire. Ainsi, contre les intérêts particuliers, seule la révolution peut conduire à la victoire de la société sur l'État. Elle ne sera pas violente : elle pourra, sous les conditions favorables, se faire par les voies légales de la démocratie formelle ; elle sera cependant toujours révolution, parce qu'elle renversera toutes les conditions historiques, politiques, économiques et sociales. Le but est la création d'une société mondiale des producteurs, sans guerres, sans contraintes policières, sans oppressions, une société dans laquelle ce qui subsiste d'État ne sera plus que l'administration des choses, de la production, de la distribution, non un gouvernement des hommes par d'autres hommes.

Pour Bakounine (1814-1876), la philosophie de Hegel est le symptôme d'une période ravagée par « la maladie de la réflexion » qu'elle ne constitue elle-même un acte révolutionnaire. Car c'est bien l'aboutissement des propos tenus par Bauer « *il faut le dire avec franchise : Hegel était un plus grand révolutionnaire que tous ses élèves pris ensemble. C'est à lui qu'il faut appliquer la hache, c'est lui qu'il faut abattre !*²⁴⁴ », Que de considérer la théorie comme révolutionnaire, au sens où il suffirait d'être radical en théorie pour en même temps l'être en pratique. Pour Bakounine, non seulement Hegel n'est pas allé jusqu'à la pratique, mais il aurait pu « prolonger la théorie » à loisir qu'il n'aurait de toute façon jamais rejoint la praxis. Le grand

²⁴⁴Bruno Bauer, *La Trompette du Jugement Dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist, un ultimatum*, Paris, Vrin, 1980, p. 104.

mérite de Hegel est d'avoir pu indiquer la porte de sortie de la philosophie, c'est-à-dire sa limite, et d'avoir postulé par là même l'existence d'un au-delà de la théorie dans la pratique. Cette position de rupture détermine une prise de distance très nette de Bakounine avec le reste de la gauche hégélienne, en particulier avec Feuerbach.

1- Le matérialisme historique et la vision de Bakounine

Soulignons tout d'abord que l'enjeu politique que représente l'État est le résultat d'une théorie de l'histoire qui est liée au renversement de la philosophie opérée par le marxisme. Le nœud de cette théorie oppose à l'idéalisme philosophique un matérialisme historique dont la lutte des classes est le moteur. L'histoire est conçue comme un processus fondé sur la lutte de deux classes opposées et antagonistes dont l'homme est le produit et non pas le sujet. Le devenir historique des sociétés est analysé dans le cadre d'un ensemble de causes et d'effets de cette lutte qui permet la transformation, le passage d'un système social à un autre.

L'histoire n'est pas mue par une providence divine, ni une raison universelle comme le pensait Hegel, mais par un processus de transformation économique qui engendre de nouveaux modes de rapports sociaux, lesquels modifient l'ensemble de la société. Il en résulte une nouvelle pratique de la philosophie politique qui passe par l'analyse économique des rapports de production, lesquels deviennent la cause explicative de la transformation de l'histoire. La culture, l'État, les idées et les mœurs, le droit ; la morale, la philosophie, tout ce qui relève de la représentation est analysé comme étant des superstructures engendrées mécaniquement par l'infrastructure économique. La société est un ensemble composé de différents niveaux autonomes (idéologie, politique, économique, etc.) mais en dernière instance, c'est l'économie qui détermine le tout. Ainsi, les lois de l'économie sont les lois du développement de l'histoire.

On retrouve également dans la théorie de Marx un renversement de la métaphysique traditionnelle où il établit la critique de tout au-delà philosophique et religieux comme vérité des phénomènes historiques, c'est-à-dire l'historien a reçu une mission, une fois que l'au-delà s'est évanoui, d'établir la vérité d'ici-bas. L'objet du marxisme est donc posé comme vérité d'une histoire qui n'a pas mission autre que celle qu'elle produit au fur et à mesure de ses étapes et de son développement. Le matérialisme historique se veut être une conception scientifique de l'histoire au sens où Marx rompt les amarres métaphysiques pour forger les concepts qui donnent un fondement rigoureux à la science économique et celle des rapports sociaux.

Il est important de rappeler que ce matérialisme ne nous renvoie plus à un homme, c'est-à-dire l'essence universelle d'origine philosophique, mais à l'étude d'une structure sociale, d'un mode de production. L'idée d'homme selon Marx, est un concept idéologique, c'est-à-dire une idée fautive et erronée de l'histoire. Il n'y a pas d'essence universelle du sujet comme le pensait Feuerbach, l'homme comme principe et sujet de l'unité du monde, mais critique d'une abstraction philosophique car l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Marx accomplit une coupure entre la politique et la philosophie, en déplaçant la question de la vérité sur le seul terrain de l'histoire. Marx veut montrer que toute vie sociale est essentiellement pratique. Pour lui, oubliant la pratique Hegel ne s'est jamais demandé quel est le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande. Ainsi, la XI^e thèse sur Feuerbach explicite le dessein profond de Marx : « *les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; il s'agit de le transformer.*²⁴⁵ »

L'article « *La Réaction en Allemagne* », constitue la ligne de fracture qui fera exploser le courant des jeunes hégéliens entre ceux qui, tentant de maintenir coûte que coûte la philosophie comme terrain de luttes, finiront par renoncer à toute lutte et ceux qui, poursuivant leur combat politique, sembleront au moins temporairement s'écarter de la philosophie. La position problématique de Marx qui proclame en effet sa volonté de réaliser la philosophie, celle-ci ayant selon lui mené à bien sa première fonction, la critique de la religion, est féconde pour comprendre celle de Bakounine.

Chez Bakounine, la question d'une sortie de la philosophie, esquissée dans « *La Réaction en Allemagne* », reçoit son traitement le plus complet dans un article sur « Le communisme » écrit pour le Schweizerischer Republikaner de Zurich en juin 1843. Il faut donc attendre que la pratique, encore appelée sur un mode incantatoire dans l'article de 1842, soit déterminée par la rencontre avec le communisme de Weitling pour que la question des rapports avec la philosophie soit définitivement clarifiée. Dans un l'article de juin 1843, Bakounine estime :

*C'est le point commun de la philosophie avec le communisme ; les deux font effort pour la libération des hommes ; mais là commence aussi leur différence essentielle ; selon son essence, la philosophie est seulement théorique, elle se meut et se développe uniquement à l'intérieur de la connaissance, le communisme en revanche est, sous sa figure actuelle, seulement pratique.*²⁴⁶

²⁴⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *op. cit.*, p. 34.

²⁴⁶Fritz Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*, Paris, Vrin, 1975, p. 154.

Rétrospectivement, on comprend que « *La Réaction en Allemagne* », article rédigé à l'attention des philosophes et les conjurant de congédier la théorie, de suivre la voie hégélienne qui en indique la sortie, ne signifie pas que la pratique sera désormais coupée de toute forme de théorie. Au contraire, celle-ci doit donner naissance à une nouvelle forme de théorie, qui n'est rien d'autre que cette pratique amenée à la conscience. La réappropriation par « *La Réaction en Allemagne* » du lexique hégélien de la réflexion comme déformation dans la conscience des réactionnaires du point de vue sur l'opposition, d'une part, et la suggestion en 1843 d'une théorie qui serait l'expression de la pratique, d'autre part, constituent les deux éléments d'une esquisse de théorie de l'idéologie chez le jeune Bakounine. Mais cette esquisse se trouve placée au second plan par rapport à l'exigence qui s'impose à Bakounine de penser son propre parcours de jeune hégélien tentant de se déprendre de la métaphysique pour livrer dans la pratique un combat effectif. D'où l'origine de sa critique sévère de l'État et de la religion pour militer pour le fédéralisme comme une solution politique.

2- La lutte révolutionnaire et la critique de l'État et la religion comme source d'oppression

La question de la révolution elle-même se révèle très politique, car, étant la conquête de l'appareil politico-administratif, voire son perfectionnement, après la prise du pouvoir, il faudra dompter par la dictature et la terreur la révolte contre révolutionnaire des capitalistes suivants et de ceux qui succombent à leur propagande. De cette nécessité, Lénine tirera les conséquences : la révolution sera l'œuvre de révolutionnaires professionnels, de fonctionnaires de la révolution pourrait-on dire, sans lesquels les masses ne viseraient que des avantages temporaires, non une transformation radicale du tout de la société. Il s'oppose ainsi à l'anarchisme, né de l'aspiration au même idéal d'une libre association des producteurs (Proudhon, Bakounine et récemment Marcuse), mais faisant confiance à la spontanéité des masses et hostile à toute organisation autoritaire, fût-elle celle d'un parti révolutionnaire ; pour Lénine, l'État, monopole de la violence légitime, ne doit pas être détruit, mais dépérir par la disparition de l'exploitation des hommes, donc de la violence dans la société.

Cette analyse des structures de l'État s'accompagne chez Marx et ses disciples marxistes d'un projet politique révolutionnaire qui vise à la prise de pouvoir de l'État bourgeois et à son remplacement par un État révolutionnaire appelé dictature du prolétariat, c'est-à-dire la prise de pouvoir politique est inséparable de la lutte de pouvoir économique. Car, entre la société capitaliste

et la société communiste, se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là et celle-ci. L'on se demande à quoi correspond une période de transition politique où l'État ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat. Marx souligne à cet effet, pour que le prolétariat puisse faire la révolution, il faut qu'il s'en donne les moyens et c'est le parti communiste, lieu stratégique et idéologique, qui peut, avec la classe ouvrière, mener cette lutte efficacement. Ce parti est le noyau dur de la conscience révolutionnaire mais il est aussi armé pour mener le combat contre les appareils de l'État.

Pour Marx, et encore plus pour Lénine, la classe ouvrière ne peut spontanément prendre le pouvoir car elle irait à coup sûr à l'échec comme l'a montré la défaite de la commune de Paris en 1870. C'est pourquoi, pendant une période transitoire, la classe ouvrière doit exercer sa dictature, c'est-à-dire édifier l'État prolétarien en vue de mettre fin définitivement à la domination de la bourgeoisie. Mais celle-ci ne renonce pas, elle résiste à cette lutte. L'État prolétarien par la dictature qu'il exerce est néanmoins nécessaire aussi longtemps que la contre-révolution bourgeoise est une menace pour la révolution prolétarienne. Le parti révolutionnaire s'organise physiquement et idéologiquement comme embryon d'État pour s'emparer de ses appareils en vue du remplacement du pouvoir bourgeois par la dictature ouvrière.

Pour Bakounine, toute l'histoire des États antiques et modernes n'est qu'une série de crimes révoltants. Pour lui, l'État c'est l'autel de la religion politique sur lequel la société naturelle est toujours immolée, c'est-à-dire une universalité dévorante, vivant de sacrifices humains, comme l'église. L'État, selon lui, est le frère cadet de l'Église et tout État, sous peine de périr et de se voir dévoré par les États voisins, doit tendre à la toute puissance et devenu puissant, il doit les conquérir. Ainsi, qui dit conquête, dit peuples conquis, asservis, réduits à l'esclavage sous quelque forme et quelque dénomination que ce soit. L'esclavage est donc une conséquence nécessaire de l'existence même de l'État.

L'esclavage peut changer de forme et de nom son fond reste le même. Ce fond se laisse exprimer par ces mots: être esclave, c'est être forcé de travailler pour autrui, comme être maître, c'est vivre du travail d'autrui. Dans l'antiquité, ils s'appelaient tout bonnement des esclaves, au moyen-âge ils prirent le nom de serfs et aujourd'hui on les appelle les salariés. La condition de ces derniers est moins rude et plus digne que celle des esclaves, mais ils n'en sont pas moins forcés par la faim aussi bien que par les institutions politiques et sociales, d'entretenir par un travail très dur, le désœuvrement absolu ou relatif d'autrui. C'est pourquoi dans une phrase qui reste célèbre

aujourd'hui Bakounine a pu dire : « *l'État est un immense cimetière où viennent s'enterrer toutes les manifestations de la vie individuelle.*²⁴⁷ »

La révolution du peuple s'accompagne d'une révolte contre les puissances autoritaires qui incarnent les pouvoirs. Dans sa critique de la société bourgeoise, Bakounine part en guerre contre les deux sources permanentes de l'oppression que sont : l'État et la religion. Pour lui, l'État n'a rien d'universel et n'incarne par les valeurs humaines qu'il prétend garantir par le droit, car il dit gouverner au nom de tous et produire un ordre social. Celui-ci est en fait selon Bakounine, un semblant d'ordre car une minorité l'accapare pour aliéner une majorité qu'elle maintient dans l'ignorance.

Pour légitimer son pouvoir, l'État se réclame d'une origine transcendante (sacrée, religieuse ou philosophique), qui lui donne les attributs de la permanence et de la durée. Bakounine ironise sur cette prétention et ramène l'État à une forme relative et transitoire de l'organisation de la société et qui doit donc disparaître comme institution oppressive, « frère cadet de l'église », il est un danger permanent de corruption pour ceux qui sont gouvernés comme pour ceux qui gouvernent. Il prétend établir la justice et la liberté pour tous alors que son fond est l'exploitation, c'est pourquoi il n'est ni bon ni vertueux. Il secrète au contraire une haine et des raisons de lutter contre lui car il a le monopole de la violence : il faut viser sa destruction. Bakounine critique l'État bourgeois mais aussi l'État communiste, dont il presse le caractère bureaucratique et autoritaire et dont il devine qu'il maintiendra la société divisée en classes politiques.

Pour Bakounine, la religion a été un moment nécessaire dans l'évolution humaine mais la croyance est dépassée car elle est source d'obscurantisme et d'oppression. Cette aliénation religieuse se double d'une aliénation socio-politique : Dieu est la source de l'autorité et c'est sur lui que repose donc tout pouvoir, dont il est la clef de voûte. Il importe de le nier non pour savoir s'il existe ou il n'existe pas mais parce qu'il est le fondement ultime des sociétés. Selon Bakounine, en mettant fin à l'esclavage divin, l'homme peut espérer mettre un point final à son esclavage politique. C'est pourquoi la lutte contre l'église-institution comme forme politique de l'autorité divine, est une des étapes par où passent les stratégies terroristes et les luttes révolutionnaires.

²⁴⁷ Michel Bakounine, *Œuvres complètes*, Champs libres, Paris, 1977, p. 275.

3- L'idéalisme historique et le fédéralisme comme changement de paradigme politique

Pour Marx, en réduisant l'histoire à la mise en évidence d'un devenir rationnel du monde par la réalisation progressive de l'Esprit, Hegel s'empêche de penser les situations historiques dans leur singularité propre : elles ne sont que des moments d'un processus plus fondamental. C'est bien cela que Marx reproche ici implicitement à Hegel : ne pouvant penser l'historicité des concepts, il ne peut saisir la configuration particulière d'une situation historique donnée. Au contraire, la méthode marxienne d'investigation du réel, fondée sur la critique de cet idéalisme, doit permettre de rendre compte des spécificités propres à une configuration sociale historiquement déterminée et, à partir de là, d'avoir une portée critique sur elle. Annonçant le plan de sa Critique de l'économie politique à la fin de la troisième partie de *l'Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Marx, peut donc mettre en évidence des concepts fondamentaux d'investigation du réel, d'une part

Les déterminations qui, dans leur généralité abstraite, s'appliquent plus ou moins à tous les types de société [...] », et rendre compte d'une configuration sociale particulière, à savoir celle déterminée par le mode de production capitaliste, d'autre part « les catégories qui constituent la structure interne de la société bourgeoise et sur lesquelles reposent les classes fondamentales²⁴⁸.

De façon générale si la critique marxienne de Hegel porte avant tout sur un problème de méthode, c'est donc dans la mesure où celle-ci doit, selon Marx, permettre de rendre compte du réel en sa spécificité, c'est-à-dire aussi bien en sa rationalité qu'en son irrationalité. La méthode que Marx met en place à partir de la réappropriation des catégories hégéliennes à laquelle il procède doit donc permettre avant tout de se ménager un accès critique aux irrationalités du réel, alors que Hegel les résolvait par leur rationalité immanente. En effet, si la philosophie hégélienne ressaisit spéculativement le déploiement rationnel du concept, elle ne prend en compte les contradictions inhérentes à ce réel que pour en montrer le dépassement par une figure rationnellement plus aboutie du concept. En d'autres termes, les contradictions effectivement à l'œuvre au sein du réel ne sont qu'à être supprimées.

Il s'agit du mouvement caractéristique de la dialectique hégélienne et qui dit à la fois la conservation et la suppression de ce dont il est un moment. Par conséquent, si la philosophie

²⁴⁸Marc Lenormand et Anthony Manicki, « La critique philosophique en action : Marx critique de Hegel » in *l'Introduction générale à la critique de l'économie politique*(1857), Editions ENS de Lyon, 2007, pp. 51-71.

hégélienne ressaisit le déploiement rationnel du concept, elle ne voit en ses contradictions que des moments du déploiement, de sorte qu'elles sont résolues dès lors même qu'elles sont posées. Par exemple, les contradictions internes à la société civile sont résolues dès lors qu'est assuré le passage conceptuel vers l'État. Ainsi, La divergence majeure entre Marx et Hegel se situe au niveau de la tâche que l'un et l'autre assignent à la philosophie. Si, elle est exclusivement spéculative selon Hegel, c'est-à-dire qu'elle est son temps appréhendé en pensées, elle est au contraire pour Marx une vocation fondamentalement critique.

Des philosophes, anthropologues, historiens, sociologues ont expliqué la supercherie de l'État et en quoi il ne sert que les intérêts des privilégiés du système créé. L'État n'a pas été créé à cette fin, il est l'émanation physique dans le monde politique et social de la division politique de la société entre dominants et dominés, chose qui fut le point de départ du cancer politique minant la société humaine. Le fait est que pendant des siècles et des siècles, les sociétés humaines traditionnelles de l'Afrique à l'Asie en passant par l'Europe et les Amériques et l'Océanie, se sont autogouvernées, autogérées de manière indivisée au moyen d'une égalité politique et sociale et une représentation de la société par le truchement d'une « chefferie sans pouvoir » selon l'expression de l'anthropologue Pierre Clastres. C'est pourquoi Bakounine met l'accent sur la lutte contre les structures autoritaires de la société (l'église et l'État), sans oublier l'économie comme source d'aliénation. Tout comme Marx, il dénonce l'exploitation capitaliste qui maintient le peuple dans une misère insupportable. Mais il ne croit pas à l'unique révolution économique car l'économie n'est pas la seule à asservir les hommes, il y a aussi l'abus de pouvoir qui est d'essence politique.

Bakounine établit les principes d'un socialisme libertaire en remplaçant l'État par une politique fédéraliste. Pour lui, la construction d'une nouvelle société n'est possible que par une libre-association venant de la base afin d'éviter une hiérarchisation sociale qui met toujours en péril la liberté. C'est pourquoi l'alliance de la démocratie socialiste reconnaît que tous les États politiques et autoritaires actuellement existant devront disparaître dans l'union universelle des libres associations tant agricoles qu'industrielles.

Pour Bakounine, c'est par une volonté de responsabilité et de liberté à la base que le peuple et les individus mettront fin aux stratégies fatales et séculaires de l'église, de l'État et du pouvoir. La liberté ne se décrète pas, elle se prend. Le socialisme ne se décide pas du haut de la hiérarchie d'un État, il s'auto-organise en cellules économiques de base. Bakounine est le penseur le plus

radical des fondements de l'ordre social. Il a eu une grande influence dans la pensée syndicale, dans la lutte révolutionnaire et dans le terrorisme politique contemporain en occident, mais aussi dans les pays arabes et d'Amérique du sud. Son anarchisme socialiste est très proche de celui de Proudhon.

Pour Bakounine d'autre part, la nécessité de la révolution ne se pose pas qu'à des moments particuliers de l'histoire. La révolution n'est jamais faite une fois pour toutes car il existe deux types de stratégies de lutte : une stratégie frontale qui vise à déstabiliser en permanence l'ordre établi, incarné par l'État, l'église et le pouvoir politique, et à recourir à l'action violente au quotidien. La terreur est une forme de lutte justifiée car la société exerce elle-même un terrorisme contre le peuple. Cette stratégie militaire requiert des professionnels de la révolution pour créer un climat d'instabilité permanente pour déstabiliser l'ordre autoritaire. Et une stratégie sociale qui nécessite de former des communautés de base afin de donner le pouvoir au peuple en mettant en place des cellules économiques et sociales qui auront pour tâche de s'auto-gérer.

III- LES ETAPES DU CHANGEMENT ET LA CRITIQUE DE LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE L'HISTOIRE

La conception marxiste de la politique de l'histoire, de l'action a incontestablement exercé une influence décisive sur la pensée politique contemporain, et non seulement parce que le marxisme est devenu théorie d'État pour une grande partie de l'humanité. Mais cette influence s'est souvent exercée sur le plan de la détermination des problèmes, qui, par la suite, ont été traités dans un esprit opposé au sien.

On a fait observer que l'histoire n'a pas suivi la route que lui avait tracée Marx, et que la pratique avait contredit la théorie qui serait donc à abandonner ou à réviser, c'est-à-dire la révolution a eu lieu dans des pays à prolétariat faible, non dans les sociétés à capitalisme développé, l'État ne semble pas dépérir dans des pays socialistes, etc. On a ensuite protesté contre la pratique de la théorie qui conduit dans une première phase, mais celle-ci dure, à la restriction des droits individuels dont la reconnaissance est pourtant un article fondamental de la théorie pratique. Ici, nous baserons notre étude sur l'optimisme de Marx en parlant de l'instauration des rapports socialistes de production, la disparition de l'État et le fondement du communisme.

Les commentateurs de Nietzsche (1844-1900), soulignent qu'il ne cesse d'attaquer la tradition philosophique, notamment en l'accusant de manquer de sens historique. Le reproche est

sans appel et sans véritable distinction parmi les philosophes l'ayant précédé. La philosophie hégélienne est, de ce fait, en ce qui concerne Nietzsche, l'apogée d'une incapacité de la philosophie à dire l'histoire, à comprendre ce qu'elle veut et ce qu'elle vaut.

Bien qu'il prenne parfois appui sur Schopenhauer, sans pour autant l'approuver intégralement, Nietzsche s'en prend à Hegel et particulièrement à son système. Il affirme, au contraire, ne jamais s'être conformé à aucun système, n'étant pas assez borné pour cela. Les adversaires de Hegel sont nombreux, empruntant chacun une voie particulière. Nietzsche en fait partie et marque une opposition radicale à la dialectique hégélienne.

1- Instauration des rapports socialistes de production et la critique de la conception hégélienne de l'histoire

Karl Marx veut montrer que la dictature du prolétariat n'a pas comme but de prendre l'État et d'instaurer une dictature qui reproduirait, mais de façon symétriquement inverse, les rapports de pouvoir entre les masses populaire et l'État. Ainsi, pour Marx le nouveau pouvoir doit permettre le remplacement des rapports de production capitalistes par les rapports socialistes. Autrement dit, c'est un moyen pour changer le mode de production économique dit capitaliste par un mode de production dit désormais socialiste. Dans son livre intitulé *Le Manifeste communiste*, Marx avait d'abord pensé qu'il serait possible de transformer l'État bourgeois, mais il a vite précisé sa doctrine en la matière en disant qu'il faut le briser.

Pour lui, tant qu'il subsiste un État bourgeois fort, il n'y a aucune possibilité de modifier les rapports de production. Car, c'est par l'établissement d'un État puissant et prolétarien, prise de pouvoir politique par la classe ouvrière, que peut s'envisager la modification des rapports économiques, c'est-à-dire le passage de la propriété privée à la propriété collective des moyen de production. Pour Marx, le premier acte de la révolution n'est donc, en aucun cas, son abolition immédiate mais la transformation de l'État bourgeois en un État prolétarien. En ce point, Marx se différencie de l'anarchisme de Bakounine, pour qui la révolution est l'abolition totale de toute forme de pouvoir politique, un saut dans une société débarrassée de toute superstructure étatique, de tout gouvernement d'une classe d'hommes sur une autre. Pour Marx, il s'agit de l'« *appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme*²⁴⁹ ». C'est d'ailleurs ce qui met Marx dans une logique de l'essence et du genre qui le pousse à souligner une place importante pour la violence dans le processus historique.

²⁴⁹Lowy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970, p. 103.

Le dessein profond de Marx ici est de montrer que les formes juridiques et politiques de la propriété se contredisent, et des crises de plus en plus profondes détruiront la société moderne, à moins que tout le système ne soit radicalement transformé. Pour cela, il est nécessaire, mais aussi suffisant, que tout le prolétariat comprenne sa propre situation et, avec elle, celle de la société tout entière. Ainsi, la révolution des vrais producteurs contre leurs exploités, contre l'appareil de contrainte et de propagande que sont les institutions politiques existantes, sera la fin d'une histoire dans laquelle la raison n'a agi qu'inconsciemment, et une histoire de la liberté pourra s'instaurer grâce à l'action de la classe qui, parce que privée de tout, n'aura pas d'intérêt particulier à cacher les mots de liberté et de dignité. Une société réellement organisée apportera à tous ce que, jusqu'ici, seuls des groupes limités avaient obtenus à leur propre avantage et au prix de l'oppression de ceux dont les intérêts ne coïncidaient pas avec les leurs.

S'agissant de la critique de la conception hégélienne de l'histoire, Nietzsche considère, de manière constante, qu'il faut évaluer une idée, une théorie, un système, en fonction de sa valeur vis-à-vis de la vie. Que vaut la philosophie de l'histoire hégélienne pour la vie ? Car Nietzsche n'a jamais refusé l'histoire comme importante pour la philosophie et la vie, mais sa lutte se dirige contre l'histoire réduite à de simples connaissances historiques. Notre objectif est d'entendre Hegel « à la lumière de Nietzsche » pour reprendre la formule de Gérard Lebrun, c'est-à-dire de tenir compte de la lecture nietzschéenne de Hegel, en ce qui concerne le problème de la philosophie de l'histoire.

Nietzsche revêt les habits du philosophe-médecin pour diagnostiquer la fièvre historienne, maladie dont les hégéliens souffriraient en ce qui concerne la perception de l'histoire. Nietzsche s'exclame, non sans être vindicatif de l'effroyable dilapidation de l'hégélerie, même celui qui en a réchappé, comme Strauss, ne guérira jamais tout à fait. Pour Nietzsche, l'hégélianisme se présente comme une pathologie, presque incurable, qui rendrait véritablement malade toute philosophie qui s'y rapporte de près ou de loin. Le vocabulaire nietzschéen montre à l'évidence que la philosophie souffre d'un mal historique, de maux liés à ce que nous faisons lorsque nous disons « faire de l'histoire ». Le médecin nietzschéen se fait ainsi inactuel pour mieux anéantir cette fièvre qui infecte tout corps philosophique. Cette considération l'est encore parce que Nietzsche cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique, parce qu'il pense même que nous

sommes tous rongés de fièvre historique, et que nous devrions tout au moins nous en rendre compte.

Pour Nietzsche, le problème fondamental de la philosophie hégélienne de l'histoire est qu'elle distingue ce qui est organique de ce qui ne l'est pas, autrement dit la nature et la vie de l'Esprit et de l'histoire. L'ouvrage de Hegel intitulé *La raison dans l'Histoire*, montre très clairement que ce qui a cours dans la nature n'est pas identifiable à ce qui a cours dans le domaine spirituel. Hegel écrit que le changement progressif n'est le fait que de l'Esprit et que la vie ne se comprend que comme conservation et répétition identique. Par exemple, la conservation de l'espèce n'est que la répétition uniforme du même mode d'existence. La fièvre historique vient justement de cette séparation arbitraire et moribonde entre la vie et l'Esprit, qui éloigne la science de la vie elle-même, en se réjouissant presque de cette séparation, puisque Nietzsche remarque que tout projet scientifique érige comme méthode des sciences, la séparation de la vie, de l'expérience vécue, des pulsions qui émanent du sujet. Or, Hegel, selon Nietzsche, se leurre, en ne s'apercevant pas que « Esprit » et « vie » ne sont pas moins distincts que le corps et l'esprit. Ils ne peuvent être compris différemment, selon des modalités étrangères l'une à l'autre dans la mesure où elles sont complexes et combinées.

Pour Nietzsche, l'élément historique et l'élément non-historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation. Si nous prenons l'exemple de la décadence, il faut certainement comprendre cette notion comme une véritable césure qui met en branle les forces, au départ, équilibrées, proportionnées. En effet, Nietzsche montre, par exemple dans *Par-delà le bien et le mal*, que la civilisation européenne est comme un grand processus physiologique, où l'Europe commence à faire corps, un corps en santé, malgré des rechutes possibles et à prévoir. Ces rechutes comme le « sentiment national » sont des parasites qui ne tiennent pas longtemps et sont vite éradiqués, purifiés. Purifiés dans l'espoir d'une vigueur supérieure, car Nietzsche ne veut en aucune manière poursuivre le projet de la civilisation socratique qui nourrit l'illusion de guérir l'existence par la connaissance.

2- La disparition de l'État

En procédant au dépérissement et disparition de l'État pour instaurer la société communiste, Marx veut montrer qu'à chaque phase de la lutte révolutionnaire correspond une stratégie différente à l'égard de l'État. Marx distingue à cet effet deux stades du socialisme qui correspondent à deux moments distincts de la révolution.

Le premier stade est celui du socialisme : ici, l'État est encore nécessaire car le socialisme est issu de la société capitaliste, c'est-à-dire une société par conséquent qui, sous tous les rapports économique, moral, intellectuel, porte encore les stigmates de l'ancienne société des flancs de laquelle elle est issue. Ainsi, le socialisme conserve donc les traces du capitalisme et même s'il a aboli les rapports bourgeois de production, il doit conserver l'État comme moyen nécessaire à l'instauration d'une société totalement nouvelle.

Le deuxième stade est celui du communisme : ici, c'est l'état final de la société dans lequel, l'homme est totalement réconcilié avec lui-même, dans la logique selon laquelle à chacun selon ses capacités et selon ses besoins. Ce stade ultime a fait disparaître les classes sociales et l'État n'est donc plus une nécessité car il n'y a plus de coupure ni de distinction entre dominants et dominés, gouvernants et gouvernés. La phase communiste représente une société heureuse et libre où l'État peut entièrement disparaître et en tant qu'entité politique et comme appareil de répression. Non seulement il a dé péri, mais il doit entièrement se dissoudre comme forme séparée de gouvernement.

Pour Marx, il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officier de l'antagonisme dans la société civile. C'est sans doute dans cette perspective que Lucien Sève a souligné que : « *ce n'est que dans un ordre de choses où il n'y aura plus de classes et d'antagonismes de classes que les évolutions sociales cesseront d'être des révolutions politiques*²⁵⁰ ». Ainsi, l'État dépérit de même que toute forme de violence exercée sur les hommes. Henri Lefebvre parle à cet effet de « règne des fins », dérivant de la révolution totale, c'est-à-dire fin de la religion et mort de Dieu²⁵¹, fin de la philosophie, fin de l'homme et de l'humanisme générique, fin des idéologies, fin de l'État, fin de l'économie politique, fin de la morale, fin de l'historicité aveugle et pour finir fin des classes en tant que telles.

Pour Nietzsche, l'État n'a aucune légitimité. Nietzsche le qualifie dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, de « plus froid de tous les montres froids » pour dénoncer son fonctionnement à partir de rouages artificiels et rationnels, « froidement » contractés. S'il ne produit pas de théorie générale de l'institution, le philosophe réfléchit à l'origine du monstre étatique afin de mieux dénoncer son caractère mensonger. L'État est devenu une idole. Nietzsche lui consacre un chapitre

²⁵⁰ Sève Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Editions Sociales, 1980, p. 205.

²⁵¹ Marx le souligne dans sa XI^e thèse sur Feuerbach lorsqu'il parle de la fin d'une rationalité et d'une normativité de type contemplatif.

intitulé « De la nouvelle idole », dans lequel il explique que l'institution de pouvoir a profité de la « mort » de Dieu et de la « fatigue » des hommes pour le remplacer.

Le statut de nouvelle idole de l'État repose plus précisément sur l'origine qu'il revendique, car, il affirme provenir du peuple, en être l'émanation, ce qui garantirait qu'il défend bien ses intérêts. Or, il s'agit là d'un mensonge dénoncé Nietzsche: «*l'État ment, dans toutes ses langues du bien et du mal ; et, dans tout ce qu'il dit, il ment et tout ce qu'il a, il l'a volé. Tout en lui est faux ; il mord avec des dents volées, le hargneux. Même ses entrailles sont falsifiées.*²⁵²» En réalité, la figure étatique repose sur une manipulation du peuple qu'elle défigure. Pour le philosophe, en effet, le peuple n'existe pas en lui-même ; il est une création spontanée désintéressée, une masse sociale aux intérêts toujours conflictuels, ce que l'État rationnel moderne ne peut laisser subsister en lui. Le peuple est ainsi défiguré dans la figure étatique parce que sa véritable nature s'y perd. Nietzsche conçoit donc le développement de l'appareil étatique fondamentalement comme un processus de corruption.

Nietzsche voit dans l'État un monstre froid qui opprime l'individu. Pour lui, l'État est le fruit de l'idéologie de la rationalité. C'est pourquoi il affirme que son émergence est une conséquence du processus de rationalisation qui remonte à l'invention de la métaphysique, c'est-à-dire la nécessité de mesurer et de limiter la vie. Dès lors, la raison, la mesure et l'ordre sont les trois éléments qui composent l'institution étatique et lui assignent sa mission affichée, la justice et la paix. Or, Nietzsche conteste la thèse selon laquelle l'institution étatique serait seulement un moyen rationnel de satisfaire les besoins au demeurant contradictoires de la société civile moderne. Il s'attaque donc notamment à la légitimation libérale de l'État moderne.

Pour lui, au niveau théorique, d'une part, l'institution étatique, repose sur la fiction du contrat social qui imagine «*des hommes que leur naissance placerait, en quelque sorte, à l'écart des instincts du peuple et de l'État et qui ne laisseraient ainsi prévaloir l'État que dans la mesure où il sert leurs propres intérêts*²⁵³». En pratique, d'autre part, l'institution étatique est utilisée pour dissimuler la constante instrumentalisation de l'appareil étatique selon les dires de Nietzsche, au service d'une aristocratie d'argent égoïste et dénuée du sens de l'État. Ainsi, Nietzsche dénonce l'illusion selon laquelle l'institution étatique serait neutre en la présentant au contraire comme l'expression d'une vision du monde servant des intérêts.

²⁵² Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, NRF-Gallimard, 1990, p. 63.

²⁵³ *Id.*, *L'État chez les Grecs*, Paris, Gallimard, 1990, p. 75.

Pour Nietzsche, l'État empêche l'épanouissement de l'individu. Dans sa jeunesse, Nietzsche envisageait le modèle d'une institution favorisant et protégeant l'éclosion du génie de l'homme. Pour lui, les hommes ont cependant construit une institution purement artificielle et insensible à la vie créatrice. En tant que concept unitaire et absolu, l'État moderne fait en effet peser un fardeau sur l'individu et anéantit chez lui toute tentative de dépassement de soi. Écrasant l'individualité du sujet libre et pensant, il uniformise la pensée, la rend commune, unique, irréfutable. Ainsi, c'est en prospérant sur la prolifération des hommes en des masses que Nietzsche caractérise par leur crédulité contagieuse, le monstre froid « mâche et remâche » les individus « superflus ». Pour Nietzsche, plus fondamentalement, l'institution moderne plonge les multitudes dans une asepsie qui détourne l'homme du chemin de la vie authentique, qui les place dans une servitude cachée se présentant comme la vie, alors qu'elle est pour l'individu, une mort avant la mort. Ainsi, nous pensons que cette critique virulente semble annoncer les totalitarismes athées du XXe siècle qui s'installeront sur la négation pure et simple de l'individu.

3- Le communisme comme solution finale et l'idée de la guerre comme art politique

Les commentateurs de Marx comme Lénine, Gramsci, se sont interrogés sur la réalité du dépérissement de l'État tel que le souhaitait Marx. Ils remarquent au terme de leur étude que cette disparition entraîne aussi celle de la démocratie. Pour Marx, la démocratie n'est pas un objectif politique ultime. Ce qui importe est le contenu social et économique de l'État beaucoup plus que sa forme politique. Cependant, la démocratie bourgeoise est pour le prolétariat une forme politique préférable à la dictature bourgeoise sur la classe ouvrière. Pour Marx, la démocratie socialiste n'est qu'une étape dans la construction du communisme.

Pour répondre à la question de savoir l'histoire n'ira-t-elle pas toute seule vers le communisme ? Marx montre qu'on peut freiner l'histoire ou l'accélérer. Il faut que les masses aient une conscience juste de leur situation. Certes le prolétariat est compétent politiquement en lui-même car il n'a rien à perdre et tout à gagner. Mais cela ne suffit pas. Il lui faut une conscience de classe. Cette conscience peut être confuse, s'égarer. Voilà pourquoi les intellectuels ont un rôle à jouer. Précisons ici que Marx lui-même est un intellectuel d'origine bourgeoise. Bref, il faut que la classe ouvrière s'organise politiquement et ceci au moyen d'un parti structuré, avant garde du prolétariat. Marx pense que le rôle du parti communiste est d'éclairer le prolétariat sur sa situation d'exploitation et sur son rôle révolutionnaire.

Pour Marx, nous vivons à l'heure des contradictions entre les forces productives du mode de production capitaliste et les rapports de production de cette société c'est-à-dire que le régime de propriété privée des moyens de production et du profit, qui est aussi pour le prolétariat le régime de l'exploitation et de l'aliénation, est en contradiction avec lui-même. C'est pourquoi Marx parle de baisse tendancielle du taux de profit. Or, pour la première fois, changer les rapports de production ce sera supprimer les rapports de classe. La classe dominée est actuellement le prolétariat. Pour Marx, c'est donc le prolétariat qui doit prendre le pouvoir. Il doit d'abord prendre le pouvoir politiquement. Cette phase est dite de « dictature du prolétariat ». Pour Marx tout État est l'instrument politique de domination d'une classe déjà économiquement dominante. Par exemple l'État actuel est l'instrument qui conforte politiquement la domination économique de la bourgeoisie. C'est donc la « dictature de la bourgeoisie », ce qui n'exclut nullement des institutions de type démocratique.

La dictature du prolétariat est donc la phase où le prolétariat s'érige en classe politiquement dominante. Cette classe doit alors réaliser l'appropriation collective des moyens de production c'est-à-dire que les usines, les propriétés agricoles, deviennent un bien commun et non plus la propriété de quelques-uns. Durant cette étape, le mode de production est socialiste. Il fonctionne selon la formule « à chacun selon ses mérites » c'est-à-dire que celui qui travaille le plus doit être payé davantage. L'économie d'échange avec monnaie demeure. Quand l'appropriation des moyens de production par la collectivité est terminée, les rapports de classe disparaissent puisque tout le monde étant dans le même rapport à l'appareil de production, celui de propriétaire, il n'existe plus qu'une seule classe sociale, celle des propriétaires collectifs.

L'État, qui avait pour fonction d'assurer la domination d'une classe sur une autre n'a plus de raison d'être. Selon Marx il dépérit, ce qui n'exclut bien sûr nullement l'existence de lois et d'institutions politiques et commence l'ère du communisme où les individus gèrent ensemble le bien public et reçoivent les fruits du travail selon la formule « à chacun selon ses besoins ». Le communisme n'est plus une société d'échange mais de redistribution des biens et on peut donc abolir la monnaie. À vrai dire Marx dit peu de choses de cette société du futur, car ce sera aux hommes de l'organiser.

Pour rompre avec la conception de la politique de ses prédécesseurs, Nietzsche estime que le grand art politique sera décidément, d'après lui, un « art de la guerre », et, pour combattre l'artificialisme de l'État libéral tout en redonnant sa force à l'État en une structure apparentée à la

forme grecque, il n'envisage qu'un moyen : « *l'honneur de la guerre*²⁵⁴ ». Il s'ensuit l'énoncé de sa thèse fondamentale de philosophie politique : « *C'est par la guerre et dans la caste des soldats qu'il nous est donné de voir l'image et peut-être le modèle originaire de l'État*²⁵⁵ ». En interprétant « le bellum omnium contra omnes de l'état de nature », à la lumière du principe schopenhauerien d'individuation, Nietzsche montre que les individus singuliers d'abord, les familles ensuite, les classes sociales enfin, en l'absence d'un État fort qui les maîtrise sans partialité, motivé qu'il est par l'instinct artistique-politique à l'état pur, ne sortiraient jamais des guerres intestines et de l'autodestruction du lien social : « *Seule la poigne de fer de l'État peut contraindre les plus grandes masses à se fondre...*²⁵⁶ ».

Ainsi, en postulant un « instinct politique », apanage du génie de certains individus d'exception, Nietzsche peut envisager un premier dépassement et une première régulation de l'instinct social, lequel, en son affirmation-négation d'autrui, n'est pas sans évoquer cette « insociable sociabilité » dont Kant faisait la prémisse sanglante du développement historique du droit. Pour Nietzsche certes, l'instinct politique, lui aussi, demeure violemment guerrier, puisqu'il se satisfait initialement dans cette guerre « technique », forte du savoir-faire de son « art », que la classe militaire mène à la guerre sociale. Mais le second dépassement, proprement politique, de l'instinct social autodestructeur en vient à être cette guerre continuée par d'autres moyens que sont les lois, contrainte de règles énoncées pour tous, dont la cruelle justice punitive est le bras armé, discipline première d'une véritable « moralité des mœurs » (*Sittlichkeit*²⁵⁷ der *Sitte*), expression dont Nietzsche ne semble pas soupçonner l'inaugurale conceptualisation par Hegel lui-même.

Pour Nietzsche, la législation juridique de l'État, assortie de la menace d'une cruauté exemplaire cultivée avec prédilection par les Grecs, fait en sorte que, « (...) *sous l'action de l'État qui contraint le bellum à se ramasser sur lui-même, les intervalles et les accalmies laissent à la société le temps de germer et de verdoyer...*²⁵⁸ » C'est pourquoi, à travers ces deux dépassements et ces deux régulations de l'instinct social initialement chaotique, la nature s'est forgé « (...) *le seul*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

²⁵⁵ *Ibid.*,

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 180.

²⁵⁷ Il est habituel de traduire *Sittlichkeit* par « moralité des mœurs » dans un contexte nietzschéen et par « éthique » ou « éthicité » dans un contexte hégélien, tandis que « moralité » est alors réservé à la traduction de *Moralität*, « moralité » au sens précis de la morale subjective de la conscience de soi (chrétienne et kantienne), ce que Nietzsche à son tour exprime comme « *das schlechte Gewissen* », « la mauvaise conscience » et rarement sinon jamais par *Moralität*.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 183.

instrument qu'est l'État, c'est-à-dire ce conquérant à la main de fer qui n'est rien d'autre que l'objectivation de l'instinct que nous venons de décrire ²⁵⁹».

Mais, de même que le particularisme social tend toujours à renaître au mépris de l'État, de même celui-ci doit toujours, en particulier en présence de l'égoïsme libéral contemporain, tenir prête son unique riposte : la guerre politico-militaire. Elle seule réunifie la société par une « purification » que Nietzsche compare à « *la transmutation pour ainsi dire chimique* ²⁶⁰ » de métaux étrangers dans la fusion d'un alliage résistant. L'œuvre d'art politique primitive, qu'il faut réinstaurer dans les périodes de guerre civile et d'égoïsme social, réalise seule l'unité d'une société initialement et contradictoirement divisée par les passions sociales : « *L'homme soumis à l'état guerrier est un instrument du génie militaire et (...) son travail n'est aussi qu'un instrument de ce génie* ²⁶¹ ». Ce n'est donc pas en tant qu'homme, ni en tant que membre d'une famille ni en tant qu'agent d'une classe de la société civile, que l'homme détient un « droit » et une « dignité » légitimes, mais bien en tant que l'art politique-guerrier l'élève à la dignité de sujet et de citoyen, « (...) où il faut tirer la conséquence d'ordre éthique : l'homme "en soi", l'homme "en général" n'a ni dignité ni devoirs ²⁶²».

En somme, la critique de Hegel par Marx semble se nouer autour de la conception de la méthode d'investigation du réel, c'est dans la mesure même où c'est, selon Marx, cette défaillance de méthode qui rend l'économie politique classique incapable de rendre compte des phénomènes économiques dans leur connexion interne. Aussi est-il conduit à Hegel dans ce souci de méthode parce qu'il trouve dans la dialectique de celui-ci un outil épistémologique hautement heuristique. Cependant, Marx est tout aussi rapidement conduit à se dégager de celui-ci car il refuse l'assimilation à laquelle Hegel procède, entre logique et ontologie.

En effet, si la dialectique rend compte du réel, ce n'est pas parce qu'elle est une méthode qui informe ce réel. Pour Marx, Hegel a sombré dans un idéalisme profond qui l'a aveuglé au point où il a fini par tourner le dos à la réalité. Selon lui, Hegel ne s'est jamais demandé quel est le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande. Ainsi, contre les apories de l'idéalisme hégélien, Marx met en évidence la nécessaire articulation de la théorie et de la pratique, et donc le caractère fondamentalement critique de l'activité philosophique.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 181.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 185.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 186.

²⁶² *Ibid.*

C'est en cherchant si le concept se développe dialectiquement et logiquement en ce qu'il est un tout organique qui déploie ses différents moments constitutifs, lesquels n'ont d'effectivité que relativement au tout, que Marx se détache de la logique hégélienne. En effet, s'il n'y a d'effectif que le rationnel chez Hegel, Marx conteste cette autosuffisance du concept. Selon lui, celui-ci n'est pas en soi apte à rendre compte du réel. En d'autres termes, si le modèle du tout organique permet de rendre compte de l'articulation des différents moments qui constituent la sphère économique, ce modèle est néanmoins complété en retour par la détermination d'un mode de production particulier. Le modèle du tout organique est donc pour Marx une grille de lecture d'une topique sociale donnée. C'est pourquoi, Marx ne conçoit le modèle organique que comme grille de lecture entendue comme détermination formelle. De sorte qu'il existe autant de tout organiques particuliers qu'il existe de modes de production. Ainsi étudie-t-il dans le *Capital* le tout organique qui correspond au mode de production capitaliste.

De manière générale, ce que Marx met d'emblée en évidence par sa critique de la philosophie hégélienne, c'est l'absence en elle d'une historicisation des concepts et *a fortiori* de la méthode. Pour Marx, c'est cette absence qui empêche Hegel de fonder une philosophie véritablement réaliste, c'est-à-dire, selon Marx, qui se détermine par rapport à un concret réel, constitué par les conditions matérielles caractéristiques d'une situation historique et d'un mode de production particulier. En effet, la dialectique telle que la conçoit Hegel n'est pas à penser au sein d'une dimension historique, mais au contraire au sein d'une dimension exclusivement spéculative. Elle est elle-même ce processus rationnel et effectif de déploiement du concept, de sorte que Hegel peut la qualifier de « moteur interne du concept ».

Au terme de sa critique de l'État, Proudhon se trouve face à la lourde tâche de prouver que la liberté à elle seule peut constituer un principe politique. Ce postulat repose sur l'idée selon laquelle le degré de civilisation est fonction de l'emprise de l'État sur les citoyens. Ainsi, dans une société donnée, l'autorité de l'homme sur l'homme est en raison inverse du développement intellectuel auquel cette société est parvenue. De ce fait, l'homme cherche la justice dans l'égalité, la société cherche l'ordre dans l'anarchie.

Bakounine quant à lui, est partisan convaincu de l'égalité économique et sociale, parce qu'il sait qu'en dehors de cette égalité, la liberté, la justice, la dignité humaine, la moralité et le bien-être des individus aussi bien que la prospérité des nations ne seront jamais rien qu'autant de mensonges, mais, partisans quand même de la liberté, cette condition première de l'humanité, il

pense que l'égalité doit s'établir dans le monde par l'organisation spontanée du travail et de la propriété collective des associations de producteurs librement organisées et fédéralisées, dans les communes, et non par l'action suprême et tutélaire de l'État.

Pour Nietzsche les grands fondateurs des États et des empires sont un troupeau de bêtes de proie, une race de maîtres et de conquérants, qui avec toute son organisation militaire et toute sa puissance de contrainte, fonce de ses terribles mâchoires sur une population qui le dépasse formidablement en nombre, mais qui est demeurée à l'état inorganique. Telle est l'origine de l'État selon Nietzsche. Ainsi, là où cesse l'État, c'est là que commence l'homme, celui qui n'est pas superflu. C'est également là, que commence le chant de ce qui est nécessaire, la mélodie unique et irremplaçable.

Ainsi, la convergence de la pensée de ces auteurs montre que l'État tel que décrit par Hegel, est loin de ressembler à la réalité et que sa disparition constituerait une porte d'entrée au paradis pour l'homme, qui est emballé dans les manipulations de l'État qui n'a que pour objectif la préservation de ses intérêts propres et non ceux du peuple comme il le prétend.

CHAPITRE VIII : MÉRITES DE LA PENSÉE DE HEGEL ET LE SENS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE

Les objections retenues contre la pensée de Hegel sont loin de nous faire perdre de vue la valeur et la grandeur de sa pensée. De ce fait, il serait injuste de reprocher à Hegel de n'avoir pas voulu penser une utopie, mais seulement ce qui est. Car, Platon de même n'a pas construit arbitrairement sa *République*, mais a exprimé en elle l'idéal de la cité antique. De même Hegel a voulu penser l'essence de l'État de son temps. C'est pourquoi il disait :

*En ce qui concerne l'individu, chacun est le fils de son temps, de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le Rhodus.*²⁶³

Mais cet État, qui est en fait un produit de l'histoire, Hegel s'est efforcé de nous le présenter dans sa rationalité, comme s'il était en dehors de l'histoire. Il suffit pourtant de remonter de la philosophie du droit de Berlin aux travaux antérieurs de Hegel pour comprendre l'effort de synthèse qu'il a tenté dans cette présentation. Hegel a voulu réconcilier la subjectivité chrétienne infinie avec l'idéal de la cité antique, selon lequel l'État est pour le citoyen le but final de son monde. Il a voulu maintenir au sein de l'État le libéralisme bourgeois tout en affirmant que l'État était au-dessus de la société civile et en constituait l'unité consciente de soi. Mais si nous doutons de la réalité de la synthèse qu'a voulu penser Hegel, nous ne pouvons pas ne pas être sensibles par contre aux oppositions qu'il s'est efforcé de concilier. Ces oppositions, celle du christianisme et l'État terrestre, celle de l'homme privé et du citoyen, du monde économique et de l'État politique, sont encore nos oppositions, c'est-à-dire d'actualité. C'est pourquoi nous voulons montrer que la philosophie hégélienne est encore vivante, moins peut-être dans ce qu'elle a prétendu établir de définitif que dans les problèmes qu'elle a posés.

Hegel n'a certes pas inventé le concept de « société civile », mais son originalité réside dans le fait qu'il a rendu sa compréhension plus précise. Car, il présente la société civile comme une sphère différente de l'État et lui attribue un rôle précis dans le contexte de la doctrine politique. De ce schéma de la société civile tracé par Hegel l'on comprend désormais que traiter des questions liées au monde la production des biens, au commerce de ceux-ci, à l'administration des gains,

²⁶³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op. cit., p. 43.

c'est-à-dire traiter des aspects économiques de la vie humaine communautaire, implique le problème des rapports entre le politique et l'économique, à savoir le monde économique et ses contradictions avec les institutions, donc l'État. C'est une question qui accompagne d'ailleurs la naissance de l'économie politique en tant que discipline scientifique dans la seconde moitié du 18^e siècle.

Cependant, selon Hegel trois éléments ont de façon d'abord indépendante modelé la compréhension nouvelle de la société civile qui se met en place dans la seconde moitié du 18^e siècle. Premièrement, il y a la prise de conscience de ce que les activités de production ne peuvent plus être considérées comme ayant la famille pour lieu naturel et principal. L'économie n'a plus la famille pour siège et il convient de substituer l'économie politique à la vieille économie domestique et à ses techniques de gestion de ménage. Deuxièmement, le 18^e siècle découvre que la société civile, loin de constituer l'horizon normatif dans lequel évoluerait depuis toujours l'animal politique, a elle-même une histoire et non pas seulement une préhistoire, identifiée à un état de nature de l'humanité. Le troisième trait du nouveau concept de société est moins apparent, c'est-à-dire si la philosophie politique moderne maintient formellement, jusque tard dans le 18^e siècle, la notion aristotélicienne de société civile, elle contribue aussi subtilement à l'ébranler. Ces trois éléments évoqués ici, justifient la démarcation que Hegel établit entre la société civile et la famille qui la précède et l'État qui vient après elle. Cette démarcation hégélienne nous pousse à nous poser la question de savoir quel est le sens de la société civile en Afrique ?

Les conditions historiques concrètes de formation de la société civile peuvent différer d'un continent à l'autre, voire d'un pays à l'autre, de même que les manières de se la représenter. Mais l'enjeu fondamental est le même partout, puisqu'il s'agit de l'affirmation et de l'institutionnalisation de nouveaux contre-pouvoirs. Toutefois, si, en Afrique on observe une dynamique comparable d'objectivation et de légitimation de la société civile, celle-ci n'est pas exclusive de dynamiques divergentes de cooptation et de clientélisation de certaines organisations ou figures de proue de la société civile.

L'une des questions centrale que pose le retour de la notion de société civile dans les débats non plus seulement politiques mais également scientifiques est celle de sa transposition en Afrique, compte tenu justement de son origine occidentale²⁶⁴. En effet, bon nombre d'analystes estiment

²⁶⁴ Pur produit de la philosophie politique occidentale, la notion de société civile s'inscrit dans une généalogie intellectuelle longue et complexe dont on retiendra Hobbes, Locke, les philosophes anglo-écossais des Lumières,

que les conditions historiques, économiques et culturelles qui ont permis l'émergence de sociétés civiles en Europe et en Amérique du Nord, ne sont pas réunies en Afrique, et ne sont pas prêtes de l'être. Pour l'essentiel, les sociétés d'Afrique accuseraient un certain nombre de caractéristiques rendant illusoire la dissociation du politique et du social, c'est-à-dire prééminence absolue des allégeances verticales, communautarisme, faible individualisation, confusion du politique et du religieux, etc.

En Afrique on a le sentiment que bon nombre de discours relatifs à la société civile appréhendent celle-ci, consciemment ou inconsciemment, dans un rapport d'opposition à l'État et, plus généralement, au politique même. Mais ce rapport le montre car les choses sont d'une plus grande complexité et les interactions entre la société civile et la société politique, entre sphère privée et espace public sont au cœur même des dynamiques de fond qui parcourent les sociétés civiles d'Afrique. Loin d'être donc exclusives l'une de l'autre, société civile et société politique s'interpénètrent. Les acteurs locaux ont d'ailleurs intégré cette donnée et ont ajusté leurs stratégies en conséquences, en ayant appris à naviguer entre le local et le global, le public et le privé, le politique et le social, l'économique et le politique. Si l'on pouvait oser une image, on dirait qu'on a affaire à des acteurs multicartes qui savent utiliser au mieux de leurs intérêts la structure élargie d'opportunités offerte par ces stratégies de chevauchement.

Cette approche africaine dualiste du couple État et société civile s'explique fort bien au regard de la nature autoritaire en Afrique de l'État jusqu'au début de la vague démocratisante du début des années 1990. Il en a résulté logiquement que l'émergence de la société civile y a été justifiée au nom d'un anti-étatisme alimenté par la délégitimation radicale de cet État, ce qui ne pouvait manquer de trouver un large écho auprès des bailleurs de fonds, et une traduction dans leurs politiques d'aide au développement. Dès lors, les nécessaires réformes économiques prenaient parfois l'allure d'une croisade anti-étatique dans laquelle la société civile incarnait la négation de la puissance publique et son substitut idéalisé. Dans ce contexte, on a assisté au transfert progressif vers la société civile de larges compétences jusqu'alors dévolues à l'État, y compris dans un domaine aussi régalien que celui de la sécurité. Pour les africains, face à l'impuissance de l'État ainsi déchargé de ses fonctions vitales, c'est à la société civile, parée de

Hegel, Marx, Tocqueville, Gramsci et, après lui, le courant du marxisme non classique. Au regard de cette longue histoire, le destin idéologique de la notion de société civile ne pouvait qu'extrêmement fluctuant, oscillant en permanence entre courants libéral et marxiste, jusqu'à ce que l'effondrement du Bloc socialiste et le triomphe de l'économie de marché n'en provoquent la monopolisation par la pensée néolibérale aujourd'hui dominante.

toutes les vertus, qu'incombe la charge, prométhéenne, de construire la démocratie et de réaliser le développement.

Mais l'on se demande la société civile peut-elle se substituer à la puissance publique ? En a-t-elle la vocation et la capacité ? Certes, la société civile est un contre-pouvoir indispensable en démocratie et il convient d'œuvrer à son renforcement car pour Montesquieu seul le pouvoir peut arrêter le pouvoir. Mais si l'émergence du pouvoir social qu'incarne la société civile doit être soutenue et accompagnée par les politiques d'aide, il faut également demeurer attentif à ce que ce pouvoir, faute de l'instance de régulation politique ultime qu'est l'État, n'induisse pas des effets pervers qui ont pour nom localisme, fragmentation, privatisation de la violence, incivilités diverses, etc. De ce fait, rien ne serait plus dommageable pour la société civile elle-même que de croire qu'elle jouit spontanément de qualités organisatrices ou gestionnaires dispensant des mécanismes de régulation propres à la puissance publique. Ainsi, voir dans l'émergence de la société civile une revanche sur l'État autoritaire en Afrique, c'est se donner l'illusion qu'elle est vertueuse par nature pourtant ce qu'elle n'est pas. Pour cela, croire qu'elle est porteuse d'un projet fini, cohérent et mobilisateur à l'échelle de la société tout entière, c'est ce qui relève du rôle de la société politique.

Dans ce chapitre nous allons dans un premier temps exposer les mérites de la pensée de Hegel en développant la solution qu'il apporte au problème de l'origine des inégalités dans la société civile. Ensuite nous ferons une lumière sur le sens de la société civile en Afrique en clarifiant les différents débats qu'elle engendre. Enfin nous montrerons le rapport entre la société civile et la démocratie en Afrique.

I- MÉRITES DE LA PENSÉE DE HEGEL

Hegel, ainsi que la génération post-lumières à laquelle il appartient, reproche à la philosophie des lumières d'avoir considéré l'homme comme un amalgame d'éléments différents, c'est-à-dire l'opposition corps et âme ; raison et sentiment. Certes, cette conception avait permis de séparer la loi de la contingence de rendre la volonté rationnelle l'unique source d'obligation morale. Cependant, ses implications sociales seront désastreuses. L'impact d'un tel désastre se fait ressentir au niveau du lien social et de la conception que véhicule l'homme des lumières de ce lien. La critique de Hegel ici s'oriente vers la philosophie sociale utilitariste des lumières ainsi que vers son idée de l'ingénierie. Pour Hegel si l'on considère l'homme comme un individu occupé par la

réalisation de son objectif, la société ne sera qu'un simple outil pour remplir cette tâche. C'est pourquoi il montre qu'il en va de même de la raison, sa fonction sera uniquement instrumentale et calculatrice. De l'avis de Hegel, une telle conception de la raison ouvre la voie à toutes les dérives, car si la raison est un simple instrument de calcul pour la réalisation d'un intérêt personnel rien ne garantit que la réalisation d'un tel objectif ne soit en désaccord avec l'intérêt social. Cependant quelle est la solution de Hegel pour remédier définitivement au problème de l'intérêt social ?

1- La solution de Hegel par rapport aux inégalités dans la société civile

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel montre que la solution véritable aux problèmes des inégalités dans la société civile consiste à devenir membre de l'État. Pour lui, l'État c'est l'universel conçu selon une signification forte qui consiste à montrer que les institutions de secours soient organisées d'en haut et de même que soient prises des mesures de politique fiscale ou qu'il y ait une certaine politique étrangère. Selon Hegel, l'État est en effet le plus important par rapport à la société civile. Ceci dans la mesure où la société civile n'est pas autonome, mais vit des structures de l'État et dans ce cas pour qu'il existe il faut d'abord l'existence de l'État moderne dans lequel il se développe. C'est donc pourquoi Hegel disait que le particulier ne fleurit que dans l'universel.

Pour Hegel c'est justement le jeu avec la particularité subjective qui conduit à la solution aux problèmes de la société civile. Car, la particularité est une force propulsive, c'est-à-dire un élément vital. Or les États anciens et les royaumes orientaux ne savent pas l'insérer dans la structure du tout social. Ils ne savent que l'écraser et lui imposer de l'extérieur l'ordre auquel elle doit se soumettre. Pour cela la particularité reste une force non conciliée, qui est un élément destructeur ou une source de corruption et de conflit. Hegel montre donc que l'État moderne se distingue précisément par sa capacité de laisser agir à son intérieur la particularité et de favoriser le libre jeu de la personnalité individuelle et de se nourrir de la vitalité de celle-ci mais à la fois de la tenir unie à lui²⁶⁵. Dans la logique hégélienne, l'État moderne reconnaît à la subjectivité le droit à traduire sa propre personnalité dans le monde extérieur, à se réaliser et il lui reconnaît par-là les droits qui en dérivent et expriment la liberté de la personne. Mais en même temps et justement en cela, il affirme un système universel du droit dans lequel rentre tout sujet particulier. Ce jeu entre

²⁶⁵ Hegel montre que lorsque l'État moderne maintient par l'ordre objectif en conformité avec lui et en même temps dans son droit, la particularité subjective devient le principe de toute l'animation de la société civile, du développement de l'activité pensante, du mérite et de l'honneur.

l'universalité, la particularité et la singularité exprime justement la définition de la rationalité de l'État moderne et se montre notamment dans l'agir de la conscience de soi, dont le développement libre en tant qu'une activité pensante soit un sujet responsable de ses actions.

Selon Hegel, l'État moderne éradique les contradictions de la société civile, en ce sens qu'il laisse à l'arbitre individuel la possibilité de se mouvoir librement mais à la fois le maintient au-dedans de soi de telle sorte que l'arbitre ne peut pas exister sans l'État et ne peut trouver sa satisfaction qu'en appartenant au système de l'universel. On trouve un reflet de cette idée justement dans la constatation que les individus, en tant que des personnes privées à la recherche de leur intérêt, n'atteignent leur but particulier qu'en se faisant un maillon de la chaîne de la connexion universelle des sujets. Si donc d'un côté, la particularité perdue dans la recherche de la satisfaction de ses besoins contingents et du caprice subjectif, ne fait à la fin que détruire soi-même et injecter dans le système auquel elle appartient le germe de la dissolution, dont la société du libre marché montre parfois le triste spectacle de l'autre côté, alors la solution ne consiste pas à castrer l'impulsion vitale que la particularité a de toute façon en elle-même. Mais à reconduire cette impulsion à la structure commune et objective, donc à la force qui, exprimée par des termes dialectiques, réside dans l'unité qui laisse l'opposition de la raison saillir jusqu'à sa vigueur totale et qui l'a domptée et qui de ce fait se maintient en elle et la tient rassemblée au-dedans de soi. Mais cela est précisément la force de la subjectivité consciente de soi qui anime l'État chrétien moderne.

L'élément majeur qui fait l'originalité de la conception hégélienne de la société civile est l'équilibre savant avec lequel Hegel, bien qu'il reconnaisse le droit fondamental de la subjectivité, évite toute apologie de la société libérale mais aussi, en mettant en lumière les résultats néfastes de celle-ci. Hegel évite toute critique transcendante, comme celle proposée par ceux qui se battent pour l'étatisme le plus rigide ou pour un communautarisme, soit pour un communisme²⁶⁶. En effet, comme c'est d'ailleurs exactement sa manière de penser, Hegel fait surgir de la dialectique intérieure de la société civile l'exigence d'une organisation universelle dont les corporations sont un premier exemple qui interagit avec le monde économique et productif, sans lui imposer quelque chose de particulier. Pour Hegel la société civile est le terrain de la médiation, cela signifie que dans la société civile, dans ses structures et ses mécanismes, malgré toutes les conséquences que ceux-ci entraînent, transparaît l'universel. Ici, l'universel transparaît avant tout sous la forme d'un

²⁶⁶ A. ARATO, « A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil society », dans *Hegel and Legal Theory*, dir. D. Cornell, M. Rosenfeld et D. G. Carlson, London-New York, Routledge, 1991, pp. 304-305.

lien immanent qui échappe aux individus eux-mêmes qui sont liés. Ensuite l'universel transparait sous la forme de l'élévation de ceux-ci aux structures universelles qui seules permettent le fonctionnement du système social et économique où les sujets singuliers recherchent leur satisfaction. Il s'agit en effet de l'œuvre de la civilisation de l'éducation par laquelle les sujets sont élevés de l'immédiateté d'une satisfaction aveugle au sentiment de leur appartenance à l'universelle et à ses réalisations objectives, c'est-à-dire les lois, les institutions, les corps politiques, la police, les corporations etc.

Pour Hegel, si on ne peut parler de l'homme qu'avec l'avènement de la société politique et économique moderne, nous devons dire en particulier qu'à l'image que l'homme a de soi-même appartient justement le fait qu'il a des besoins et peut poursuivre des fins subjectives, à savoir son intérêt. De ce fait, aucune considération de la liberté individuelle ne peut faire abstraction de cela, c'est-à-dire une société libre est telle parce qu'elle inclut en soi la société civile, c'est-à-dire la sphère de la libre interaction des individus recherchant la satisfaction de leur intérêt. C'est à partir de là que la représentation de l'État libéral et de l'éthicité hégélienne conçoit au-dedans de soi des éléments fondateurs du libéralisme, qui commencent par les droits de la personne. Ainsi, une société libre n'est pas réellement telle, dans le monde moderne, si elle ne prévoit pas les institutions qui défendent l'action de la liberté subjective.

Toutefois, la rationalité de l'État hégélien consiste précisément dans la capacité d'entrelacer l'élément individuel et l'universel, en empêchant la dérive individualiste à laquelle risque de conduire le libéralisme s'il est conçu comme l'affirmation d'une désagrégation atomistique de la société civile. Le but fondamental de la liberté subjective, c'est-à-dire le but qui consiste en ce que le sujet affirme soi-même en s'exprimant dans l'extériorité, notamment dans le travail et dans la propriété, par le moyen desquels chacun est reconnu par les autres et s'expose au risque de la faillite s'il n'est pas guidé par l'universel politique. Hegel montre donc que pour que la liberté individuelle s'affirme concrètement dans la société civile, il faudrait que le libéralisme soit tempéré par l'institutionnalisme. Il s'agit là de la théorie du droit selon laquelle on doit au moins prévoir non seulement le principe de la volonté autonome, mais aussi les conditions dont dépend la possibilité d'un ordre de la vie commune. En ce qui concerne en particulier la société civile, nous tenons à souligner ici le fait que le système des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, la conçoit comme incluse dans une structure d'institutions sans lesquelles elle ne pourrait

pas opérer et qui permettent d'affirmer l'universel même dans ce règne de la particularité qu'est justement l'économie de marché.

Ainsi à la question de savoir si la philosophie politique de Hegel peut apporter une solution plus satisfaisante avec l'effectivité de la question sociale, on peut déjà répondre qu'elle n'a pas à le faire, puisque l'économie politique se charge d'apporter sinon une telle solution, du moins le contentement de l'entendement qui explique. Or, si sur le plan de la connaissance positive, l'entendement est loué, comme il l'est dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, en revanche, devant les contradictions non positivement dialectisées de la société civile, l'entendement connaissant ne peut qu'alimenter l'entendement moral. Puisque les contradictions apparaissent comme sans solution, apparence justifiée par la structure et le fonctionnement de la société civile.

Alors l'entendement moralisateur, ou la morale d'entendement, bref le jugement de l'entendement moralisant ne peut que se faire critique, proposer une critique extérieure et opposer paresseusement à l'être, réduit à ses apparences multiformes et apparemment sans nécessité. Ceci malgré ce qu'enseigne la science économique, le devoir-être, avec d'autant plus de facilité que l'être n'est pas compris dans son processus de devenir. De ce fait l'entendement moral refuse, du sein de la scission où il s'installe et qu'il renforce, la nécessité que montre la science et préfère substituer au point de vue de la chose, celui des buts subjectifs. Il s'agit du champ où l'entendement des fins subjectives et des opinions morales répand son insatisfaction et son dépit moral. C'est pourquoi Hegel présente la société civile comme réponse objective au problème de la médiation du subjectif et de l'objectif.

2- La société civile comme solution au problème du rapport entre le subjectif et l'objectif

La conception hégélienne de l'éthicité fait face à deux exigences contradictoires à savoir le subjectif et l'objectif. Premièrement, Hegel confère leurs poids aux composantes objectives de l'esprit. Pour lui, l'éthicité est une substance déterminée par le monde présent-là, pour cela son objectivité se distingue ainsi de celle du droit, qui énonce seulement les conditions abstraites ou formelles de la libre personnalité. De ce fait, l'éthicité de l'avis de Hegel apparaît comme un monde en quelque sorte inaccessible à l'action des individus et indépendant de leurs représentations, c'est-à-dire qu'elle devient une quasi-nature. Deuxièmement Hegel montre que cette quasi-naturalité de l'éthicité permet aux individus d'affirmer leur subjectivité sans que cette visée tourne à vide, comme dans le cas des perversions du discours moral si vivement dénoncées par Hegel.

L'éthicité permet à la subjectivité singulière d'être pleinement elle-même tout en se sachant soumise, dans l'acte même de son affirmation de soi, à la figure objectivée et universalisée de sa propre de sa propre liberté. Ainsi, Hegel souligne que la liberté éthique n'est une liberté concrètement objective que grâce à l'activité de l'individualité subjective. Alors que, jusqu'à l'école d'Iéna, le paradigme de la belle éthicité correspondait à une identification immédiate des individus à la totalité politique, cette identification, tout en demeurant nécessaire, suppose dans la problématique définitive un ensemble de médiation à la fois subjectives et objectives.

En effet, le propre de la société civile est que l'être politique y a cessé d'aller de soi. Selon la démarche de Hegel à l'école d'Iéna, il fallait séparer l'intérêt particulier du bourgeois et la vocation universelle du citoyen. En revanche, les citoyens font des intérêts particuliers et du système procédant de leur interaction aléatoire la médiation qui articule l'un à l'autre, c'est-à-dire l'individualité et l'universel étatique. C'est donc ce qui rend désormais la société civile un terrain favorable de médiation entre le subjectif et l'objectif.

Rappelons ici que la démarché hégélienne concernant la médiation entre le subjectif et l'objectif n'était pas trop perceptible dans ses réflexions à l'école d'Iéna mais il s'agit de l'idée que les médiations qui soudent la subjectivité singulière à la substance éthique ne sont pas seulement, ni même essentiellement, des médiations politiques. Il s'agit là d'une réflexion de Hegel qu'il mûrit bien dans son ouvrage intitulé la *Logique*²⁶⁷. Ainsi, dans la *Logique*, Hegel montre que le gouvernement par les mécanismes du système des besoins et par la division du travail, met en place la médiation entre les individus et leurs besoins. La caractérisation de la médiation des individus et de l'universel par le besoin comme syllogisme seulement formel, ayant sa vérité dans les deux autres, montre que, jusqu'en 1816, Hegel ne voit pas dans le système des besoins, et plus généralement dans la société civile, le terrain de la médiation. Car, à ses yeux cette dernière demeure politique.

Dans l'*Encyclopédie*, ce même exemple de syllogisme subit une série de modifications qui se présentent plus révélateurs. Dans la première édition, cet exemple disparaît et ceci peut

²⁶⁷ Dans son ouvrage intitulé la *Logique*, Hegel montre que le gouvernement, les individus-citoyens et les besoins ou la vie extérieure des individus sont trois termes dont chacun est le moyen terme des deux autres. Pour lui, le gouvernement est le centre absolu où l'extrême des individus singuliers se trouve syllogiser avec leur subsister extérieur. Il s'agit de montrer que pareillement les individus singuliers sont moyen terme, c'est-à-dire ce sont eux qui actualisent cet individu universel en une existence extérieure et transposent leur essence éthique dans l'extrême de l'effectivité. Le troisième syllogisme est le syllogisme formel, c'est-à-dire le syllogisme de l'apparence, qui fait que les singuliers, par leurs besoins, et l'être-là extérieur sont reliés à cette individualité absolue universelle. De même c'est un syllogisme qui, entendu comme simplement subjectif, passe dans les autres et a en eux sa vérité.

s'expliquer par la concision du texte, mais correspond aussi au fait que la conception hégélienne de l'éthicité que l'exemple du syllogisme illustre, c'est-à-dire celle qui remonte aux réflexions de Hegel à l'école d'Iéna, est désormais en crise. De ce fait, la deuxième et la troisième édition recourent de nouveau à une illustration éthico-politique du mécanisme absolu, mais la présentation en est modifiée²⁶⁸.

En ce qui concerne la structure et la signification de la doctrine de l'esprit objectif, trois points doivent être soulignés. Premièrement, la médiation de l'individu avec l'universel c'est-à-dire avec l'État ou la société politique est désormais assurée par la société civile et parce qu'elle comporte, à première vue, de moins spirituel, de plus aliénant, le système des besoins. Hegel montre que le système de dépendance multilatérale qu'est la société civile, s'il est le théâtre d'une scission du particulier et de l'universel et par conséquent, d'une perte de l'éthicité, est également la condition de leur réconciliation vraie.

Deuxièmement, la réconciliation du singulier et de l'universel est d'abord purement objective, puisqu'elle a lieu grâce à la régulation des actions individuelles par la main invisible. Selon Hegel, elle n'est donc pas perçue par les acteurs de ce système comme une libération, mais plutôt comme une nécessité que le particulier s'élève à la forme de l'universalité. Ainsi, comme le souligne le troisième syllogisme, une réconciliation éthique véritable suppose une médiation qui ne soit pas seulement objective, mais à la fois subjective et objective, c'est-à-dire celle de l'État qui est une figure institutionnelle doit être objective et celle de la liberté doit être subjective.

Troisièmement, le deuxième syllogisme, dans lequel la volonté des individus médiatise l'universel c'est-à-dire l'État et la particularité des besoins et des intérêts sociaux, confirme ce qu'indique, de manière à première vue surprenante, le début de la partie des *Principes de la philosophie du droit* portant sur la moralité. Dans l'économie de l'esprit objectif, la volonté subjective est l'aspect de l'existence de la liberté ou encore le côté réel du concept de liberté. Mais c'est seulement lorsque sont établies la nécessité et la consistance des instances objectives de médiation que cette observation prend tout son sens et que, même du coup, l'inclusion de la

²⁶⁸ La présentation est modifiée dans la mesure où, Hegel montre que, comme le système solaire, l'État est, par exemple dans le domaine pratique, un système de trois syllogismes. Premièrement le singulier c'est-à-dire la personne, s'enchaîne par sa particularité déterminée par les besoins physiques et spirituels, ce qui, davantage développé pour soi-même, donne la société civile bourgeoise avec l'universel qui renvoie à la société, le droit, la loi, le gouvernement etc. Deuxièmement la volonté, ici l'activité des individus, est l'élément médiatisant qui donne satisfaction aux besoins dans le cadre de la société, du droit etc. Troisièmement, l'universel qui renvoie à l'État, le gouvernement le droit etc., est le moyen terme substantiel dans lequel les individus et leur satisfaction ont et conservent leur réalité, médiation et subsistance remplies.

subjectivité morale à la théorie de l'esprit objectif se trouve pleinement justifiée. Ceci dans la mesure où la volonté des individus trouve sa satisfaction extrême que lorsqu'elle converge vers l'esprit objectif qui est incarné par l'État.

Pour Hegel, au-delà de ses justifications empiriques, l'introduction du concept de société civile dans la doctrine de l'esprit objectif semble donc avoir pour raison systématique de donner consistance aux médiations susceptibles de surmonter les tensions qui affectent structurellement cette sphère. Ce qui par conséquent confère une teneur concrète à la perspective de réconciliation à laquelle s'ordonne la thématique de l'éthicité. Toutefois cette vision hégélienne ouvre la voie à des questions qui demeurent en suspens, en particulier les deux suivantes. La première question est celle de savoir : la médiation objective de la subjectivité et de l'objectivité permet-elle de gérer de manière satisfaisante la tension qui peut exister entre ces deux dimensions, c'est-à-dire la tension que traduit notamment la contradiction latente entre le point de vue du droit et celui de la moralité ? La deuxième question quant à elle est celle de savoir : si cette médiation est-elle en mesure de résoudre les problèmes que la conception hégélienne antécédente de l'éthicité laissait en suspens, en particulier celui de la place dévolue à l'autonomie subjective ?

S'il faut tenter de répondre à ces questions, nous dirons simplement que l'éthicité est l'idée de la liberté en tant que Bien vivant. Car, le vocabulaire hégélien de la moralité rappelle que les normes éthiques, objectivées dans des institutions, n'ont d'effectivité que grâce à l'action de sujets concrets qui orientent leurs projets d'action d'après ces normes. Mais elle indique aussi que cette action ne fait que suivre des normes données, indisponibles pour les acteurs. De ce fait, la solution éthique des contradictions du point de vue moral n'est peut-être pas définitivement concluante. Ainsi, l'écart entre le poids respectif de l'objectivité et de la subjectivité, y compris dans la sphère de l'éthicité, comporte la possibilité d'une rupture d'équilibre.

3- L'actualité de la pensée politique de Hegel

Considérée comme l'une des pensées les plus influentes du 19^e siècle, l'actualité de la pensée politique de Hegel ne fait l'objet d'aucun doute. Car, Hegel a abordé avec détermination la question de la liberté de l'homme qui reste aujourd'hui l'une des pensées majeures qui animent les débats politiques. De même la question des origines des inégalités dans la société civile et la rationalité de l'État, qui constitue un levier très essentiel dans la pensée politique de Hegel, est au cœur des réflexions politiques de nos jours. Compte tenu des crises politiques aujourd'hui et la recherche perpétuelle du bien-être de l'homme, peut-on se passer de la pensée politique de Hegel ?

Nous répondons à cette question par l'affirmative, la pensée politique de Hegel est indéniable pour la résolution des crises politiques de nos jours. En effet, Hegel a été en mesure d'élaborer une théorie politique qui, à égale distance de l'individualisme réducteur et de sa contrepartie, le despotisme étatique, intègre en profondeur les deux composantes essentielles de toute véritable vie politique. Il s'agit d'une part de l'autorité de la volonté générale incarnée dans l'État et d'autre part de la préservation et le maintien de la liberté individuelle. Car, ces deux données ne peuvent exister l'une sans l'autre. Ainsi, Hegel met en place le principe d'une réelle intégration dialectique de l'individualité et de son activité propre à la vie éthique. Une intégration qui respecte la nécessaire autonomie de l'individu, c'est-à-dire la conception de la communauté civile organiquement articulée en états comme moyen terme entre la singularité de l'individu et l'universalité de l'État.

Cette démarche de Hegel, atteste une profonde réévaluation du statut de l'individu et conjointement, une promotion de l'État moderne qui, imprégné par les principes du christianisme, reconnaît la valeur absolue de l'individu, lui permet dès lors de s'affirmer dans sa particularité et parvient de la sorte à une plus haute liberté que les cités antiques.

En terme d'actualité, l'État hégélien réconcilie en lui la puissance et l'autorité du tout et la liberté des individus en libérant en lui, de lui-même, une vie socio-économique où ceux-ci peuvent s'affirmer pleinement comme tels, mais sans que cette libération puisse menacer dans un développement anarchique, l'existence même de l'État. Comme toujours, chez Hegel, la relation des termes différents est portée par l'un des deux, et c'est l'État qui maîtrise le rapport, ainsi hiérarchisé, de lui-même à la société qu'il abandonne par-là relativement, mais réellement, à son dynamisme propre. Celui-ci libère pour eux-mêmes les deux moments dont l'État, comme tel, assure l'intégration, le moment de la particularité. Ainsi, l'individu œuvrant pour lui-même, dans la satisfaction de son intérêt propre et de l'universalité, favorise la réalisation, par-delà les frontières étatiques, du marché mondial, vérité socio-économique du cosmopolitisme²⁶⁹. Un tel schéma, absolument vrai dans le domaine de l'esprit objectif tel que Hegel en fixe l'organisation rationnelle, n'est-il pas celui dont la chute du communisme a généralisé la réalisation dans le monde actuel ? Dans l'égal refus du libéralisme politique et du totalitarisme socio-économique, n'est-ce pas le modèle hégélien d'un État politiquement fort capable par là même de libérer en lui

²⁶⁹ Nous entendons par là quelqu'un qui refuse l'existence des frontières, qui ne se considère pas comme citoyen d'un État particulier.

et de lui une vie sociale dynamique, qui tend à s'implanter partout ou du moins, ainsi défini, mobilise comme idéal les aspirations contemporaines ?

À l'intérieur même de chacune des deux sphères ainsi concrètement reliées entre elles, la sphère sociale et la sphère étatique, Hegel établit un rapport de l'individu et du tout que l'actualité semble bien également vérifier, au moins dans ses tendances essentielles. Pour ce qui est de la vie sociale qui, à la fois, libère l'initiative individuelle tout en intensifiant, à travers la division du travail, sa soumission à un destin de plus en plus universel, notre monde, après une longue hésitation historique, a reconnu et hiérarchisé comme Hegel les deux exigences assumant ces deux caractères de la société économique moderne.

Après la période de l'opposition entre un libéralisme absolutisant la libre initiative des agents économiques en négligeant le souci de la solidarité sociale, et un socialisme considérant qu'un tel souci devait faire taire toute nostalgie libérale, se sont opposées ces deux versions elles-mêmes opposées à une troisième voie qu'ont constituée, d'un côté, le libéralisme social, de l'autre, le socialisme à visage humain. Le cours de l'histoire a tranché en faveur de la voie libérale de la synthèse du libéralisme et du solidarisme social. Car, on ne peut aller de la solidarité posée d'abord les libertés réelles à la libération des individus et les libertés formelles, mais il faut, sur la base de la reconnaissance absolue de la libre initiative des individus, promouvoir les institutions destinées à garantir la sécurité et l'assistance sociale. C'était bien là la solution hégélienne à savoir la police et la corporation dont l'exposé clôt, chez Hegel, la théorie de la société civile.

S'agissant des modalités même de cette organisation sociale du déploiement des énergies individuelles, elle ne doit pas être régie positivement par la volonté étatique, mais seulement contrôlée par celle-ci, dont l'agir, réel, est alors essentiellement négatif, profiter du dynamisme naturel des structures socio-économiques. Tout cela n'a-t-il pas à la fois été dit par Hegel et actualisé de plus en plus par notre monde ? La doctrine hégélienne de l'État semble obtenir une égale confirmation de la part de ce monde. Inversant dialectiquement la tendance qui, dans le champ socio-économique, lui fait affirmer les sujets par la structuration immanente, seulement contrôlée par le vouloir politique, de la production marchande, le monde d'aujourd'hui tend, à l'intérieur de l'État, à faire affirmer celui-ci en ses structures par l'intervention croissante des volontés personnelles.

Certes, la structuration institutionnelle d'abord constitutionnelle de l'État moderne est bien loin de déperir, elle peut même apparaître, en son contenu, de plus en plus lourde. Mais sa mise en

œuvre est de plus en plus arrachée à sa pesanteur bureaucratique, technocratique et confiée aux volontés subjectives animant alors le tout politique qui se réfléchit en elle à travers leur civisme ou patriotisme. Désormais, participation, autogestion, décentralisation etc., sont à la base de l'organisation étatique, pouvoir présidentiel à son sommet, sont bien des traits majeurs de la vie politique présente. Or ce sont là aussi des déterminations fondamentales de l'État rationnel où, selon Hegel, se clôt l'histoire.

Contrairement à ce qu'on a trop souvent dit, l'État hégélien n'est pas d'abord l'État des structures, c'est-à-dire de la bureaucratie, des fonctionnaires. Il l'est certes, aussi, mais le principe de la raison qui veut que la substance ou objectivité soit élevée à la subjectivité fait vivre les structures et organisations gouvernementales et administratives des décisions des personnes. En bas, il s'agit de l'autogestion des communes ; en haut du pouvoir décisionnel ultime du Prince. Assurément, au plus loin de tout arbitraire, car les institutions sont là, mais aussi instituée et organisée que soit la vie de l'État, aussi préparée techniquement que soit son actualisation, la décision politique qui commande celles-ci en excède toutes les conditions objectives.

On tempérera peut-être cette exaltation de l'actualité de la pensée de Hegel en considérant la situation présente des relations entre les États, domaine où, selon Hegel lui-même, l'esprit objectif atteint à une plus grande vérité de lui-même. Car il semble bien que, dans ce domaine, le discours hégélien soit réfuté par le mouvement même de la vie internationale, soit à l'échelle du monde, soit plus près de nous, à l'échelle du continent européen. Or, la théorie hégélienne de l'État culmine dans l'absolutisation de la forme nationale singulière de celui-ci, ce qui rend vide de sens une expression comme celle de « nations Unies », et interdit particulièrement toute constitution d'une Europe politiquement unie.

Cette nécessité de penser autrement la politique, Hegel la perçoit à partir de deux conceptions de l'homme qu'il critique l'une et l'autre. La première conception est celle de la belle-âme, il s'agit d'un individu qui reste dans sa liberté solitaire, qui ne veut pas sortir de lui et qui se pose comme absolu, indifférent aux événements du monde et de l'histoire. Selon Hegel, sa liberté est toute théorique et illusoire puisqu'il ne la réalise jamais en la confrontant à l'expérience et au cours des choses. La belle-âme n'est libre qu'intérieurement car elle exclut l'expérience de sa solidarité avec les autres hommes et elle ne voit le monde qu'à travers la contemplation.

La seconde conception est celle de la liberté théorique et abstrait du droit, issue de la philosophie des lumières. Cette liberté fondée sur le droit n'a qu'une dimension juridique basée

sur des principes universels mais abstraits. Elle aboutit à la violence car elle fait de la liberté un absolu fondé sur une illusion morale, celle d'un homme bon et vertueux.

Sur ces deux critiques, Hegel ajoute celle de la religion. Pour lui, l'église catholique et protestante ont manqué totalement à leur mission d'éducatrices du genre humain, car les hommes ne sont devenus ni meilleurs ni libres. Selon Hegel, l'église a failli à sa mission morale, ce qui exclut qu'elle puisse prétendre à être le guide qui éclaire les hommes et les événements de l'histoire. Ne pouvant plus compter ni sur la religion, ni sur la philosophie des lumières, ni sur la perfection d'une belle-âme, la philosophie doit repenser les rapports entre la morale et la politique. Comment trouver une liberté qui soit réelle et rationnelle et poser dans l'ordre politique les principes et les solutions des problèmes moraux que nous pose l'histoire contemporaine ? Ainsi, Hegel questionne le sens de la religion, du droit, de la liberté, de la morale et de l'histoire à la lumière des événements concrets et en fonction d'une nouvelle philosophie de l'histoire dans laquelle il recherche l'accomplissement de la raison. Cette analyse politique est inséparable de la totalité de sa philosophie qui permet de comprendre les rapports entre l'histoire et la liberté à partir d'une nouvelle méthode qui rien d'autre que la dialectique.

II- LE SENS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE

La notion de société civile est aujourd'hui centrale dans les débats publics. En Afrique comme dans les pays d'Europe, d'Amérique, d'Asie, etc., elle fait désormais partie du lexique des acteurs politiques et sociaux nationaux, ainsi que de celui des bailleurs de fonds qui l'ont intégré à leurs répertoires d'action. Quoi qu'on puisse penser de ce phénomène, la question de la société civile doit donc être prise au sérieux, ne serait-ce que parce que des acteurs se mobilisent et prennent parfois des risques en son nom. Ceci dans la mesure où, elle est devenue une catégorie de l'action, qu'une sociologie des acteurs ne saurait ignorer.

En Afrique subsaharienne, la rhétorique de la société civile s'impose dans le débat politique et scientifique dès les années 1980 et, plus décisivement encore, dans la décennie suivante. Elle s'articule autour de l'idée que la société civile aurait un rôle majeur à jouer dans la démocratisation et le développement économique des pays africains libérés du joug des partis uniques.

1- La société civile et la négociation du contrat social

La crise politique des États africains et l'avènement de nouveaux pôles d'intermédiation tels que les associations, les comités, les regroupements, les organisations non gouvernementales etc.,

dans ce contexte de changement pluriel, représentent un enjeu crucial. Celui-ci recouvre ce qu'on peut qualifier de négociation d'un nouveau contrat social. Cet enjeu fonde concomitamment la difficulté et l'intérêt de cette étude sur la société civile en Afrique, au-delà des définitions et de l'exégèse de cette notion qui a une compréhension diverse et variée.

Au Cameroun par exemple, l'état des lieux de la société civile, représente ipso facto l'analyse de la structuration en cours de la société camerounaise dans son ensemble et l'étude des nouveaux satellites sociaux qui visent à servir de structures d'intermédiation, c'est-à-dire d'organes secondaires, entre l'État, les partenaires internationaux et les différents groupes sociaux susceptibles de demander ou de recevoir de nouveaux soutiens matériels et sociaux dans la perspective du renouvellement du lien social. Les programmes d'ajustement structurel représentent le premier faisceau de confrontations de l'État avec les organismes internationaux en vue de sa sortie de crise macro-économique. Ils se sont successivement soldés par des échecs avérés. Les objectifs économiques de remise à niveau des équilibres macro-économiques n'ont pas rencontré le succès escompté mais ces programmes d'ajustement structurel ont surtout mis en exergue la perte des prérogatives régaliennes de l'État, dans un contexte marqué par plus de trois décennies d'ambition démiurge, c'est-à-dire l'État bâtisseur, et dont une des vertus fut qu'il incarnât un recours permanent auprès des populations.

La privation effective et la mise en évidence de l'échec de sa toute-puissance auprès de la société civile, dans les années 1990, ont accompagné un processus global d'une société privée de sens et en quête de nouvelles modalités de survie. C'est dans cet environnement sociologique qu'intervient la révision négociée des procédures de l'aide internationale accordée au Cameroun. L'initiative des pays pauvres très endettés correspond ainsi à des desseins internationaux qui visent à accentuer et à favoriser la participation de la société civile aux programmes destinés à réduire les effets sociaux de la pauvreté. Au Cameroun, cette initiative multilatérale fut lancée en octobre 2000 lorsque le pays atteignit le point dit de décision.

La mise en œuvre de l'Initiative des pays pauvres très endettés fait ainsi suite à la réussite d'un programme triennal, c'est-à-dire celui de juillet 1997 et de juin 2000 associé à une facilité d'ajustement structurel renforcé. Cette facilité d'ajustement structurel renforcé, accordée par le fond monétaire international, consacrait par la même occasion la rédaction par le gouvernement camerounais d'un document de stratégie de réduction de la pauvreté. Ce dernier constitua un des critères essentiels qui ont permis l'éligibilité du Cameroun au rang des pays pauvres très endettés

et, par conséquent, il représenta une des modalités de la mise sur pied des financements dont l'objectif prioritaire est de rendre effectifs les projets de réduction de la pauvreté. La confrontation de cette stratégie de réduction de la pauvreté avec la mise sur orbite de la société civile représente ainsi la problématique complexe autour de laquelle s'est bâtie notre investigation dont la ligne de mire est constituée des structures associatives locales diverses tant du point de vue de leurs ossatures sociologiques, de leurs réseaux d'appartenance, de leurs temporalités que de leurs objectifs. Les populations les plus vulnérables forment, en partie, dans cette floraison d'organisations non étatiques, des cibles légitimes d'intervention et, inversement, des appâts qui participent involontairement de la reconstruction de vies sociales et professionnelles d'agents doubles, frappés eux aussi par la crise de l'État et de l'administration.

Cette dynamique infra-étatique forme une des premières lignes de partage de l'émergence de la société civile. Au-delà de ce premier rideau constitué d'agents de l'État en cours de reconversion, le champ d'action de la société camerounaise dite civile connaît d'autres formes de mobilisation collective. Les strates historiques et successives de l'agir ensemble au Cameroun, à côté de l'État, énoncent la coexistence d'expériences, de compétences et de stratégies dont cette recherche sur la société civile en Afrique essaye de dresser les grandes lignes pour tenter de rendre intelligibles les cartes et les points d'appui potentiels de l'action sociale aujourd'hui, dans la perspective de la réduction de la pauvreté et au-delà de ce processus capital.

Au Cameroun les villes de Yaoundé et Douala se présentent comme deux sociétés civiles bien organisées. La structure sociologique et l'évolution historique de chacune des deux cités camerounaises donnent des visions différentes de la société civile. Dès le début des années 1980, deux spécialistes de la vie sociale et politique du Cameroun étaient déjà parvenus à l'idée que ce qui distinguait leurs analyses étaient aussi leurs sites d'observation. J.-F. Médard, depuis Yaoundé, et J.-F. Bayart, à partir de Douala, en étaient arrivés à conclure que le Cameroun relativement libre que voyait Bayart et l'exiguïté des manœuvres civiles que percevait Médard étaient liés davantage à une variable que Bayart a qualifié de « *topographique* ».

Cette différence s'est aussi répercutée dans le mouvement social né dans les années 1990 où la vitalité et la radicalité de l'action collective à Douala se sont traduites par l'avènement de toutes sortes d'organisations nouvelles telles que les droits de l'homme, la presse indépendante, les entreprises, etc., aux côtés des réseaux communautaires précédents. Ce foisonnement dans la capitale économique a eu très peu d'équivalents à Yaoundé où la proximité

de l'État et de ses institutions a toujours favorisé le contrôle de l'action collective, exceptée celle des étudiants, seul groupe vraiment contestataire dans la capitale. Pour Bayart, « *aucun appareil politique n'est jamais qu'un appareil de contrôle (...) le grand problème des dominants est précisément de trouver des dominés, de les contraindre à demeurer dans un espace social domestique où pourra s'exercer la domination.*²⁷⁰ » Vu de Douala, cette phrase peut largement se vérifier ; de Yaoundé, la même phrase est un non-sens.

La presse fournit une bonne illustration des habitudes qui distinguent les acteurs dans les deux villes. Les sanctions appliquées au journal *Messenger* dans la ville de Douala se terminent en général par des contestations publiques, nationales et internationales, et une dénonciation du régime qui part de la rue jusqu'aux organisations internationales comme « Reporters sans frontières ». L'équivalent à Yaoundé du *Messenger*, dans la presse indépendante et critique, *Mutations* a rencontré des problèmes de saisies similaires en 1998. Les responsables du journal ont tout simplement porté plainte contre le ministère de l'Administration territoriale auprès du Tribunal de Yaoundé. En d'autres termes, la plainte dirigée contre l'État a été déposée auprès du même État. Le journal a obtenu gain de cause et a pu, quelques jours plus tard, reprendre ses activités, sans changer de ligne éditoriale. C'est un exemple, certes spectaculaire et ponctuel, mais il est symptomatique d'attitudes différentes et de répertoires différents dans les mobilisations collectives.

On pourrait résumer cette situation par cette formule à savoir, à Yaoundé, on utilise l'État, y compris contre lui-même ; à Douala on s'oppose à lui quelles que soient ses dispositions. Bien entendu, c'est un schéma directeur qui connaît des nuances qui n'altèrent pas le fond de ce qu'on peut nommer une différence de culture politique, avec d'un côté la conciliation, c'est-à-dire la société civile à Yaoundé et, de l'autre, la confrontation, c'est-à-dire la société civile à Douala. Ainsi, dans la perspective des accords des pays pauvres très endettés et de l'organisation de la société civile, ce qui se dessine, par un paradoxe apparent, est une société civile formatée pour canaliser et mobiliser l'aide internationale, c'est le cas de Yaoundé et de Douala qui connaît une

²⁷⁰ Voir la discussion entre Bayart et Médard, à la suite de la publication de J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la FNSP, 1979. La lecture critique du livre de Bayart par Médard est parue dans le n° 1 de *Politique africaine* en 1981, p. 120-124. Bayart lui répond en quelque sorte directement dans « Questions de méthode », dans le même numéro de *Politique africaine*, p. 53-71. Voir par ailleurs, J.-F. Médard, « L'État sous-développé au Cameroun », *L'Année africaine*, 1977, p. 35-84 ; J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, op. cit. ; J.-F. Bayart, A. Mbembe et C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992 ; J.-F. Bayart, « La société politique camerounaise (1982-1986) », *Politique africaine*, 22, juin 1986, p. 5-35.

dynamique relativement indépendante des accords que l'État conclut avec ses partenaires internationaux. Ce phénomène date au moins des années 1950. Ainsi, la négociation du contrat social par les sociétés civiles en Afrique fait parfois face à aux intérêts de l'État. Il s'agit à cet effet d'une situation malheureuse qui met en conflit les acteurs de la société civile et l'État qui est avant tout le cadre dans lequel émergent les activités de la société civile. Pour cela les conditions d'émergence de la société civile en Afrique sont définies par l'État.

2- Le rapport entre la société civile et l'État en Afrique

Le développement de la notion de gouvernance en Afrique, réoriente sensiblement le rôle attendu de la société civile africaine. Initialement, dans la dynamique des transitions démocratiques de 1990, celle-ci, supposée suivre le modèle historique occidental, devait fournir le vivier des nouvelles élites politiques en remplacement des élites autoritaires. Ainsi, devant l'échec de ce modèle de transition simple, une alternative se dessine, celle de dépolitiser l'arène politique africaine. Ce qui revient à renforcer les associations, à décentraliser et à gérer un grand nombre de projets en court-circuitant l'administration étatique et les élites politiques. La revitalisation de la société civile est conçue comme le versant politique d'un projet qui rendrait l'État obsolète de même que le marché mondial se substitue à ce dernier. Le succès de cette vision parmi les bailleurs de fonds et leurs capacités à l'imposer à des États faibles accentuent la délégitimation des structures étatiques qu'ils entendent par ailleurs aider à reconstruire. Le paradigme du *New Public Management* encourage la privatisation des services publics pour les confier à des organisations non gouvernementales locales.

À partir de l'année 1995, la décentralisation et la réappropriation par les organisations de la société civile sont imposées par les agences de coopération comme les grandes priorités des gouvernements africains en vue d'améliorer la qualité de leur gouvernance économique et politique. Parallèlement se renforce la formule de l'aide-projet et des microprojets qui, affectant les fonds aux organisations non gouvernementales et aux structures décentralisées, assèche le budget des États. Malgré les incitations, les organisations de la société civile ont du mal à s'imposer sur la scène politique et à jouer un rôle efficace. Elles sont souvent animées par d'anciens fonctionnaires renvoyés par les mesures de compression des plans d'ajustements structurels. Ces personnes se sont reconverties comme consultants ou gestionnaires, bénéficient parfois de salaires

payés en devises étrangères et montrent peu d'empressement à s'engager dans la vie politique classique. Certains régimes africains, habilement, n'hésitent pas à mettre en avant les réseaux associatifs en les plaçant en concurrence avec les parlements, comme au Mali avec le conseil national de la société civile. L'Ouganda profite de la vitalité apparente de sa société civile pour justifier un « *no-party system* ».

Dans les pays où sont mis en œuvre des plans de sortie de conflit, la reconstruction de la société civile est inscrite dans les priorités et suit des protocoles qui sont rôdés de pays en pays, c'est le cas du Liberia, du Congo-Kinshasa en passant par le Rwanda, la Sierra Leone ou la Côte d'Ivoire. Des agences spécialisées travaillent afin de renforcer les capacités des organisations de la société civile dans la mobilisation des citoyens, leur participation au débat politique, l'expression de leurs demandes. Cette tendance à l'investissement dans la société civile au détriment de l'État ne rencontre pas d'opposition au sein des sociétés africaines qui s'en accommodent plutôt bien. Par contre, elle est freinée par de nouvelles préoccupations des bailleurs de fonds qui ne tardent pas à produire une doctrine moins favorable aux organisations de la société civile pour miser à nouveau sur l'État et la centralité du contrôle de la société.

Les soutiens aux réseaux associatifs nationaux contribuent à un affaiblissement des États, pour la plupart déjà fragiles. Cette situation ainsi que la montée des enjeux sécuritaires conduisent, dès la fin des années 1990 et avec une accélération après le 11 septembre 2001, à un rééquilibrage entre la société civile et l'État. L'accroissement du pourcentage de l'aide passant par les organisations non gouvernementales locales conduit à la démultiplication des interlocuteurs et la complexification de la gestion. Cela entraîne aussi une plus grande exigence des donateurs à l'égard de leurs partenaires de la société civile. Après le passage au crible des administrations publiques durant les années précédentes, les organisations de la société civile sont soumises à leur tour à des demandes d'efficacité, d'efficacités et de transparence qu'elles ont du mal à satisfaire malgré la professionnalisation croissante des dirigeants. Il en découle une déception des bailleurs de fonds. Affaiblies de ce fait, les organisations de la société civile ont face à elles des gouvernements africains qui se montrent de plus en plus méfiants à l'égard d'organisations qui se posent en concurrentes dans l'accès aux financements internationaux, qui sont des vecteurs d'influence externes critiques et peuvent éventuellement servir de support à l'opposition politique.

D'autre part, les plus petites associations qui n'ont pas pu ou n'ont pas su s'attirer les bonnes grâces de l'aide internationale peuvent être manipulées par les gouvernements pour disqualifier les plus fortes. La déception des grandes agences de développement internationales face aux organisations de la société civile en Afrique est déjà amorcée sur les bases organisationnelles qui viennent d'être évoquées quand la lune de miel est définitivement rompue par les échos planétaires du 11 septembre 2001. Il n'est pas certain qu'il s'agisse là d'un effet direct, peut-être n'est-ce qu'un prétexte ; néanmoins l'avènement de la sécurité comme enjeu principal dans la politique étrangère des États-Unis et de la Grande-Bretagne a des conséquences immédiates sur l'ensemble des programmes de coopération en Afrique. La démocratisation n'est plus une priorité et les différents objectifs, comme la lutte contre la pauvreté, ne doivent pas favoriser des secteurs des sociétés susceptibles de nourrir le terrorisme. Dans le panorama incertain et mouvementé d'une Afrique jeune, pauvre et agitée, cet impératif fait planer un soupçon sur tout ce qui constitue les sociétés civiles.

Au Nigeria, la dénonciation des manifestations perverses de la société civile commencent dès avant 2001 avec la dérive des groupes de défense du Sud-Est comme les Bakassi Boys. Dans ce cas, comme souvent, de telles associations se situent dans une zone grise entre la politique, la vie associative et la criminalité. Ce qui importe, c'est qu'elles sont perçues et présentées dans la pratique comme relevant de la société civile²⁷¹.

La journée du 11 septembre 2001²⁷² et le virage sécuritaire de la politique à l'égard de l'Afrique accentuent la perte de vitesse du soutien aux organisations les plus aptes à jouer un rôle politique, telles que les associations de défense des droits de l'homme ou encore des groupes portant des revendications identitaires²⁷³. À la méfiance de l'Occident s'ajoutent celles des gouvernements africains profitant de la situation pour resserrer leur contrôle. Ce tournant se produit à un moment où les organisations de la société civile spécialisées dans la relève de l'État défaillant dans le domaine de la santé par exemple se sont frayé un accès vers les politiques publiques. La guerre anti-terroriste permet à des gouvernements débordés de contrer cette avancée. Dans certains pays, on parle même de guerre contre les organisations non gouvernementales

²⁷¹ Augustine Ikelegbe, "The perverse manifestation of civil"

²⁷² Cette date fait allusion à l'impact des attaques terroristes de l'année 2001 sur la politique de la gestion sociale en Afrique.

²⁷³ Carl Gershman et Michael Allen, "The Assault on Democracy"

locales. Cette tension prend différentes formes. En Ouganda, en décembre 2001, le président Museveni obtient du gouvernement américain que le mouvement de rébellion « *Lord Resistance Army* » soit inscrit sur la liste des organisations terroristes ; ce qui lui permet, peu de temps après, en 2002, de faire passer un « *Anti Terrorist Act* » contre les leaders religieux Acholi qui cherchent une solution pacifique au conflit. Durant les années suivantes, plusieurs gouvernements ont entrepris de renforcer le contrôle des organisations de la société civile, comme en Zambie en 2007. En avril 2007, le Zimbabwe a annulé les autorisations de toutes les organisations non gouvernementales locales accusées de servir de parapluie à la campagne « *Save the Democracy* »²⁷⁴.

En effet, la politique des donateurs s'est faite plus sélective encore, à travers la coordination et la centralisation de l'aide, afin de limiter les coûts de transaction et de renforcer les contrôles de transparence. Il s'agit dès lors de financer de manière récurrente des organisations de la société civile qui respectent des procédures et de laisser à l'écart d'autres organisations plus petites et moins bien organisées mais plus proches de la population. Ce choix revient à privilégier les capacités techniques au détriment de la vocation expressive. Le rôle politique de la société civile en est d'autant réduit.

Au-delà de ces orientations qui affichent le retour à la prééminence de l'État contre la société civile, quelques pistes sont ouvertes pour évaluer les effets attendus. D'abord, il convient de constater le renforcement de l'ingénierie institutionnelle qui concentre le pilotage à distance de l'aide au développement et, plus ou moins indirectement, la gestion de l'ordre politique dans chaque société africaine. Les tableaux de bord sont enrichis d'indicateurs des progrès, de plus en plus nombreux, permettant de gérer par les instruments l'efficacité de l'aide. Ensuite, il faut suivre de près la réaction des gouvernements africains qui se trouvent de plus en plus sous contrainte malgré l'assouplissement de la conditionnalité démocratique. Celle-ci n'est guère mise en avant qu'à l'encontre des partenaires les plus réticents tels que le Soudan ou le Zimbabwe. Cependant le modèle du nationalisme tiers-mondiste, dont les dirigeants de ces pays sont aujourd'hui les représentants, est aussi porteur d'une autre lecture du thème de la société civile. Une nouvelle résurgence de sociétés civiles rebelles aux normes occidentales et donc une nouvelle revanche des

²⁷⁴ Il est important de rappeler ici que cela s'est réalisé sans l'appui des États-Unis.

sociétés africaines est aussi en cours. C'est ce qui explique la multiplication croissante des organisations non gouvernementales locales en Afrique. Et désormais les yeux sont tournés vers ses associations dans l'espoir d'avoir une solution immédiate et efficace aux problèmes de la population qui a longtemps désespéré de l'aide venant de l'État.

Dans cette logique des fortes attentes ont été placées par les acteurs du développement sur les sociétés civiles africaines, au risque de décevoir de nombreux partenaires. Les dispositifs, qui ne sont, après tout que ceux de la vie associative, ont des limites, même quand ils fonctionnent correctement. Ils peuvent faciliter la bonne marche de l'État aussi bien que celle du marché, mais en Afrique durant les vingt dernières années, la société civile ne s'est pas imposée comme mécanisme de régulation interne et les effets de mauvaise société civile ont perturbé la consolidation de nouveaux régimes démocratiques.

Il s'agit d'un phénomène significatif, mais pas toujours positif, valorisé dans les discours des pays africains et soutenu financièrement par l'aide internationale, les organisations de la société civile, depuis 1990 et dans presque tous les pays africains, ont sans doute modifié l'espace public, en l'occupant et en le structurant. Elles ont également influé sur les circuits de gouvernance. Néanmoins, ce troisième secteur, s'ajoutant au public et au privé, ne recourant ni à la coercition ni au profit, reproduit des pratiques sociales héritées du milieu dont il est issu autant qu'il en suscite de nouvelles. S'il s'agit sans doute du lieu privilégié du changement et de l'innovation, il est clair, aujourd'hui, que ce n'est pas le laboratoire idéal de l'expérimentation institutionnelle et des transferts de modèles.

3- Le véritable visage de la société civile en Afrique

En Afrique de façon générale, l'affirmation d'organisations se réclamant de la société civile tend à suggérer l'occurrence de deux dynamiques complémentaires. Premièrement, il s'agit d'une dynamique de transformation de l'action que ces organisations mènent et qui, impulsée à l'origine par le peuple, entre dans un processus de professionnalisation, sinon de routinisation, et d'institutionnalisation, accompagné de l'émergence de leaders et de porte-parole patentés à défaut d'être toujours totalement légitimes. Deuxièmement, il s'agit d'une tendance croissante à la recomposition des mécanismes de coopération sociale dont le caractère fonctionnel tend à se

substituer à la solidarité organique de la société traditionnelle. Mais si l'on peut admettre que ce processus signe effectivement l'émergence de sociétés civiles au sens moderne du terme, il n'en demeure pas moins que l'horizontalité des rapports sociaux qui en découle n'est en rien contradictoire de la persistance, parfois au sein d'une même organisation, d'allégeances verticales et de modes de fonctionnement patrimoniaux.

Le jeu complexe de la tradition et de la modernité n'est pas à somme nulle, contrairement à ce que professaient certains théoriciens de la modernisation. Autrement dit, tradition et modernité ne s'inscrivent pas dans un rapport d'exclusion réciproque, le changement résultant en fait de leur combinaison dans une configuration historique donnée. Rien d'étonnant par conséquent à ce que les organisations non gouvernementales en Afrique ressortissent, simultanément, à des formes de solidarité traditionnelles et modernes. Rien d'étonnant non plus à ce que certaines formes d'association traditionnelles puissent s'investir avec succès dans des stratégies très modernes d'accès à l'espace public. La vraie question ne tourne donc pas autour de la nature traditionnelle ou moderne de ces institutions mais, de manière fondamentale, autour de leur capacité à se donner et à remplir des objectifs d'intérêt collectif.

On touche là le problème majeur auquel se heurte toute politique de renforcement de la société civile, à savoir l'identification des organisations non gouvernementales réellement créatrices de lien social, attachées à la réalisation d'un bien commun, privilégiant un mode démocratique de fonctionnement interne, et combinant efficacité et représentativité. On pense ici immédiatement à la notion de capital social chère au politologue américain R. Putnam²⁷⁵. Ce dernier, attribue au capital social, défini comme un stock de ressources sociales basées sur la confiance, les normes de réciprocité généralisée et l'engagement civique, le pouvoir de faciliter la coopération, c'est-à-dire de renforcer l'efficacité de l'action collective et de la participation citoyenne, et de favoriser ainsi la régulation démocratique et l'action en faveur du développement. Mais il convient de pondérer cette thèse, assez séduisante, en rappelant qu'en Afrique, et ailleurs aussi sans doute, les associations ne se donnent pas toujours des objectifs civiques²⁷⁶. Leur

²⁷⁵ R. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, PUP, 1993, et « Tuning in, Tuning out: The Strange Disappearance of Social Capital in America », *Political Science and Politics*, 28 (4), p. 664-683.

²⁷⁶ R. Otayek, *Afrique, les identités contre la démocratie ?*, Revue *Autre-part*, Paris, Éd. de l'Aube-IRD, 1999, p. 117-134. Pour une étude particulièrement éloquente de l'instrumentalisation des associations par les régimes non-

contribution à la promotion de l'intérêt général et d'une civilité démocratique est donc loin d'être toujours avérée.

Au Mali, par exemple, des associations se sont créées par centaines au lendemain de la chute du régime autoritaire de Moussa Traoré, mais la plupart d'entre elles avaient pour objectif inavoué la captation des financements extérieurs jusqu'alors monopolisés par le régime déchu et sa bureaucratie. En être conscient est de toute première importance au regard de la masse croissante des organisations non gouvernementales et autres associations créées en Afrique dans le sillage des réformes libérales des années 1990, dont beaucoup n'ont d'autre vocation que celle de servir les intérêts privés d'entrepreneurs du développement, habiles à médiatiser les relations entre populations et bailleurs de fonds nationaux et internationaux. Si l'on y ajoute les structures associatives dont l'unique but est de servir de vecteur d'enrichissement ou de constitution de clientèles électorales à des politiciens en mal d'appuis et de légitimité, on mesure la complexité de la question du véritable visage de la société civile en Afrique.

C'est dire, pour complexifier davantage le débat, que certaines associations peuvent être directement impulsées par les pouvoirs en place en vue de se fabriquer des sociétés civiles sur mesure et que même les régimes les plus autoritaires sont à même de s'accommoder de l'existence d'un secteur associatif florissant, à condition que les associations soient apolitiques et contribuent, ainsi, à la dépolitisation de l'espace public. Tolérées, elles peuvent ainsi être instrumentalisées comme des soupapes de sûreté permettant d'éluder toute contestation politique sérieuse.

D'ailleurs, les États autoritaires subsahariens s'y essayèrent, non sans succès, plus de trente ans durant, même si la vigueur du principe associatif témoignait de l'incomplétude de la domination étatique. Plus globalement, l'entrée en scène de la société civile peut, comme dans le cas du Maroc en 1990, se substituer au désengagement de l'État dans le traitement de la question sociale qu'il s'agit de neutraliser et de dépolitiser. Car, avant les années 1990 au Maroc la question de la société civile était abordée avec beaucoup de précaution compte de la rigueur et du contrôle sans cesse du pouvoir étatique qui visait à faire asseoir son hégémonie.

démocratiques, cf. C. Messiant, « La Fondation Eduardo Dos Santos (FESA). A propos de « l'investissement de la société civile par le pouvoir angolais », *Politique africaine*, 73, mars 1999, p. 82-101.

La critique du culturalisme absolu serait lacunaire si, pour clore cet aspect de la discussion, n'était pas abordée la problématique de l'individuation posée par Seligman, hors laquelle il ne saurait y avoir de société civile, notamment dans les sociétés holistes subsahariennes. Pourtant, les recherches anthropologiques les plus récentes tendent à nuancer très sensiblement notre perception de ces sociétés, en y identifiant des processus multiformes d'individuation, en particulier dans les milieux urbains²⁷⁷. La thèse centrale qui oriente ces recherches est que la crise économique que traversent les États africains a profondément déstabilisé les systèmes communautaires de solidarité tout en fragilisant les réseaux clientélistes qui autorisaient une certaine redistribution. On assisterait donc, en réaction, à l'amorce de processus d'individuation dont témoigneraient l'explosion du secteur informel, la généralisation des petits boulots, la montée de la criminalité ou la multiplication des dissidences religieuses, en rupture avec l'ordre traditionnel.

Mais les auteurs de ces recherches n'assimilent pas ces processus à ceux qui ont accouché de la naissance de l'individu en Occident. Ils préfèrent parler plutôt d'une trajectoire africaine en la matière, fruit du compromis dynamique entre l'individuation subjective et la recomposition des solidarités communautaires. Cette conclusion relativise davantage encore la thèse de Seligman²⁷⁸, pour autant qu'on la mette en perspective avec l'hypothèse de C. Jaffrelot selon laquelle l'émergence d'une société civile dans les sociétés prétendument holistiques est susceptible de se réaliser au travers de la capacité des groupes organiques à s'organiser en politique. L'ethnie, la caste et la tribu pourraient donc être le cadre structurant d'une société civile non-individualiste, le groupe faisant fonction d'individu collectif au sein duquel s'exprimerait les stratégies individuelles²⁷⁹.

Ces orientations de recherches bousculent sans doute quelque peu nos représentations du politique dans les sociétés non civiles. Mais elles ne sauraient être ignorées, d'autant qu'elles suggèrent avec force qu'à trop insister sur des variables comme le dynamisme associatif ou l'individualisme, le débat sur la société civile risque de s'enfermer dans une impasse théorique et pratique. Les associations ne sont pas fatalement une école de la démocratie et l'excès

²⁷⁷ MARIE A. (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 75.

²⁷⁸ SELIGMAN A. "The Idea of Civil Society", Princeton, PUP, 1992, p. 10.

²⁷⁹ JAFFRELOT C., (dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala-CERI, 2000, p. 37.

d'individualisme est nuisible à la démocratie, qui suppose un certain sens de la communauté²⁸⁰. Ce rappel est bienvenu au regard du Mali, par exemple, où la fragilité de la démocratie apparaît comme une conséquence de l'excès d'individualisme, inducteur de comportements incivils et prédateurs comme mode d'insertion dans la sphère publique. Aussi paradoxal que cela puisse donc être compte tenu de certains stéréotypes africanistes tenaces, c'est l'individualisme exacerbé qui s'avère être un obstacle majeur à l'instauration de la civilité démocratique dans ce pays, les maliens se montrant communautaristes dans l'espace privé et trop individualistes dans la sphère publique²⁸¹.

III- SOCIÉTÉ CIVILE ET DEMOCRATIE EN AFRIQUE

Ayant une origine occidentale, la notion de société civile prend corps véritablement dans l'histoire de la majorité des pays africains dans les années 1990. Une date qui coïncide avec l'entrée dans la danse de la démocratie dans la majorité des pays africains. Ce qui laisse donc comprendre qu'en Afrique il y a un lien logique entre la société civile et la démocratie.

Etymologiquement, le mot démocratie vient du grec « *démokratia* » signifiant gouvernement populaire. Ainsi, composé du grec « *demos* », qui renvoie au peuple qui habite la cité et « *kratos* », celui qui est fort, puissant, au sens de celui qui est capable de gouverner. La démocratie est un gouvernement dans lequel le peuple décide de son destin. Pour André Lalande, la démocratie est un état politique dans lequel la souveraineté appartient à la totalité des citoyens sans distinction de naissance, de fortune ou de capacité. Selon l'histoire de ce concept, le célèbre penseur, Solon (640 à 558 av. J.-C.) serait le père fondateur de la démocratie.

En effet c'est au cours de son voyage en Égypte qu'il a connu pour la première fois cette notion d'égalité entre les êtres humains. Pendant qu'il était en Égypte, il a lu des documents qui parlaient de la démocratie et du droit de grève. Sur une inscription datant de la VI^e dynastie il lut que le peuple, ne supportant plus les augmentations d'impôt décidées par le parlement, demanda la compréhension du pharaon. Celui-ci donna des instructions à son ministre de finance. C'est ainsi

²⁸⁰ RESNICK Ph., "Démocratie et nationalisme", dans ELBAZ M. et al., (éds), "*Les frontières de l'identité*", Sainte-Foy-Paris, Les Presses de l'Université Laval-L'Harmattan, 1996, p. 158.

²⁸¹ LANGE M.-F., *Insoumission civile et défaillance étatique : les contradictions du processus démocratique malien*, Paris, Éd. de l'Aube-IRD, 1999, p. 127.

qu'il s'imprègne de l'idée de la démocratie. Epousé par la suite par Platon et Aristote, et pour être au XVIII^e siècle un sujet central dans la réflexion politique. Au fil de temps, le système démocratique commence à s'imposer dans le monde comme le meilleur système politique. De Rousseau à Fukuyama en passant Rawls et Montesquieu, tous soutiennent que la démocratie est ce régime-là qui permet à un peuple de se gouverner et de se développer. Fort de cet argument, les pays africains prêts ou pas, volontaires ou contraints commencent unanimement dans les années 1990 à adopter ce système et le considère comme une panacée pour résoudre le sous-développement et la pauvreté. Aujourd'hui presque la quasi-totalité des pays africains sont dits démocratiques.

1- La société civile africaine face à l'avènement du multipartisme

En Afrique, l'histoire politique contemporaine du Cameroun par exemple permettrait de situer simultanément la présence et l'absence de la société civile à chaque étape des grandes évolutions du pays pendant et après le parti unique. Mais il ne s'agit presque jamais de la même société civile, ni de la même définition, ni du même lieu. Entre l'avènement officiel du parti unique en 1966 et le coup d'envoi formel du multipartisme en décembre 1990, la société politique par le biais du parti-État, a tenté de pénétrer toutes les arcanes de la société camerounaise, de manière à ne former qu'une seule et même communauté politique. L'objectif de cette démarche visait à confondre la société politique qui renvoie à la gestion de l'État et société civile. Cette coexistence fusionnelle était l'objectif premier des tenants du régime à parti unique. Inutile de souligner que cette conception est pratiquement opposée à celle qui semble avoir cours dans les débats actuels. Celle-ci se situe davantage dans la filiation de la tradition anglo-saxonne qui souligne la fonction d'intermédiation et d'opposition de la société civile face au pouvoir d'État.

Cet héritage distingue clairement la société politique, constituée des institutions de l'État et des partis politiques, de la société civile. Dans cette optique, le but de ces partis est la conquête ou la conservation du pouvoir et de ce fait, la société civile ne peut avoir pour objectif cette conquête. Le passage dont il est question, c'est-à-dire le passage qui a été désigné sous le vocable de transition, constitue en quelque sorte une rupture classique dans l'histoire des idées politiques. Mais aussi et surtout une coupure historique progressive d'un type de société à l'autre, d'une conception prescrite et idéalisée du lien social à une action construite des liens que choisissent les

gouvernés entre eux, c'est-à-dire les associations, les groupements formels et informels etc., et des alternatives qui les lient et délient des gouvernants, c'est-à-dire le choix des partis, les mandats électifs et les alternances politiques. Il ne s'agit pas de renvoyer l'idée encore récente des partis uniques aux calendes grecques ni de situer ces idéologies au rang d'antiquités mais de porter le regard sur la confrontation de l'histoire des idées politiques à celle des évolutions contemporaines en Afrique.

L'évolution diachronique de la notion de société civile se fonde aussi dans diverses conceptions politiques et intellectuelles de cette réalité en mouvement au Cameroun. De ce point de vue, il faut souligner le travail d'E-M. MBONDA²⁸² qui met en scène la confrontation de la notion de la société civile dans la philosophie politique et les différentes conceptions empiriques qui nourrissent le débat sur ce thème en Afrique en général et au Cameroun en particulier. L'article de MBONDA cité constitue en effet un modèle de pédagogie philosophique et d'acuité sociologique sur les remous que recouvrent les mythes et réalités sur ce sujet. Il permet de situer la définition dans son exégèse en même temps que dans son application controversée. Pour l'ensemble des situations subsahariennes, le centre du débat a consisté à se demander si la société civile n'était pas consubstantielle à la démocratie et, de ce fait, si elle ne se définissait pas d'abord et surtout contre l'État. Par exemple tout l'intérêt de la société camerounaise et de son évolution depuis la fin du monolithisme politique vient du fait que plusieurs tendances et plusieurs lieux permettent d'apporter des réponses contrastées à ces questions ambivalentes.

En effet, on pourrait simultanément proposer des réponses contraires à ces interrogations, suivant le site, le moment et les répertoires de l'action collective mobilisés par ces groupements organisés pour offrir des alternatives et pour s'opposer à l'action de l'État sans que le but ultime soit la conquête du pouvoir politique. Il s'agit de la première définition, volontairement minimaliste de la société civile dans son acception moderne.

²⁸² E-M. MBONDA, « Le cinquième pouvoir en Afrique : la société civile et le droit de résister », *Rupture-Solidarité*, n° 4, 2002, p. 13.

Au Cameroun, bien que le régime n'ait changé officiellement qu'en décembre 1990, la décompression autoritaire était déjà initiée dans un cadre dont le président Paul Biya voulait garder le contrôle, sous le thème du « *libéralisme communautaire* ». Il s'agissait en fait d'une ébauche de démocratisation à l'intérieur du parti unique. Cette esquisse répondait aux espoirs et aux volontés de liberté qui ont accompagné l'arrivée du président Paul Biya au pouvoir, suite au président Amadou Ahidjo dont les méthodes de contrôle étaient radicales et sans appel. Moins qu'un changement de nature du régime, ce fut néanmoins un changement de degré au niveau des modalités de l'autoritarisme. C'est donc déjà sous une forme moins risquée que sous la gestion du président Amadou Ahidjo que la société civile au Cameroun commença à donner des signes d'exigence d'une nouvelle ère. Cette dialectique proto-démocratique entre État et société civile dans les années 1980 justifie aussi le débat qui a commencé dès 1990 sur les sources, les origines de la démocratisation, avec les contestataires d'un côté et les partisans du président Paul Biya de l'autre.

L'un des spécialistes de la vie sociale et politique du Cameroun et de l'Afrique en général, l'historien politiste A. MBEMBE, écrivait déjà en 1985 que :

Dans tous les pays africains des demandes d'un nouveau type se font jour parmi les générations actuelles (...). Le faux dilemme engendré par vingt-cinq ans d'intolérances de tous ordres et grâce auquel les gouvernements africains justifient le bâillonnement imposé à leurs peuples, à savoir l'option exclusive entre le pain sans liberté ou la faim dans la liberté s'avère spécieux²⁸³.

De même, quelques années plus tard, devait-il confirmer son analyse en soulignant que :

Sous des formes inédites, un véritable pouvoir social est en train de se réaffirmer, tandis que la société civile prend peu à peu forme et s'institutionnalise, parfois en marge du champ étatique proprement dit ou hors de la tutelle des bureaucraties postcoloniales : en tous cas, selon des modes fort hétérogènes²⁸⁴.

Ainsi, environ 10000 organisations non gouvernementales ont vu officiellement le jour au Cameroun depuis le début de la libéralisation de la vie politique, c'est-à-dire en 1990²⁸⁵. Ce

²⁸³ A. MBEMBE, *Les jeunes face à l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 228.

²⁸⁴ A. MBEMBE, « Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique subsaharienne », *Africa Development*, XVII, 1, 1992 : 37-64, p. 38.

²⁸⁵ Le coup d'envoi institutionnel et juridique de ce processus fut la loi du 19 décembre 1990, portant sur la liberté d'association au Cameroun. Une seconde loi promulguée en décembre 1999 statue spécifiquement sur les ONG.

foisonnement d'associations et de structures de médiations non-étatiques incarne des tentatives de réponses à l'intensité, voire à la brutalité du changement social et économique au Cameroun depuis la fin des années 1980. En dehors du processus politique dit de démocratisation, les populations locales subissent dans leur ensemble un processus de paupérisation exceptionnel qui a accompagné la crise de l'État, en particulier la crise des mécanismes de redistribution et de régulation socio-économiques dont cet État détenait le monopole depuis l'indépendance du pays en 1960. L'on retient ici que l'avènement du multipartisme en Afrique a fait accroître de façon exponentielle le nombre des organisations non gouvernementales locales visant à améliorer les conditions sociales de la vie de l'homme. Désormais la société civile et la démocratie riment ensemble au point où une scission n'est pas envisageable.

2- La société civile africaine face à la conquête de l'espace public

Concernant la question de savoir comment la société civile réussit-elle à faire reconnaître sa présence dans l'espace public? Disons que, la société civile est théoriquement constituante de l'espace public et elle nourrit cet espace. L'objectif ici n'est pas de débattre au sujet de la pertinence de l'utilisation du concept d'espace public, ni au sujet de sa définition. Pour notre analyse nous nous inspirons de la vision de Habermas qui suggère qu'au 18^e siècle, des individus ont investi un espace public dans le but de publiciser la gestion et les actions de l'État. Progressivement la mécanique de l'État a été discutée dans ce qui est devenu l'espace public grâce aux médias, aux débats et aux discussions.

Nous ne voulons pas nous intéresser à l'espace public comme un critère de la démocratie, mais à l'instar de M. Gazibo, «*comme un processus complexe, multidimensionnel et multisectoriel, dont la construction peut varier d'une arène à une autre au sein d'un même pays*²⁸⁶». Dans cette pensée, le terme clé est «*processus*», un concept qui nous renvoie sans doute à un phénomène en développement. De ce fait, intéressons-nous rapidement au rôle joué par les médias, notamment par la presse écrite. Celle-ci a dû jouer différents rôles selon l'époque et selon les régimes politiques. Pendant l'époque coloniale, la liberté de presse était accordée dans le but d'assigner aux personnes dites évoluées, un rôle précis dans le rapport de forces instauré par le contexte

²⁸⁶ Mamoudou GAZIBO. «Mobilisations citoyennes et émergence d'un espace public au Niger depuis 1990». *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no. 2, 2007, p. 21.

colonial et les intellectuels d'Afrique française reproduisaient les clichés coloniaux hérités de leur condition d'assimilés²⁸⁷.

*En retour, une certaine frange de la population s'est emparée de cette possibilité nouvelle d'expression et de militantisme, l'instrumentalisant, pour régler ses comptes non seulement avec l'autorité coloniale mais aussi avec des réseaux de pouvoir internes, fondés sur des clivages plus anciens*²⁸⁸.

Après la seconde guerre mondiale, toutefois, si les journaux des colonies anglophones diffusaient largement les idées nationalistes et critiquaient l'emprise coloniale²⁸⁹, la presse des colonies françaises se faisait plus prudente, désirant plutôt positionner l'élite africaine au sein de nouvelles institutions représentatives²⁹⁰. De manière générale, le pluralisme médiatique disparut après les indépendances au profit d'un monopole étatique sur les médias sous le prétexte que les journalistes devaient œuvrer à la cause nationale²⁹¹. Une situation qui perdura dans la majorité des pays africains jusqu'aux transitions démocratiques du début des années 1990. Lors des mouvements populaires qui ont mené aux transitions, les médias, dont la presse écrite, ont joué un rôle majeur en devenant la voix des forces sociales longtemps étouffées²⁹².

À l'opposé le paysage médiatique a vu l'explosion des titres indépendants et la libéralisation des ondes radiophoniques a permis l'apparition de stations privées. Les trois époques qui viennent d'être décrites ont en commun de présenter des médias indépendants ou étatiques dominés par des hommes lettrés, issus des milieux urbains et représentant l'élite²⁹³. Malgré toutes les difficultés des organes de presse pluriels et sains jouent un rôle majeur dans la structuration de l'espace public²⁹⁴. Cependant, dû au contexte socio-économique de sa pratique, la presse ne détient pas le monopole de la diffusion des idées et de chien de garde des régimes. La société civile et les individus se sont dotés d'autres stratégies pour participer au débat public. Il y a bien sûr le

²⁸⁷ Marie-Soleil Frère. *Presse et démocratie en Afrique francophone : Les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*. Paris, Karthala, 2000, p. 30.

²⁸⁸ Marie-Soleil Frère, *loc. cit.*, p. 30.

²⁸⁹ Goran Hyden et Charles Okigbo. «The Media and the Two Waves of Democracy». Goran Hyden et al. *Media and Democracy in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, p. 51.

²⁹⁰ Marie-Soleil Frère, *loc. cit.*, p. 29.

²⁹¹ Goran Hyden, *loc. cit.*, p. 38; Marie-Soleil Frère, *loc. cit.*, p. 30.

²⁹² Goran Hyden, *loc. cit.*, p. 51.

²⁹³ Debra Spitulnik. «Alternative Small Media and Communicative Spaces». Goran Hyden et al. *Media and Democracy in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2002, p. 199.

²⁹⁴ Mamoudou Gazibo, *loc. cit.*, p. 28.

phénomène des radios associatives et indépendantes qui se multiplient depuis la libéralisation des ondes qui a suivi les démocratisations. Cependant, nous désirons observer d'autres voies empruntées par les associations ou groupements pour appréhender leurs valeurs ou leurs critiques. Les citoyens africains ont utilisé et utilisent encore aujourd'hui des stratégies qui permettent tant aux individus qu'aux associations de participer au débat public et d'ainsi permettre le développement d'un espace public plus représentatif. Par exemple, l'utilisation de cassettes audio pour enregistrer un message politique est largement répandue dans toute l'Afrique.

Cette approche permet une reproduction et une diffusion rapide du message en plus de permettre aux nombreux individus illettrés de recevoir le message. Il faut aussi considérer que cette stratégie échappe très souvent aux régimes qui tentent de contrôler l'espace public. Au Kenya, par exemple, la diffusion de discours politiques enregistrés sur ce médium s'est poursuivie malgré une interdiction de vente émise par le gouvernement au milieu des années 1990²⁹⁵. Les cassettes vendues au marché public ou plus subtilement selon les contextes politiques peuvent contenir des discours, mais aussi des chants et des prêches. Par exemple, en Afrique de l'Ouest les jeunes musulmans prosélytes utilisent l'enregistrement de prêches sur cassettes audio pour appeler à la réforme de la pratique religieuse et à la ferveur de la foi²⁹⁶. La diffusion de cassette audio permet à des groupes et associations de répandre leurs idées dans la société en espérant atteindre un grand nombre de citoyens.

En plus de ces cassettes audio, certaines associations utilisent aussi, indépendamment ou simultanément, les diaporamas ou la production de vidéo cassettes pour diffuser leur message à des groupes plus restreints²⁹⁷. Ces outils servent principalement à des organisations non gouvernementales de développement, locales ou étrangères, qui désirent diffuser une information d'utilité publique ou modifier certains comportements²⁹⁸. Ils ne permettent pas une grande diffusion et contrairement aux cassettes audio, ces outils nécessitent un arrêt des activités quotidiennes. Cependant, ils permettent de rejoindre les populations rurales qui n'ont pas accès

²⁹⁵ Debra Spitulnik, *loc. cit.*, p. 192.

²⁹⁶ Marie Nathalie Leblanc et Muriel Gomez-Perez. «Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone». *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no. 2, 2007, p. 45 (version électronique).

²⁹⁷ Serge T. Balima et Marie-Soleil Frère. *Médias et communications sociales au Burkina Faso : Approche socio-économique de la circulation de l'information*. Paris, L'Harmattan, 2003, p. 298.

²⁹⁸ Serge T. Balima et Marie-Soleil Frère, *loc. cit.*, p. 291.

aux sources médiatiques retrouvées en ville. Finalement, considérons maintenant des lieux qui peuvent contribuer à l'enrichissement de notre conception de l'espace public. Précédemment, nous avons parlé de la diffusion des prêches grâce aux cassettes audio et cela nous porte à mentionner l'importance des lieux de cultes dans la diffusion d'idées et l'affirmation d'associations, ici à caractère religieux évidemment. Les mosquées deviennent des lieux centraux pour le développement et la structuration des réseaux sociaux et d'affirmation de l'identité musulmane²⁹⁹.

Les auteurs Serge Balima et Marie-Soleil Frère considèrent que les réseaux de communication traditionnels constituent d'autres espaces publics. En ce sens, le marché comme les fêtes traditionnelles représentent des lieux d'échange et de communication où des informations peuvent être potentiellement diffusées³⁰⁰. Notons au passage que le marché, contrairement à plusieurs autres mediums, accueille un grand nombre de femmes qui peuvent ainsi potentiellement participer au débat public. M. Carbone attire aussi notre attention sur une institution dite traditionnelle au Botswana, le kgotla qui est un espace où la communauté se rassemble pour discuter de sujets d'intérêt commun et établir un consensus³⁰¹.

Ainsi, la constitution de l'espace public africain ne semble pas s'appuyer strictement sur des institutions venues d'Occident, elle représente les structures sociales d'un continent en mutation. De plus en plus, il est possible de lire les voix africaines sur l'internet et la jeunesse adapte très rapidement ses stratégies communicationnelles. Certains auteurs nous ont démontré que les influences se mélangeaient au cœur de l'espace public africain. La société civile africaine existe, prenant diverses formes selon les contextes nationaux, et le débat conceptuel que nous avons résumé précédemment tend à confirmer qu'il est possible d'étudier cette société civile ailleurs qu'en Occident. L'erreur serait peut-être de vouloir observer la société civile occidentale ailleurs sur le globe. Ce concept nous permet d'en apprendre plus sur l'ensemble de la société civile africaine, il importe de poursuivre sa critique et de l'utiliser rigoureusement.

²⁹⁹ Marie Nathalie Leblanc et Muriel Gomez-Perez, *loc. cit.*, p. 50.

³⁰⁰ Serge T. Balima et Marie-Soleil Frère, *loc. cit.*, p. 288.

³⁰¹ CARBONE, Maurizio. « Weak Civil Society in a Hard State: Lessons from Africa », *Journal of Civil Society*, 1, 2 (2005), pp. 173-174.

3- L'urgence d'une nouvelle démocratie en Afrique

Le processus de démocratisation des pays Africains qui a été enclenché au début de 1990 suite à la chute du mur de Berlin et de l'effondrement des pays communistes de l'ancien bloc de l'Est, a vu l'adhésion massive des pays Africains. Plus de deux décennies après, le bilan est mitigé et c'est pour cette raison qu'il est nécessaire de repenser la démocratie africaine avec des paradigmes et des acteurs nouveaux. C'est pourquoi Charles Romain Mbélé pense que : « *Le seul moyen pour sortir d'une économie de la violence improductive est donc d'instrumentaliser l'ordre démocratique*³⁰² ». Une démocratie qui va relever les défis d'identité et d'authenticité, de productivité et de développement, de libération et d'adhésion sociale.

Une démocratie qui prendra en compte les réalités, les contraintes locales, culturelles, les langues parlées par les populations, les pouvoirs traditionnels et religieux, sans oublier les efforts pour une décentralisation conséquente dans le processus de consolidation. En plus, une démocratie qui mettra l'homme comme « *valeur absolue* »³⁰³ pour reprendre les termes de Pius Ondoua et qui tiendra compte des réalités africaines. La nouvelle démocratie africaine doit s'adosser sur quatre principes à savoir : l'égalité et liberté des citoyens, la promotion des cultures africaines, la solidarité et l'alternance au pouvoir selon les régions, religion ou appartenance linguistique.

Premièrement, l'on constate qu'en utilisant les termes égalité et liberté, l'on n'est pas loin du modèle démocratique occidental. Dans ce dernier, l'égalité civique est un principe phare de ce système politique. En effet, pour les êtres humains, l'égalité est le principe qui fait que tous doivent être traités de la même manière, avec la même dignité, qu'ils disposent des mêmes droits et sont soumis aux mêmes devoirs. Ce principe fait aussi partir de la charte de droit de l'homme et de citoyen³⁰⁴. Autrement dit dans une démocratie, les citoyens sont tous soumis aux mêmes lois et ne se distinguent les uns des autres que par leur mérite. La pauvreté ne doit donc empêcher personne de prendre part à la vie de la cité. Le but n'est pas d'assurer les mêmes ressources à tous les citoyens mais de garantir l'égalité de tous devant la loi grâce à l'impartialité de la justice. Et la liberté

³⁰² Charles Romain MBELE, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Editions CLE, Yaoundé, 2010, p. 95.

³⁰³ Ondoua Pius, *Existence et valeur*, tome III, Harmattan 2009.

³⁰⁴ La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (parfois abrégée en DDHC) de 1789 est un texte fondamental de la Révolution française, qui énonce un ensemble de droits naturels individuels et les conditions de leur mise en œuvre. Ses derniers articles sont adoptés le 26 août 1789.

connexe à ce système politique est l'expression d'une volonté sans contraintes interne et externe en relief avec le respect des lois.

Dans l'Afrique actuelle, les principes d'égalité et liberté souffrent d'une anomalie chronique. Cela s'explique par de graves violations des droits humains. Plus encore,

*Les zones de tensions comme la Côte d'Ivoire, la République Démocratique du Congo, le Nigeria, le Soudan, le Zimbabwe, la Tunisie, l'Égypte, la Lybie, etc. illustrent encore l'exutoire privilégié de ces exactions. Dans certains pays, torture, homicides, disparitions, etc. sont encore monnaie courante*³⁰⁵.

Ailleurs, c'est des incarcérations illégales de leaders politiques d'opposition, des menaces et harcèlement des défenseurs des droits de l'homme, des intimidations du personnel de la justice, des détournements de deniers publics, des discriminations raciales, ethniques, sexistes, religieuses, des viols, etc. Parfois, une minorité d'individus se lève, prend les armes, sème la terreur et s'impose à toute la population. Dans d'autres cas, un individu, fut-il chef d'État, sentant prochaine la fin de son mandat, fait changer la constitution pour s'assurer un règne indéfini au pouvoir. Nombre de situations révèlent aussi que certaines personnes présumées appartenir à une race, une ethnie, une religion ou un parti politique donné, sont exclues de la jouissance de droits sociaux et politiques. Tous ces problèmes nous amènent à redéfinir et réorienter les principes d'égalité et de liberté en Afrique.

En effet, l'Afrique a intérêt à intégrer les vertus cardinales. Il s'agira aussi de sensibiliser les cadres, les futurs cadres et tout employé à quelque niveau de responsabilité sur les concepts de liberté et d'égalité. De former les jeunes à se familiariser avec ces concepts afin d'avoir des vrais patriotes qui ont le sens du bien-commun et la valeur de la nation.

Deuxièmement, concernant la culture, Edgar Morin disait : « *L'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture.* »³⁰⁶ Cela veut dire que la culture est un élément déterminant de l'homme. Malheureusement pour l'Afrique, à cause de son contact avec l'autre, sa culture,

Sclérosée, marginalisée se trouve aujourd'hui dénudée. Ses valeurs essentielles sont à priori escamotées, taxées d'impureté, du mysticisme, d'obscurantisme et traitées de toutes les maladies. Dépourvue de son identité, la culture africaine est en crise d'orientation car

³⁰⁵ Dehoumon Mathieu, « Les principes de liberté et d'égalité dans la réalité sociale des droits de l'homme en Afrique », 2011. Halshs-00589792.

³⁰⁶ Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Editions Seuil, 1973, p. 85.

*les jeunes africains ne lui font plus confiance parce qu'elle n'apporte plus des solutions à leurs problèmes*³⁰⁷.

C'est dire que l'ouverture de l'Afrique à l'autre a causé une crise culturelle. La démocratie actuelle doit promouvoir cette culture parce qu'elle est un moteur de développement et de cohésion sociale. Une telle promotion donnera lieu à une redéfinition de notre politique culturelle et à la diffuser par le moyen de l'éducation permanente des jeunes et des adultes. Ceci permettra aux jeunes africains de s'imprégner des valeurs humaines et ultimes de leur culture pour une vie de solidarité et de paix.

En plus, une telle promotion permettra à l'Afrique de s'intégrer, de s'adapter comme telle, belle créature divine; ce qui évitera sa duplicité honteuse, sa tendance à prostituer sa culture. Par ailleurs, l'intégration culturelle constituera pour le continent noir une source de valeurs où peuvent s'abreuver des nations aujourd'hui étourdies et sans humanité, des nations perverses et que l'amour, l'hospitalité, la contemplation, le sens de l'humain et du divin encore présents en Afrique peuvent guérir. L'intérêt accordé à sa culture démasquera sans doute l'homogénéisation culturelle que prône la mondialisation.

Pour parvenir à cette promotion, il faudrait l'engagement des africains. Autrement dit, mondialiser cette culture pour faire connaître aux autres la richesse qu'elle renferme se veut la vocation et l'apanage premier de nous tous. Ainsi, la culture africaine doit avoir pour ambition réelle et pour vocation d'offrir aux autres un complément des valeurs qu'ils ne possèdent pas. Aujourd'hui à travers l'internet, l'Afrique doit se tourner vers les autres continents pour recevoir et donner ce qu'elle a de meilleur. Félix HOUPHOUET-BOIGNY pense qu'«*elle a à apporter comme tous les autres continents, ses valeurs propres: un certain sens de la communauté, un humanisme africain, une sagesse, ce sont là des valeurs qui manqueraient au monde, et dont il a besoin.*»³⁰⁸

Troisièmement, soulignons ici que bien avant l'occupation de l'Afrique par les occidentaux, la solidarité était une valeur cardinale pour les africains. Mais avec la colonisation et le développement des doctrines telles que le matérialisme et le capitalisme, l'Afrique s'est débarrassée malheureusement de cette vertu. Il s'agit aujourd'hui de réinventer pour une démocratie prospère en Afrique.

³⁰⁷ ZRA DELI Bernard, L'impérialisme culture occidental et devenir de la culture africaine: Défis et perspectives, Grand Séminaire Saint Augustin de Maroua - Fin de cycle de Philosophie (Licence) 2008.

³⁰⁸ HOUPHOUET-BOIGNY F., *Tradition et Modernisme en Afrique Noire, rencontre internationale de Bouaké*, Paris, Seuil, 1965, p. 313

Dans son *Livre vert*, Kadhafi nous propose de retourner à la loi naturelle qui a organisé les rapports humains bien avant l'apparition des classes, des gouvernements et des législations positivistes. Pour lui,

La loi naturelle est en effet le critère, la référence et la source unique des rapports humains. Elle a donné naissance à un socialisme naturel fondé sur l'égalité des facteurs de production et a assuré la répartition à peu près équitable des produits de la nature entre les individus. L'exploitation de l'homme par l'homme et la constitution par un individu d'une fortune dépassant ses besoins, constituent une entorse à la loi naturelle et l'amorce d'une perversion et d'une déviation dans la vie de la société, ainsi que le signe avant-coureur d'une société d'exploitation³⁰⁹.

En analysant les facteurs de production, on se rend compte qu'ils ont toujours été composés de facteurs essentiels: les matières de production, les moyens de production et les producteurs. L'équité dictée par la loi naturelle veut que chaque composant qui participe à la production en ait sa part. Et cela crée un équilibre dans la société et on aura une société de paix.

Quatrièmement, soulignons qu'il ne faut pas seulement considérer ici l'alternance à la manière occidentale. Il est question du changement des personnes à tous les niveaux. Etant donné que les africaines ont des cultures différentes, il faudrait que cette alternance prenne en considération cette réalité culturelle, ethnique et linguistique pour éviter toute forme de discrimination et confiscation de pouvoir par un groupe ou parti politique. Autrement dit, donner la chance à chaque groupe linguistique fera évitée les tensions entre les citoyens.

Pendant que se creuse partout sur notre continent le fossé entre oppresseurs et opprimés, à l'heure où se radicalisent les divergences politiques, à l'heure où se cristallise de plus en plus le problème de gouvernance et de développement et se pose le problème de la hiérarchisation des cultures, il est plus temps de repenser la renaissance africaine. Penser donc la renaissance africaine c'est trouver des solutions aux problèmes existentialistes des africains car selon Marcien TOWA cette,

Solution de nos problèmes ne se trouve pas au ciel, entre les mains des dieux ou des chefs charismatiques, des hommes providentiels et autres sauveurs. Attendre d'eux la réponse à nos interrogations théoriques et à nos hésitations pratiques, c'est fuir le nécessaire effort de réflexion, de pensée personnelle par la discussion et la recherche méthodiques³¹⁰.

³⁰⁹ Mouammar Kadhafi, *Livre vert*, La bibliothèque dissidente, 2018, p. 43.

³¹⁰ Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Editions Clé-Yaoundé, 1979, p. 75.

De ce fait, il est opportun de repenser la démocratie africaine afin de donner une solution mieux adaptée aux problèmes des africains qui s'enfoncent des jours en jours dans la misère et la désolation.

Aujourd'hui bien que par le passé, la scène politique africaine est marquée par les coups d'États, des génocides, les guerres de frontières et la mauvaise gouvernance. Ces maux contribuent à déshonorer le continent noir et à le maintenir dans le sous-développement. L'on se demande comment penser la renaissance africaine dans cet univers d'incertitude et de grande gabegie? N'est-elle pas une utopie? Qu'est ce qui justifie ce désordre?

L'Afrique se présente comme un continent où se vit tout genre de désordre politique. Mais si nous examinons sérieusement, ce désordre émane d'un système dont nous avons copiez d'ailleurs et qui ne cadre pas avec notre réalité anthropologique et cosmogonique, c'est-à-dire la démocratie. Pour l'Afrique, il est urgent de construire son propre système politique, pourquoi pas une démocratie à l'africaine qui met en relief nos coutumes, traditions, cultures et spiritualité.

D'ailleurs Puis ONDOUA³¹¹ dans son livre, intitulé *Existence et valeurs* tome III³¹² soutient que l'avènement d'une « *démocratie plurielle* » en Afrique sera la bienvenue pour régler certaines insuffisances. Car la démocratie libérale ventée par Fukuyama ne convient pas aux africains. Pour ce fait, il est important de mettre en place un leadership imaginatif, démocrate, patriote et responsable qui donne une autre image de l'Afrique. Un leadership qui saura résoudre les problèmes ethniques et sociaux dans ce continent où, la mauvaise volonté de certains des leaders politiques ratisse encore les tensions et source des différends. Pour cela, la renaissance africaine doit prendre en compte quelques aspects tels que la bonne gouvernance, le fraternalisme, le travail et le continentalisme, etc.

La nécessité de la bonne gouvernance pour les pays africains est plus qu'une réalité. Tant que l'Afrique accepte d'être dirigée par des leaders médiocres, son destin sera jalonné de coups d'États qualifiés de salutaires, de rebellions qualifiées de patriotiques, d'insurrections appelées libérations. La corruption, le clientélisme et l'absence de démocratie continueront à asservir le peuple africain au lieu que ce dernier puisse s'épanouir et œuvrer pour l'intérêt supérieur du

³¹¹ Pius Ondoua, né en 1949 à Akonolinga, région du centre, est un philosophe et homme politique camerounais. Il est auteur de plusieurs ouvrages philosophiques.

³¹² Il s'agit du livre du professeur Puis Ondoua, paru à l'Harmattan en 2009 qui met l'accent sur l'urgence de la philosophie à repenser les systèmes politiques et les conditions pour améliorer la morale sociale conduisant au bonheur de l'homme.

continent. Il est clair que si une compétition loyale de tous les citoyens qui ont des projets politiques est garantie de la manière la plus transparente, il y'aura moins de frustrés, donc moins d'exclus, moins de recours à la violence pour faire valoir des droits, et la stabilité générale du continent se retrouvera ainsi renforcée. La garantie de l'égalité des chances, la promotion de l'excellence et de la compétence, et de la stabilité socio-politico-économique ne peuvent que favoriser l'avènement d'une démocratie africaine véritable.

En somme, la question qui a mobilisé notre attention dans ce chapitre était celle du mérite de la pensée de Hegel au sujet de la société civile et le sens de la société civile en Afrique. L'investigation de cette question nous a permis de comprendre que les paragraphes des *Principes de la philosophie du droit* consacrés à la société civile, et en son sein, aux effets de la division du travail, à la paupérisation des travailleurs, à leur déclassement et à la production d'une classe où se dissolvent toutes les vertus éthiques du membre de la société et de la corporation, sont justement célèbres. Ils sont souvent présentés comme une contribution de Hegel à l'examen de ce qu'on appelle la « *question sociale* » et salués comme manifestant une lucidité et un sens aigu des réalités empiriques et des contingences économiques. On salue enfin en Hegel celui qui, inspiré par les économistes anglais et écossais, sut affronter, conceptuellement, les contradictions de la société bourgeoise, de la société industrielle naissante et déjà ravageuse.

Ainsi, les deux principaux textes de philosophie politique auxquels il nous paraît pertinent de référer les textes hégéliens de la philosophie politique, sont ceux d'Aristote et de Rousseau. Partons de l'hypothèse si Hegel ne repense pas l'économie politique, il fait de cette science une certaine lecture. Il en retient certaines conclusions, et si ce ne sont pas directement ces conclusions qui déterminent le philosophe à subordonner la société civile à l'État, elles constituent très certainement un élément essentiel de son refus de faire de celle-là le fondement ou la finalité du politique. En tant que celui-ci, c'est-à-dire le politique est le lieu de l'universel en soi et pour soi, et que la société civile manque même la satisfaction universelle des besoins. Le contenu de la notion de société civile comme le statut que Hegel lui reconnaît ne peuvent se comprendre que comme la conceptualisation des rapports sociaux entre individus qui non seulement se reconnaissent le droit de propriété et contractent entre eux, mais sont tributaires du système des besoins, puisqu'ils n'en dominent pas le mouvement d'ensemble.

De ce fait, Hegel introduit un troisième terme entre l'économie et le politique d'Aristote, tout en polémiquant contre l'identification rousseauiste de la société civile à l'État telle qu'on peut la

lire dans l'énoncé du pacte du *Contrat Social*. Ce sont ces coordonnées qui nous paraissent permettre de donner son sens plein à la théorie idéaliste que Hegel développe de l'État, en mettant à jour les préoccupations qui la fondent.

Ce qui est vrai de la cité pour Aristote, est vrai de l'État pour Hegel dans le sens où la cité est, pour Aristote, la communauté qui se suffit à elle-même, qui est autarcique et permet non seulement de vivre mais de vivre bien. L'État est, pour Hegel, le lieu de la liberté réalisée, de la reconnaissance effective, du rationnel accompli, de la volonté substantielle, la suprême négation dialectique de l'homme en tant qu'être naturel. Pour lui, c'est dans l'État que l'individu se reconnaît comme un être pensant et libre. Certes, Hegel admet que l'État moderne, l'État développé, a comme différence spécifique la société civile et que l'apport de celle-ci est la reconnaissance du droit à l'individualité, qui a pour conséquence le fait que l'État ne poursuit pas sa fin universelle sans la médiation des volontés individuelles.

Mais l'État a un tout autre rapport avec l'individu; étant donné que l'État est l'esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État. Pour Hegel, l'État n'est pas un simple instrument qui permettrait à la société civile de mieux se gérer elle-même, il est ce par quoi l'individu se réalise, moralement et spirituellement. L'obéissance à la volonté de l'État est la seule façon pour un homme d'être fidèle à son moi rationnel, parce que l'État est le vrai soi de l'individu.

Cependant Hegel voit dans la société civile, l'inverse d'une société, c'est-à-dire une société à l'envers, en tant qu'elle est le lieu où l'individu se représente comme étant le but, la totalité, et la société comme le simple moyen de ses intérêts. Cela, bien qu'il y ait système du besoin, c'est-à-dire, bien que le mouvement de l'offre et de la demande, les fluctuations de la valeur du travail et de la marchandise n'aient pas leur origine dans les individus. Il nous paraît que ce que Hegel retient dès le système de la vie éthique de l'économie politique, c'est que le système du besoin se bloque, dans la mesure où il n'aboutit pas au bien-être général. De même que ses mécanismes de régulation, c'est-à-dire les corporations ne suffisent pas à éviter, d'une part, la concentration de la richesse et de l'autre le dénuement. Il est possible comme le prétend P. Chamley que Hegel ait repris cela, sans chercher à en expliquer le processus, chez le mercantiliste Stuart, et que, sans l'État proprement dit, la société civile sous le seul gouvernement du système du besoin, loin d'être autarcique, risquerait d'aboutir à la destruction du peuple, par la dissolution de son lien éthique.

S'agissant du sens de la société civile en Afrique, il est très important de souligner que les relations entre État et société civile en Afrique sont complexes et ne répondent aucunement à une dynamique unique de simple substitution de l'interventionnisme étatique par l'action des organisations de la société civile, c'est-à-dire les organisations non gouvernementales locales. On ne peut pas simplement parler d'une privatisation de l'État ou d'une étatisation de la société civile. Il nous apparaît que l'État et la société civile collaborent dans la gestion sociale.

Ce qu'apporte notre éclairage c'est qu'à travers le repositionnement de l'État comme acteur majeur de l'arène locale du développement de l'Afrique, nous suggérons que le caractère entremêlé des relations voire les chevauchements entre les pouvoirs publics et les organisations de la société civile ne sont pas dus uniquement à des dynamiques locales qui évoquent un mode de gouvernance séculaire, mais également à des dynamiques contemporaines soutenues par les principaux soutiens occidentaux au développement de la société civile et plus globalement de la réforme de la gouvernance en Afrique.

Dans ce contexte particulier des réformes étatiques, la valorisation de la société civile s'inscrit initialement dans le prolongement de la veine civiliste d'un contre-pouvoir constitué par des acteurs politiques et économiques alternatifs au centralisme étatique. Mais ce stade initial est aujourd'hui révolu et le développement de la société civile semble aller de pair avec le renforcement des capacités d'intervention de l'État. Cette bonne gouvernance ne se réduit pas seulement à une situation de décharge ou de délégation vers des opérateurs privés. Elle induit plus fondamentalement une réflexion sur les frontières entre privé et public. Il ne s'agit donc pas d'estimer simplement le poids respectif d'un secteur par rapport à un autre mais plutôt de s'interroger sur la ligne de démarcation devenue de plus en plus floue non seulement en raison de dynamiques locales particulières, régulièrement mises en relief sur le continent africain, mais surtout par des nouvelles stratégies de renforcement simultané des opérateurs du développement qu'ils soient publics ou privés. D'où l'urgence de repenser la démocratie en Afrique.

CHAPITRE IX : ENJEUX ET PERSPECTIVES HÉGÉLIENNES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

Les enjeux et les perspectives hégéliennes de la philosophie politique se dessinent à partir de l'ensemble du système hégélien. En effet, le système hégélien est un cercle de cercles. Les trois principaux cercles sont le « Logos », la « Nature », et l'« Esprit ». De l'ordre du schéma du système de Hegel, on comprend que l'esprit est d'abord perdu et comme égaré dans la nature, il est encore l'esprit dormant. De ce fait, son réveil véritable est la conscience, c'est-à-dire conscience du monde et conscience de soi-même. Mais cet esprit subjectif est l'esprit individuel dont le plus haut moment n'est pas la connaissance, mais la volonté. Par la volonté l'esprit s'oppose à la nature, il ne peut que se vouloir lui-même absolument. Dès lors la volonté nous fait passer de l'esprit subjectif à l'esprit objectif. On voit là toute l'importance de l'esprit objectif dans le système hégélien.

Dans les dernières pages de son célèbre ouvrage intitulé la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel remarque que le problème nouveau qui se pose à la philosophie n'est plus celui de la réconciliation de l'esprit et de l'étendue comme c'était le cas au 17^e siècle, mais celui de la réconciliation entre l'esprit et le temps. De l'avis de Hegel cette réconciliation s'effectue par l'histoire. Ainsi, penser la liberté de l'homme dans l'histoire, en dépassant l'individu séparé, en ayant l'esprit seulement subjectif, c'est donner au mot liberté un sens bien différent de celui que la philosophie française lui confère en essayant au contraire de refuser l'histoire, de penser l'esprit en dehors d'elle par le moyen d'un certain dualisme.

La philosophie du droit de Hegel est le produit d'une longue méditation du philosophe sur l'histoire et la réalité politique et social de son temps. Hegel en effet n'est pas resté indifférent aux événements dont l'Europe faisait face à cette époque. Il s'est enthousiasmé pendant sa période de jeunesse pour la Révolution française de 1789. Il a cru voir en elle un retour à l'idéal de la cité antique, et c'est d'ailleurs ce qui est à l'origine de sa première conception de l'esprit d'un peuple. Hegel a cependant enregistré l'échec de cette révolution avec la Terreur³¹³ et s'est efforcé d'en comprendre les raisons dans la structure de la société moderne. Dès lors le système du droit que Hegel prépare à Iéna ne correspond plus exactement à l'idéal de jeunesse sur l'esprit d'un peuple.

³¹³ La Terreur est le terme communément employé pour désigner une période de la Révolution française entre 1793 et 1794. Elle est caractérisée par la mise en place d'un gouvernement révolutionnaire, centré sur le comité de salut public et le comité de sûreté générale.

Il distingue à cet effet avec précision des classes sociales dont le rôle dans la vie de la société en générale est bien distinct. Car, les paysans et surtout les bourgeois ne participent qu'indirectement à l'esprit de la totalité. Seule une noblesse capable de sacrifier sa vie et ses biens pour l'unité de l'État s'élève à la moralité absolue. Sous l'influence de Napoléon Bonaparte, dont Hegel a tant admiré le sens de l'État, la noblesse était remplacée dans son esprit par un corps de fonctionnaires capables de se dévouer absolument à l'État. Enfin dans la philosophie du droit de Berlin, Hegel a conçu ces fonctionnaires ayant le sens du devoir, comme chargés d'incarner l'unité et la totalité de l'État, par opposition à une bourgeoisie trop enfoncée dans les intérêts privés pour dépasser l'agrégat de la société civile, ou bourgeoise.

Pour cela, quand on veut comprendre cette synthèse que représente la philosophie du droit de Berlin, il faut donc remonter à ces premières conceptions. Hegel en effet n'a jamais abandonné son idéal de la cité antique. Il a voulu seulement le concilier avec la réalité contemporaine et avec l'existence d'une bourgeoisie dont le rôle est de plus en plus important dans la société. C'est pourquoi dans la *Philosophie du Droit d'Iéna*, première forme systématique de sa pensée sur le droit, Hegel oppose au droit naturel, conçu comme le droit de la personne individuelle considérant les institutions sociales seulement comme des moyens au service de son propre développement matériel et spirituel, un droit organique. Ainsi, sa *Philosophie du Droit d'Iéna* part de ce principe fondamental, c'est-à-dire le positif de l'ordre moral réside en ce que la totalité morale absolue n'est pas autre chose qu'un peuple.

La philosophie hégélienne du droit naturel, c'est-à-dire rationnel, sera donc la pensée de l'État, de la belle totalité au sein de laquelle l'individu se dépassant lui-même en tant partie, actualise son destin. C'est sans doute la raison pour laquelle, Hegel parvient à la contractualisation du social. Cependant dans un monde gouverné par la démocratie considérée comme le régime politique par excellence et déterminé par la subjectivité politique, peut-on se passer de la conception hégélienne de la société civile ? La réponse à cette question nous permettra de mieux saisir les enjeux et les perspectives de la société civile hégélienne.

I- LA QUESTION DU CONTRAT : LES CONDITIONS JURIDIQUES DU SOCIAL

Les enjeux de la philosophie hégélienne se dessinent beaucoup plus sur l'axe de la condition sociale de l'homme. Alors que le reste de la doctrine hégélienne du droit abstrait a donné lieu à des travaux consistant, la théorie du contrat, moment central de cette dernière a été

relativement négligée surtout si on pense aux milliers des travaux qui ont été consacrés à l'État ou à la société civile. Bien entendu, certains aspects de cette théorie sont assez fréquemment évoqués, mais ils concernent seulement ce que le contrat n'est pas, ou les domaines dans lesquels il ne saurait servir de modèle, c'est-à-dire ni pour le mariage, ni pour le lien politique qui relèvent l'un et l'autre de la sphère éthique, ne peuvent selon Hegel être mis sous la logique juridique du contrat.

Certes ces questions sont importantes en particulier lorsque l'on veut situer Hegel par rapport à la tradition jusnaturaliste. Mais elles n'indiquent pas ou du moins de manière directe ce qu'il en est du contrat en son sens proprement juridique. En revanche, rares sont les travaux qui portent sur la théorie du contrat en tant que relation constitutive de la sphère du droit privé. C'est pourquoi il convient de citer ici l'étude précise de l'historien du droit Peter Landau sur la justification hégélienne du droit contractuel. À l'encontre d'interprétations réductrices qui ne perçoivent dans la théorie hégélienne du contrat qu'un révélateur des limitations internes d'un droit privé ignorant de ses conditions sociales et éthico-politiques. Il convient d'établir que dans la perspective de Hegel, le contrat dispose d'une incontestable fécondité, à la fois en lui-même, de par la fonction qui lui revient dans l'économie du droit abstrait et par rapport à ce qui apparaît comme son véritable terrain d'actualisation, c'est-à-dire la société civile.

1- La problématique de l'objectivation de la reconnaissance

La question de l'objectivation de la reconnaissance relève du droit abstrait et l'on sait que cette qualification ne doit pas être entendue de manière seulement négative. Car, de manière générale, à l'idée spéculative du droit, le contrat doit selon Hegel être conçu non comme une limitation ou une restriction, mais comme une manifestation objective de la liberté. On peut trouver dans cet effort pour penser le droit, et même le droit abstrait aussi comme réalisation et non comme restriction de la liberté, une explication du fait que la théorie hégélienne du contrat contrairement au droit positif, ne fasse pas de place aux obligations spécifiquement juridiques qui naissent du contrat passé. Ou du moins il s'agit de montrer que la théorie hégélienne du contrat ne se préoccupe guère de la question essentielle aux yeux du juriste, c'est-à-dire des moyens à mettre en œuvre en cas de non-respect par l'une des parties de ses obligations contractuelles. Simplement parce que Hegel pense que de telles actions ne concernent pas la nature du contrat lui-même. Cependant l'on s'interroge, quelle est la nature du contrat selon Hegel ?

Dans la logique hégélienne, nous avons vu que le rapport de propriété est la structure matricielle du droit abstrait. Ce qui fait qu'à ce niveau, la personne se rapporte exclusivement à la chose qu'elle s'approprie et se fond en elle, dans un mouvement d'objectivation sans reste de la volonté³¹⁴. Cette réification de la personne est l'expression parfaitement adéquate de cette volonté abstraite en général qui représente chez Hegel la volonté juridique. Pour Hegel la personne qui est ce moi parfaitement abstrait, n'a d'effectivité pour elle-même et pour les autres personnes qu'en s'inscrivant matériellement dans les choses dont elle s'est assurée la possession juridiquement garantie. C'est d'ailleurs ce qui nous pousse à nous interroger sur le rapport existant entre le contrat et le droit. L'argument de Hegel qui expose la transition de la propriété au contrat indique l'apport essentiel de ce dernier qui est d'introduire dans le rapport de la volonté à la chose, la médiation d'une autre volonté :

En tant qu'être-là de la volonté, (la propriété) est, en tant que pour un autre, seulement pour la volonté d'une autre personne [...] cette médiation qui consiste à voir une propriété non plus seulement par la médiation d'une chose et de ma volonté subjective, mais aussi bien par la médiation d'une autre volonté, et par là dans une volonté commune, constitue la sphère du contrat³¹⁵.

Pour Hegel lorsqu'on dit que le contrat implique une relation entre les volontés des contractants, il s'agit là d'un truisme³¹⁶. Mais cette évidence recouvre quelque chose de plus profond, si l'on tient compte de ce résultat de la théorie de l'esprit subjectif qui stipule que la volonté n'est pas immédiatement ou naturellement elle-même, c'est-à-dire la volonté libre, elle l'est seulement dans la médiation qu'elle établit de soi à soi ou en voulant sa propre liberté. Or la doctrine du droit abstrait montre que se vouloir par le sujet de sa propre liberté, pour ne pas rester à la contemplation béate de soi-même, implique la médiation d'abord du monde des choses en lesquelles le sujet inscrit de manière indéfinie sa volonté ou son action.

C'est donc le moment constitutif du juridique de l'objectivation et du vouloir, et c'est en cela qu'il faut comprendre le fait que d'autres volontés qui reconnaissent la volonté du sujet engagé et la posent ainsi comme libre. La reconnaissance, c'est-à-dire l'assomption par chaque homme de l'humanité de l'autre, et par là de la sienne, suppose l'arrachement de la conscience à la singularité

³¹⁴ Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel montre que la volonté subjective n'est volonté effective qu'en tant que volonté d'un propriétaire.

³¹⁵ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *Op.Cit.*, p.178.

³¹⁶ Le mot truisme signifie vérité trop manifeste, qu'il est superflu de vouloir démontrer, et qui ne vaut même pas la peine d'être énoncé.

et à l'immédiateté du désir et de la satisfaction. Dans son célèbre ouvrage la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel montre que cette conquête passe par l'épreuve douloureuse de la négativité, du dessaisissement de soi que représente pour la conscience servile, la soumission à un maître³¹⁷. Mais on sait qu'au-delà de la lutte à mort et de la subordination, c'est le travail en tant que désir refreiné qui joue le rôle décisif dans le processus en favorisant l'accession de la conscience de soi à l'universalité³¹⁸.

Nous disons que pour Hegel il s'agit de toutes choses égales d'ailleurs, c'est une semblable constitution de l'universel dans et par la confrontation des volontés singulières qu'illustre la transition de la propriété au contrat. De l'avis de Hegel, le contrat c'est un point insuffisamment souligné, c'est-à-dire met en lumière, par une voie moins éclatante, mais non moins féconde que celle de la lutte à mort des consciences. Il s'agit de la dimension capitale de la reconnaissance dans la constitution de la liberté. C'est pourquoi Hegel montre que le contrat présuppose que ceux qui le passent se reconnaissent comme personnes et comme propriétaires ; puisqu'il est un rapport de l'esprit objectif, le moment de la reconnaissance est déjà contenu et présupposé en lui. En effet, sa conclusion et son exécution vérifient que la reconnaissance réciproque des personnes, reconnaissance qui ne saurait être extorquée dès lors qu'existe un ordre politique et social :

*Le point de vue de la volonté libre par lequel commencent le droit et la science du droit, se situe déjà au-delà du point de vue non vrai selon lequel l'homme est en tant qu'être de nature et concept qui est seulement en soi, et est par conséquent capable d'esclavage. Ce phénomène antérieur non vrai concerne l'esprit qui n'en n'est encore qu'au point de vue de sa conscience ; la dialectique du concept et de la conscience d'abord seulement immédiate de la liberté y provoque le combat de la reconnaissance et le rapport de la domination et de la servitude.*³¹⁹

La reconnaissance dont il est question ici est la présupposition, en quelque sorte le milieu ambiant de tout rapport de droit. Ainsi, tout se passe donc comme si une fois opérée, la sortie de l'état de nature ou l'accession de l'humanité à son lieu véritable qui est politique, familial et social, la reconnaissance par le contrat prenait le relais de la reconnaissance par le combat. De ce fait, le contrat est une manifestation remarquable de la liberté rationnelle dans le mouvement de son

³¹⁷ L'esclave dans le service du maître supprime l'immédiateté du désir intérieur et produit dans cette aliénation et la crainte du maître, le commencement de la sagesse, c'est le passage à la conscience de soi universelle.

³¹⁸ Ici, il s'agit de montrer, bien que la crainte du maître soit le commencement de la sagesse, la conscience y est pour elle-même, elle n'y est pas l'être pour soi. Mais par le travail, elle parvient à elle-même. Hegel montre que le travail est un désir refreiné, un acte qui cultive la conscience

³¹⁹ *Ibid.* pp. 164-168

objectivation. D'une manière générale, tout processus de reconnaissance est orienté vers la constitution d'un espace d'universalité qui rétrospectivement lui confère un sens, c'est-à-dire celui de la conscience de soi universelle.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel illustre ce processus par celui de l'état en tant que fondement authentique du droit au sens large dans l'économie de l'esprit objectif. Ici, grâce au contrat, la propriété est posée en général comme chose abstraite, universelle. Du fait que les personnes juridiques s'y reconnaissent mutuellement comme telles. Cette formulation suggère d'ailleurs que la reconnaissance qui est à l'œuvre dès les premières dialectiques du droit abstrait y demeure inaccomplie. Ici, il est question de montrer que la pleine reconnaissance éthique de l'homme par l'homme ne saurait s'opérer à l'aide des seules ressources du droit abstrait et sur le seul terrain de la personnalité juridique.

Le cours de Hegel des années 1824 à 1825, tout en soulignant la teneur d'universalité du contrat, en indique en même temps les limites. Ceci dans la mesure où dans le contrat, il y a une volonté commune, c'est une volonté universelle, mais certes pas encore l'universalité véritable. Au contraire c'est une universalité qui contient en même temps la contingence au dedans de soi. Par ailleurs, Hegel montre que l'universel en tant que tel, le droit en soi y est contenu. Car la volonté est liée dans le contrat, et elle ne peut l'être que par le concept du droit et non par sa propre contingence ou par celle d'une autre volonté. Dans le contrat, Hegel montre que le moment de l'être lié, est le droit en tant que droit de reconnaissance des contractants. De ce point de vue, le contrat est générateur d'obligations comme le dit Hegel de l'être lié, parce qu'il est un vecteur d'universalité. Mais cette universalité n'est pas véritable car elle demeure affectée de contingence.

2- La question de la signification juridique du contrat

La question de la signification juridique du contrat fait naître la question principale de savoir pour quelle raison le droit est-il présent en tant que droit dans le contrat alors qu'il ne l'est pas encore dans le rapport entre la personne et la chose ? La réponse de Hegel est que le rapport contractuel opère une extension de la volonté immédiate du sujet et même une extension jusqu'à l'universel. L'acte de contracter en instituant une relation de volonté à volonté, de personne à personne révèle dans la volonté juridique objective un potentiel d'universalité qui paraît d'abord lui faire défaut lorsque comme volonté d'une personne, elle est totalement investie dans

l'extériorité indéterminée des choses singulières. De l'avis de Hegel, dès l'instant où la personne contracte et bien que l'objet du contrat soit toujours une chose singulière, c'est-à-dire ce pourquoi la relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a un être-là³²⁰.

Pour Hegel, il y a là non pas un changement de terrain, mais en quelque sorte un renforcement des déterminations de l'esprit objectif, telles qu'elles se manifestent dans la sphère du droit abstrait. Plus encore que le rapport entre la personne et la chose, le contrat dissocie la volonté comme telle et le sujet empirique du vouloir, se faisant, révèle la teneur d'objectivité de la volonté. Ainsi dans la logique hégélienne, avec le contrat, la volonté n'est plus essentiellement volonté d'une, de deux ou plusieurs personnes, mais elle est une volonté formellement universelle, c'est-à-dire proprement juridique. Trois aspects de l'analyse du contrat soulignent cette juridicisation de la volonté ainsi arrachée à la figure subjective et singulière de son expression immédiate.

S'agissant de ces trois aspects de l'analyse du contrat, en premier lieu, le contrat fait que le rapport juridique des personnes aux choses est toujours médiatisé par des actes de volontés juridiquement formalisées. En d'autres termes Hegel veut montrer que le droit présuppose toujours le droit, c'est-à-dire pour qu'il puisse y avoir contrat, il faut que chaque chose ait un propriétaire identifiable, ce qui exige un ordre constitué et stable de la propriété. Or, la structure fondamentale de celle-ci, c'est-à-dire le rapport d'appropriation des choses par des personnes, pourrait accréditer la croyance en un enracinement de la sphère juridique dans la contingence des actes empiriques d'appropriation, comme si l'avoir procédait toujours d'un prendre originaire qui serait la matrice du droit. Telle n'est pas la position de Hegel. Pour qu'une appropriation originaire relève de ce que l'on a appelé le pré-droit³²¹, elle est donc à considérer comme une sorte de prérequis non juridique de l'institution de l'ordre juridique.

Mais cette condition marginale est loin d'être insignifiante s'il n'est pas satisfait, il n'est pas d'ordre du droit. Car la régulation des transactions ne saurait être assurée s'il n'est pas en principe possible d'identifier le légitime propriétaire de tout bien aliénable. Certes au sein de l'ordre juridique constitué et de l'ordre social qui s'adresse à lui, voire de l'ordre politico-étatique,

³²⁰ Hegel veut montrer que la liberté ici provient de l'accord déterminé par la relation de volonté à volonté. Ainsi, la personne n'est plus seulement propriétaire de tel ou tel bien, elle devient pour autrui, donc pour elle-même, une personne juridique ou un propriétaire en général.

³²¹ L.Gernet, « droit et pré-droit en Grèce ancienne », in *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Champ Flammarion, 1992, pp. 7-119.

la fiction d'un état de nature ou toute chose serait à qui veut et peut la prendre n'a plus de sens selon Hegel. Au contraire, la consistance de cet ordre suppose que le processus d'accumulation juridique primitive qui prend la forme de l'appropriation immédiate, soit considéré comme achevé³²². Hegel montre que néanmoins, la fiction conserve une vraisemblance lorsqu'on s'en tient à la considération de la seule propriété, en faisant abstraction de ses actualisations sociales et historiques complexes³²³.

Si l'on admet en effet que l'appropriation n'est pas un fait qui, parmi d'autres illustrerait la nature du rapport de propriété, mais bien sa condition préjudicielle, il faut alors considérer qu'elle énonce la structure fondamentale ou originaire de tout rapport de droit³²⁴. Or on ne peut précisément pas s'en tenir à ce schéma de l'occupation primitive du titre de propriétaire pour deux raisons. Tout d'abord, même en s'en tenant au seul registre de la propriété, le droit abstrait ne saurait être réduit à la figure de l'appropriation immédiate, c'est pourquoi parmi les critères de la propriété, Hegel accorde moins de valeur à la possession qu'à l'usage et au sein de la première, il valorise la mise en forme et à un moindre degré, le marquage au détriment de la simple saisie corporelle immédiate.

Cela parce que ces procédures sont déjà une mise à distance de ce que l'acte originaire à savoir l'appropriation, comporte de façon immédiate. Ainsi, parce qu'elle cesse d'être bornée à la présence de la personne, dans cet espace et dans ce temps, et à la présence de son savoir et de son vouloir. De ce fait, la mise en forme est la prise de possession la plus appropriée à l'idée. Parce qu'elle réunit en soi le subjectif et l'objectif. En deuxième lieu, surtout le transfert contractuel de la propriété en tant que relation entre des personnes qui n'ont d'être-là l'une pour l'autre qu'en tant que propriétaire, fait apparaître que le droit comporte une dimension circulaire ou plutôt qu'il a une structure d'auto-présupposition. Il ne saurait donc être pensé à l'aide du modèle décisionniste du surgissement de l'ordre à partir d'un néant normatif et de ce que Carl Schmitt appelle le

³²² Hegel veut montrer ici que la prise de possession immédiate d'objets extérieurs n'a plus lieu, ou à peine dans la situation dans laquelle ce niveau de médiation est réalisé. Ce qui fait que partant des besoins individuels par le système des besoins, les objets deviennent une propriété.

³²³ Complexe dans la mesure où lorsque la chose appartient à celui qui de façon contingente en prend possession le premier dans le temps, c'est une détermination superflue parce qu'un second individu ne peut prendre possession de ce qui est déjà propriété d'un autre. Ce qui fait que la propriété d'une personne ne saurait être celle d'une autre.

³²⁴ Ici Hegel veut montrer que la personne a le droit de placer sa volonté en toute chose. Cette chose devient sa propriété et reçoit sa volonté pour sa fin substantielle. Ce qui fait que pour la détermination et pour chaque âme le droit d'appropriation absolue qu'a l'homme sur toutes les choses devient un droit de propriété

désordre concret³²⁵. Mais plutôt comme un processus contradictoire selon lequel le transfert d'un bien est la vérification objective, voire l'établissement des droits de son ancien propriétaire.

En effet, c'est quand la personne se dessaisit de sa propriété ou quand elle acquiert une par un acte de volonté accompli en commun avec une autre personne, c'est-à-dire un acte qui est doté d'une existence juridique objective, qu'elle est effectivement propriétaire pour autrui comme pour elle-même. Pour Hegel, le contrat expose donc la contradiction selon laquelle la personne est et demeure un propriétaire qui est pour soi, qui exclut l'autre volonté pour autant que dans une volonté identique à l'autre volonté, cette personne cesse d'être propriétaire.

De l'avis de Hegel un deuxième aspect de l'analyse du contrat manifeste la fonction d'objectivation et d'universalisation de la volonté qui lui revient, c'est-à-dire le rôle qu'y joue la valeur. Dans les contrats proprement dit, pour Hegel, ce sont les contrats réels ou fondés sur le principe de réciprocité, qui ont pour fin, contrairement aux contrats formels ou unilatéraux, l'échange de choses ou de prestations. C'est ce qui conduit au processus d'achat ou de vente, de louage, ou de contrat de salaire³²⁶. Ce qui est en cause est moins la chose dans son identité singulière insubstituable, que l'élément d'universalité abstraite grâce auquel des choses qualitativement diverses trouvent une mesure commune, c'est-à-dire la valeur qui est leur universel. Mais la valeur dont il est question ici n'est pas la valeur du travail dont les économistes classiques³²⁷ font allusion, elle est l'expression universalisée du besoin spécifique auquel elle répond, donc la mesure abstraite de son utilité spécifique³²⁸.

En effet, selon Aristote la valeur monétaire est devenue une sorte de substitut du besoin, et cela par convention. Dans cette perspective Hegel montre que la valeur est la possibilité qui se

³²⁵ Carl Schmitt, *Les trois types de la pensée juridique*, Paris, PUF, 1995, p. 83.

³²⁶ Chez Hegel la typologie des contrats fait coïncider deux distinctions qui se situent sur des plans distincts à savoir celle entre contrats formels et réels, et celle entre contrats unilatéraux et bilatéraux. Le droit romain classique quant à lui distingue les contrats formels qui supposent l'accomplissement de certaines formalités ; c'est-à-dire, ce sont les plus anciens et les plus rigides, des contrats réels, lesquels supposent outre l'élément formel la convention est un élément matériel, c'est-à-dire la remise d'une chose corporelle. Les contrats unilatéraux dont font partie la plupart des contrats formels, mais aussi le contrat réel, ne produisent d'obligations que pour une des parties. Au contraire, les contrats basés sur le principe de réciprocité ou les contrats bilatéraux entraînent des obligations réciproques, c'est-à-dire dans la vente ou le louage, chaque partie est à la fois créancière et débitrice.

³²⁷ D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, Paris, Flammarion, 1977, p. 26.

³²⁸ Peter Landau souligne à bon droit que le concept de valeur ici mobilisé s'inscrit dans une perspective aristotélicienne, et s'oppose donc à la doctrine ricardienne d'après laquelle bien qu'elle ait pour condition une quelconque utilité, la valeur échangeable de objets ne dépend que de la quantité comparative de travail qui a été employé à la production de chacun d'entre eux.

maintient de satisfaire un besoin. La raison pour laquelle Hegel passe ici sous silence la théorie ricardienne de la valeur, lui qui est le premier philosophe à avoir pris la mesure des profondes révisions que l'économie politique impose à la philosophie sociale, et peut être que cette théorie concerne selon lui la seule société civile moderne dont la réalité est historiquement située. Car elle n'aurait en revanche pas d'incidence directe sur le terrain intemporel des rapports juridiques abstraits. En ce sens, il faudrait considérer que la valeur du travail est la figure particulière adoptée par la valeur dans les conditions de production et d'échanges marchands des biens réalisés par le système des besoins. Ce qui n'est certes pas le point de vue de Ricardo, mais annonce les critiques que Marx adresse aux robinsonnades de l'économie politique³²⁹.

Le fait que Hegel dans l'analyse du contrat considère la valeur non pas comme l'expression d'un besoin particulier, mais comme mesure du besoin en général illustre la fonction universalisante des actes juridiques dans l'abstraction même de leur structure. C'est ici, plus encore que dans l'étude des caractéristiques formelles de la propriété que se révèle peut-être la véritable fécondité du droit abstrait, qui est de dessiner pour ainsi dire le schéma formel que présuppose toute société d'échange. Il s'agit tout particulièrement de la société civile moderne soumise au règne de la loi de la valeur, mais exposé aussi à toutes les formes de fétichisme de la marchandise.

S'agissant du dernier élément de l'étude hégélienne du contrat que l'on retiendra ici est la place qu'elle fait à la procédure de la stipulation dont il est dit qu'elle contient le côté de la volonté, par conséquent il s'agit de ce que l'élément juridique a de substantiel dans le contrat. On peut se demander pourquoi Hegel accorde tant de place à une procédure particulière et archaïque du droit romain qui sert à rendre obligatoire les conventions les plus diverses par un cérémonial très simple. La raison en est que la stipulation en tant que procédure symbolique et codifiée est un exemple remarquable de mise en œuvre de la fonction performative du langage juridique. Ce qui retient son

³²⁹ « La production de tout individu singulier est dépendante de la production de tous les autres, tout autant que la transformation de son produit en moyen de subsistance pour lui-même est dépendante de la consommation de tous les autres. Les prix sont anciens ; l'échange aussi ; mais la détermination croissante des uns par les coups de production que la main-mise de l'autre sur tous les rapports de production ne sont développés pleinement, et ne cessent de parfaire leur développement que dans la société bourgeoise, la société de la libre concurrence. Ce qu'Adam Smith, tout à fait à la manière des penseurs du XVIIIe siècle, situe dans la période antéhistorique, ce qui, selon lui, précède l'histoire, et au contraire son produit. Cette dépendance réciproque s'exprime dans la nécessité constante de l'échange et dans la valeur d'échange en tant que médiateur multilatéral [...] C'est cette dépendance réciproque et multilatérale des individus par ailleurs différents les uns à l'égard des autres qui constitue leur connexion sociale. Cette connexion sociale s'exprime dans la valeur d'échange. »

Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858*, Paris, Éditions Sociales, 1980, pp. 91-92

attention dans ce cérémonial est donc que la parole plus précisément l'échange des phrases ritualisées, y est le vecteur unique de la valeur juridique objective de l'acte, indépendamment de l'objet matériel sur lequel porte la convention et la réalité de l'exécution³³⁰.

Cette dimension du formalisme juridique permet de mettre en lumière deux aspects fondamentaux du contrat déjà évoqués sur un plan général. Tout d'abord elle souligne le caractère intentionnel du contrat qui juridiquement est et n'est rien d'autre qu'un accord de volonté objective, c'est-à-dire des volontés incorporées dans des procédures. Ici, la personne à partir du contrat, doit désormais considérer la chose comme propriété d'autrui. Il s'agit de la reconnaissance de la propriété de l'autre. En second lieu, la stipulation met en lumière la vocation universalisante du formalisme juridique de même que le langage permet à la représentation subjective de s'objectiver et de s'universaliser à la fois. Ainsi la stipulation arrache l'acte juridique à sa particularité empirique et lui confère une haute teneur de généralité. Avec la stipulation, le droit abstrait révèle qu'il possède un pouvoir formel d'universalisation comparable à certain égard à celui des sciences d'entendement dans ce qu'elles ont de plus fécond.

Le rapport contractuel transporte la structure matricielle du droit abstrait sur le terrain qui est véritablement celui de l'universalité. Selon Hegel, grâce à la liberté objective qui s'exprime d'abord sur le mode de la singularité abstraite, la personne propriétaire d'une chose, trouve sa véritable dimension. Mais l'universalité de la personnalité telle qu'elle se manifeste dans la relation contractuelle des personnes, comporte les limites qui sont de manière générale celle de l'universalité abstraite. Elles se révèlent au fait que la volonté objective posée par le contrat et symbolisée par les formalités, demeure une volonté commune et non une volonté en soi et pour soi universelle. Ainsi le contrat, tel que le présente Hegel a une structure qui s'apparente à celle de la volonté de tous au sens de Rousseau³³¹.

³³⁰ Pour Hegel, l'être-là qu'a la volonté dans la formalité du geste ou dans le langage déterminé pour soi est déjà son être là complet en tant qu'être là de la volonté intellectuelle dont l'exécution n'est que la conséquence privée de soi.

³³¹ Chez Rousseau dans le contrat social, il y a bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale. Celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt particulier et n'est qu'une somme des volontés particulières. De même chez Hegel, le formalisme égalitaire du droit illustré par les procédures du contrat offre le pressentiment abstrait de la réalisation éthico-politique universelle. Mais l'approximation dans les deux cas est imparfaite et génératrice de confusions. Car elle confère à l'universel une position dérivée, seconde par rapport au particulier, alors qu'il en est bien plutôt en tout cas chez Hegel, la condition d'effectivité. Pour cela, dans le contrat, l'universalité interne du droit n'a que la position d'un élément commun de l'arbitre de la volonté particulière. Telle est la limite indépassable du type d'universalité qui se construit sur le terrain du droit abstrait. C'est pourquoi Hegel

3- La question de la contractualisation du social

Dans la démarche hégélienne, il a donné un sens social au contrat. De ce fait, parlant de la positivité du contrat, le contrat est la première objectivation de la volonté particulière de la personne juridique dans son rapport à une autre volonté particulière et les limites qui lui sont propres. Ainsi sont universalité demeure tributaire de la particularité des volontés qu'il associe. Le caractère contradictoire de l'acte de contracter explique la fonction et la situation qui sont les siennes non plus au sein du droit abstrait lui-même, mais dans l'architecture de la science du droit.

En effet, on ne peut en rester à la critique radicale du contractualisme politique. Car la critique de l'abstraction du droit abstrait d'une part, celle des représentations contractualistes du lien politique d'autre part, conduisent la plupart des commentateurs à considérer que le schème contractuel pour Hegel serait dépourvu de toute valeur en dehors de la sphère étroite des rapports de droit privé. Or si Hegel refuse effectivement de fonder l'État sur le contrat, les raisons de ce refus viennent d'être indiquées ceci dans la mesure où le contrat n'est pas absent pour autant de la sphère de la science du droit. Bien au contraire, il joue un rôle fondamental dans la structuration de son moment médian, celui que Hegel analyse d'abord comme le moment négatif d'extériorisation de l'essence éthique³³² à savoir la société civile. La société civile hégélienne n'est pas une pure société de marché, elle est également une société de droit³³³. L'existence d'un ordre du droit est même la présupposition non seulement de la société civile en général, mais aussi de sa composante la plus dynamique et moderne. En effet :

Lorsqu'on fait de l'industrie la fin et du droit le moyen, on peut dire aussi que celle-ci n'est présente dans un État que lorsque le droit est là ; celui-ci est le moyen absolu, aucune industrie, aucun négoce ne se laisse introduire aussi longtemps que l'administration du droit chancelle, qu'elle est arbitraire, mauvaise, lente ; plus le négoce est puissant, plus l'administration du droit doit être prompt³³⁴.

L'actualisation de l'universel dans le jeu concurrentiel des intérêts particuliers ne peut être le seul fait de la main invisible. Elle suppose aussi une réglementation consciemment entreprise

précise que des tentatives d'exportation du schème contractuel hors de sa sphère d'origine, c'est-à-dire celle du droit privé le confirme.

³³² Ce rapport de réflexion expose par conséquent tout d'abord la perte de l'éthicité ou puisqu'en tant qu'essence, elle est nécessairement paraissant. Ce rapport constitue le monde phénoménal de l'élément éthique de la société civile.

³³³ L'assise substantielle du tout est le droit de propriété. Le système des besoins et son enchevêtrement ne absolument pas subsister sans le droit.

³³⁴ D.Heinrich, *Die philosophie des Rechts*, (1819), Francfort, Suhrkamp, 1983, p. 168.

qui est d'ordre à la fois juridique et administrative. Ou plutôt du fait même que la société civile est une société de marché reposant dans une large mesure sur l'autorégulation du système des besoins, son bon fonctionnement présuppose ce que Hegel nomme dans les *Principes de la philosophie du droit*, une constitution juridique de la société civile³³⁵. L'étude de l'administration du droit entre l'analyse des structures économiques et sociales de la société civile, c'est-à-dire le système des besoins, et celle de ses configurations institutionnelles à savoir la police et la corporation, indique qu'il s'agit ici de plus et en partie d'autres choses que de l'organisation et de la procédure judiciaire. D'ailleurs, le fait que cette analyse ne trouve sa place ni dans l'étude du droit abstrait, ni dans celle de l'État alors que l'administration de la justice est évidemment du ressort de ce que Hegel nomme le pouvoir gouvernemental³³⁶, est l'indice de ce que l'addition du droit joue un rôle spécifique dans le fonctionnement complexe de la société civile. En un mot le marché, le droit privé, et les noyaux institutionnels que sont les corporations, c'est-à-dire, les trois couches à partir desquelles s'organise la complexité du monde social moderne, dans ce qui le distingue de la sphère politico-étatique.

Or le modèle du contrat dont Hegel ne cesse de rappeler l'impropriété lorsqu'il s'agit de penser l'État, joue un rôle de premier plan dans la constitution de la société civile selon des rapports de droit. En tant que société de marché, la société civile c'est une des raisons pour lesquelles sa formation ne peut qu'être historiquement tardive. Autrement dit, la société marchande présuppose un ordre juridique et une certaine distribution conforme à celui de la propriété. Donc la société civile contrairement à ce qu'il en est sur le terrain du droit abstrait pris à son anhistoricité, la propriété ne précède pas le contrat, mais en résulte. C'est-à-dire, est à la personne ce qu'elle a acquis conformément à la prescription du droit en vigueur. C'est pourquoi Hegel disait :

De même que, dans la société civile, le droit en soi devient loi, de même aussi l'être-là précédemment immédiat et abstrait de mon droit singulier passe à la signification des lettres-reconnues en tant qu'être-là au sein du savoir et du vouloir universel existant. Par conséquent il faut que les acquisitions et les actions relatives à la propriété soient entreprises avec et pourvues de la forme que leur donne cet être-là. La propriété repose alors sur un contrat et sur les formalités qui la rendent susceptible de démonstration et qui lui donnent force de droit. Les espèces et les titres originaires, c'est-à-dire immédiat,

³³⁵ Cet argument se trouve développé dans le passage des principes de la philosophie du droit consacré à l'administration du droit.

³³⁶ Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel montre que les pouvoirs judiciaires et policiers ont de manière plus immédiate une relation avec l'aspect particulier de la société civile, et font valoir l'intérêt universel dans ces fins.

*d'acquisition, s'effacent à proprement parler dans la société civile elles n'interviennent plus que comme des contingences singulières ou comme des moments circonscrits.*³³⁷

Proclamer que dans la société civile la propriété repose sur le contrat peut à un certain égard sembler une trivialité. Pourtant, d'un autre point de vue, la remarque est loin d'être anodine. Elle indique que cette figure centrale du droit abstrait qu'est le contrat ne trouve sa fonction et son effectivité propre qu'avec la constitution d'une société civile. En un sens nouveau, par rapport à celui qu'avait ce terme dans la tradition de la philosophie politique, d'une société distincte de l'État. Encore que subordonné à lui, et disposant de mode de structuration et de régulation qui sont autre que politique, c'est-à-dire le marché, l'administration du droit civil et pénal, et aussi l'intervention de l'administration par le biais de la police.

Dans cette démarche on ne dira pas que la société civile bourgeoise est fondée sur le contrat en ce sens que celui-ci serait son origine ou son fondement. S'il en allait ainsi, Hegel ne ferait que déplacer le champ d'application du schème contractuel de la sphère politique vers la sphère économique et sociale. Il faut plutôt comprendre que la société civile qui en tant que société de marché est structurellement dépolitisée comme le soulignait Jürgen Habermas. Ne peut avoir un fonctionnement réglé que sous la condition d'un ordre juridique sans faille. Il s'agit d'un ordre dont la consistance repose sur la généralisation du rapport contractuel. Dans cette logique, il faut donc constater la marche irréversible de la société civile du statut au contrat³³⁸ et reconnaître que ce dernier est dans l'abstraction même de ses déterminations, la condition juridique du sociale, et dans cette mesure, un élément majeur de la liberté des modernes.

Toutefois si la contractualisation du lien social est une composante essentielle de la constitution d'une société de marché, elle ne saurait à elle seule la structurer de manière adéquate. Car le marché n'a pas seulement besoin d'une assise juridique, il suppose aussi des conditions institutionnelles et dispositionnelles qui sont étudiées dans le troisième temps de l'analyse de la société civile à savoir la police et la corporation. C'est pourquoi en conclusion, la société civile hégélienne n'est pas plus une pure société contractuelle qu'elle n'est une pure société de marché bien qu'elle soit l'une et l'autre.

³³⁷ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *Op.Cit.*, p. 306.

³³⁸ Henry S. Maine, *The Ancient law*, réédition Boston, 1963 pp. 172-174.

II- HEGEL ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA DÉMOCRATIE DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

À la question de savoir Hegel était-il démocrate ? La réponse est évidente, celle de savoir Hegel n'était pas démocrate. C'est l'un des éléments majeurs qui a contribué au jugement négatif généralement porté sur sa philosophie politique car dans ses derniers écrits, Hegel a critiqué la réforme électorale et les normes de la démocratie de son époque. En vérité on peut voir la chose sur un angle plus simple, c'est-à-dire, on ne peut pas seulement considérer Hegel comme un ennemi de la démocratie³³⁹.

Son attitude est plus complexe qu'on ne le dit souvent comme le montre l'analyse de la révolution française. Hegel dénonce la Terreur et plus encore l'abstraction des principes politiques de ses acteurs ; il se prononce ouvertement pour la réforme contre la révolution. Si regrettable qu'ait été son cours, la révolution française ouvre une ère nouvelle, c'est-à-dire désormais rien ne peut plus être comme avant, et ce qui pousse donc les hommes politiques à célébrer ce qu'on a appelé le super levé du soleil. Étrange propos de la part d'un monarchiste convaincu, mais après tout, les opinions de Hegel sur la révolution et la démocratie n'ont pas plus d'intérêt philosophique que les préjugés sur lesquels elles se règlent ou auxquels elles s'opposent.

La critique de Hegel de la démocratie doit être méditée précisément par ce que les idéaux démocratiques paraissent aujourd'hui, ce qui fait que faute d'adversaire déclaré s'être épuisé et ne semble plus en mesure d'offrir à des politiques sans audace d'un principe satisfaisant de légitimité les considérations qui fondent le rejet de la démocratie par Hegel sont peut-être susceptibles d'éclairer les difficultés rencontrées par des formes de démocratie qu'il n'a ni connu ni souhaité et dont le développement s'accompagne d'un obscurcissement de son concept. C'est pourquoi il est important de faire une analyse du concept de démocratie de l'antiquité jusqu'à Hegel.

1- La question de la démocratie : une analyse de l'antiquité à Hegel

Pour une analyse de la question de la démocratie de l'antiquité jusqu'à Hegel, il est important de partir de la définition de la démocratie dans le jargon d'Aristote. Définition à laquelle le propos de Hegel se réfère tacitement. Car dans sa logique, la démocratie réalise l'identité des gouvernants et des gouvernés ou du moins assure l'égalité de tous quant à la capacité de

³³⁹ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome II, Hegel et Marx, Paris, Seuil, 1979, pp. 18-55.

commander et d'obéir. Elle est donc le régime qui correspond le mieux à la définition de la citoyenneté en tant que capacité à bien commander et à bien obéir³⁴⁰. Il est vrai que cette définition convient en principe à toutes les constitutions droites, mais c'est incontestablement à la politique, au gouvernement constitutionnel, donc à la forme droite de la démocratie qu'elle s'applique le mieux.

Or cette définition n'épuise pas l'usage du terme qui est le nôtre car la démocratie est devenue de nos jours un concept normatif qui s'applique à toute situation sociale. Or ce n'était pas le cas du temps de Hegel. Aujourd'hui on parle ainsi de discussion démocratique, de démocratisation de la culture ou de l'université, voire même de la famille. L'intention de ces locutions peut être louable, mais elles contribuent à brouiller l'intelligence du problème strictement politique du commandement et de l'obéissance dont Aristote souligne la spécificité au premier livre de son traité. Quant à la plupart des définitions usuelles de la démocratie, telles que le gouvernement du peuple par le peuple, le gouvernement de la majorité, le règne de la liberté et de l'égalité, souveraineté populaire, règne de l'opinion publique...etc., elles ne font qu'ajouter à l'imprécision de la notion. On s'en tiendra donc à une définition abstraite ou nominale, celle que Hegel reprend en soulignant qu'il y a démocratie lorsque tous, le peuple, sont la suprême autorité des décisions.

S'il a été témoin de la montée des revendications démocratiques, en partie relayé par les libéraux dans l'Europe de la restauration, Hegel n'a pas assisté au grand réveil du principe démocratique, en 1848. Car si on laisse de côté le cas de la France révolutionnaire, les seuls exemples contemporains qu'il lui arrive d'évoquer sont les États-Unis et la Suisse. La rareté des démocraties dans le monde moderne alimente d'ailleurs sa conviction qu'il s'agit d'une forme politique dépourvue de forme rationnelle.

Tout comme l'aristocratie et la monarchie traditionnelle, la démocratie n'est susceptible d'exister que dans une situation non développée. C'est pourquoi l'on se demande toujours de quoi s'agit-il quand on parle de démocratie ? La conception moderne de la démocratie s'inscrit-elle en dépit de l'homonymie, dans le même horizon de pensée que celle d'Aristote ou de l'antiquité ? En fait, il est important de distinguer deux visions de la démocratie qui peut être s'opposent quant à

³⁴⁰ Cette définition de la citoyenneté se trouve dans le livre d'Aristote intitulé *Politiques III-IV*, 1277A27

l'essentiel ; premièrement, la démocratie classique qui a un régime politique qui se confond avec la cité grecque en général et qui aurait connu une renaissance éclatante lors de la révolution française³⁴¹. Ce type de démocratie implique une emprise forte de la part politique de l'existence sur ses dimensions privées. Deuxièmement, la démocratie moderne qui est bien différente dans son esprit et dans ses formes. Les aspirations démocratiques du XIX^{ème} Siècle sont associées à une méfiance envers l'État d'origine libérale qui n'est pas seulement dirigé contre les survivances de l'absolutisme. Elles se combinent aussi à l'éveil d'une conscience nationale étrangère à la démocratie ancienne. Il existe donc une distance, pour ne pas dire une opposition entre la représentation devenue dominante de la démocratie et ce qu'on entendait encore par-là à la fin des siècles de lumière.

Le propos explicite de Hegel dont la langue politique s'enracine dans les usages des siècles de lumière, concerne la démocratie classique. Pour Hegel comme pour Montesquieu, la démocratie offre les traits de son modèle grec. Elle repose rappelle-t-il sur la vertu politique des citoyens, et c'est bien ce qui fait problème dans le cas d'un état plus développé de la société, et d'un développement, et d'une libération des puissances de la particularité. On pourrait parler à ce propos de démocratie pure puisque l'acception moderne paraît aujourd'hui accaparer l'usage du mot pris absolument. Il semble en effet qu'il faille désormais qualifier la démocratie lorsqu'on désigne par ce terme autre chose que le régime représentatif parlementaire. On parle par exemple de démocratie directe, ou à l'inverse de démocratie autoritaire.

Mais ces qualifications édulcorent la radicalité de l'idée démocratique. Le gouvernement démocratique en son acception classique n'est pas un gouvernement modéré. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner certaines des conséquences qui découlent de l'exercice par tous du pouvoir de commandement. C'est-à-dire de l'hégémonie du démos en tant que rassemblement d'une multitude, comme le dit Cicéron³⁴², étant entendu que cette définition du peuple politique peut parfaitement exclure une part plus ou moins large de la population. Nous retiendrons quatre de ces conséquences qui nous paraissent en consonance avec Hegel entend et critique sous le nom de démocratie. Premièrement, si tous commandent, tous obéissent, et obéissent en tout, du moins

³⁴¹ Cette renaissance de la démocratie serait le fruit des réflexions de Jean-Jacques Rousseau.

³⁴² Le mot *populus* chez Cicéron est le rassemblement d'une multitude associée par un pacte juridique et par l'utilité commune. La distinction entre peuple et multitude est également présentée chez Hobbes, Spinoza, Rousseau et Kant, elle joue un rôle important dans l'idée que la philosophie politique moderne se fait du peuple.

parmi les citoyens. La démocratie est égalitaire et en même temps discriminatoire ; c'est pourquoi Aristote soulignait que les partisans de la démocratie sont tous d'avis que le juste c'est l'égal, mais pas pour tous, mais seulement entre les égaux. La perplexité du lecteur moderne lorsqu'il constate que cette définition égalitariste de la démocratie s'accommode parfaitement de l'existence de l'esclavage, montre combien nos représentations se sont éloignées d'une telle conception strictement politique de la démocratie.

Deuxièmement, la démocratie est totalisante comme le souligne souvent Talmon³⁴³ est totalitaire, elle réduit en effet au minimum la sphère du non politique. Dans le contexte de la cité grecque, il s'agit de la structure familiale élargi qui comprend outre la parentèle les esclaves et qui est de ce fait le lieu des activités élémentaires de production. Le premier livre des *Politiques* d'Aristote est d'ailleurs consacré à distinguer le rapport proprement politique de commandement et d'obéissance qui a toujours lieu sur le fond des similitudes, c'est-à-dire l'égalité des égaux et les rapports intrafamiliaux c'est-à-dire l'homme et la femme, le parent et l'enfant, le maître et l'esclave, tous fondés sur une inégalité naturelle. Aristote insiste sur ce qui sépare le pouvoir politique et le pouvoir despotique du chef de famille³⁴⁴. On comprend que la démocratie antique ait été déstabilisée par l'incursion de l'économie qui relevait normalement du fonctionnement autarcique de la raison dans l'espace public qui devait être purement politique. D'où chez Aristote l'exclusion de la chrématistique³⁴⁵ au sens étroit c'est-à-dire des formes lucratives de production et d'échange, de la sphère des modes légitimes d'acquisition.

Troisièmement, la démocratie se réduit autant que possible dans la représentation de la vie politique. L'État n'est pas le représentant de la cité, il est l'expression universalisée du vouloir commun, et c'est la communauté, sujet et objet de la volonté générale qui est souveraine. Comme le dit Aristote, la cité renvoie aux citoyens ainsi quelles que soient les difficultés de sa mise en œuvre, la démocratie directe est la forme authentique de la démocratie où chacun doit se prononcer lui-même sur ce qu'il pense être l'intérêt général et prendre part aux actes de souveraineté³⁴⁶. Pour

³⁴³ J.L.Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

³⁴⁴ Pour Aristote, ce n'est pas la même chose que le pouvoir du maître et le pouvoir politique, et tous les autres pouvoirs ne sont pas identiques entre eux comme le prétendent certains.

³⁴⁵ Chez Aristote, dans les *Politiques*, la chrématistique désigne à la fois l'art d'acquisition en général et sa perversion spéculative.

³⁴⁶ Dans le *Contrat social*, Rousseau montre que la démocratie directe correspond à l'image du plus heureux peuple du monde chez qui les paysans ont la possibilité de parler des affaires de l'État.

Hegel, dans une démocratie, tous les membres doivent individuellement prendre part à l'activité de délibération et de décision relative aux affaires universelles de l'État. Bien entendu, il faut alors distinguer avec Rousseau les actes de souveraineté proprement dits qui ont lieu quand tout le peuple statue sur tout le peuple, c'est-à-dire, ils se réunissent dans la forme de la loi pour prévaloir l'universalité de la volonté et celle de l'objet et les actes de gouvernement au sens étroit. De même, les actes administratifs qui émanent de la puissance exécutive en tant que corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance. C'est en ce sens classique de subsomption du particulier sous l'universel politique c'est-à-dire la loi que Hegel parle de gouvernement. Dans son ouvrage *l'Encyclopédie*, Hegel désigne par gouvernement en général la production continue de l'État en général et de sa constitution, car l'exécutif n'étant plus que le pouvoir gouvernemental particulier.

Quatrièmement, la démocratie exclut en toute rigueur la séparation des pouvoirs. La volonté populaire est unique car elle actualise l'unité de la communauté politique. L'idée d'équilibre ou de balance des pouvoirs contredit le principe démocratique. D'ailleurs le principe fédéraliste en fait un argument contre la pure démocratie. Le gouvernement républicain fondé entièrement sur le principe de la représentation diffère par nature de la démocratie dans laquelle le peuple s'assemble et gouverne lui-même. En démocratie par contre non seulement le gouvernement est comme le dit Rousseau un simple officier ou un commissaire de la volonté générale souveraine, mais la puissance de juger elle-même, étant exercée au nom du peuple, est en son principe un attribut politique de la souveraineté. C'est pourquoi il est nécessaire pour nous de méditer sur la question du suffrage universel par la démocratie.

2- La question du suffrage universel

Généralement on isole de son contexte le jugement porté par Hegel sur le suffrage universel et les procédures électives. La problématique de la représentation politique et la théorie de l'exercice de la souveraineté qui en découle explique en vérité leur rejet. Il convient de préciser aussitôt que la critique du mode démocratique de l'élection concerne en réalité non pas la démocratie classique qui pratique plutôt le tirage au sort que l'élection³⁴⁷, mais, ce que l'on appellera ultérieurement la démocratie représentative. En celle-ci, c'est l'idée d'une délégation par

³⁴⁷ Dans les *Politiques* Aristote montre qu'il est considéré comme démocratique que les magistratures soient attribuées par le sort, et comme oligarchique qu'elles soient électives.

les citoyens de leur volonté à une assemblée qui se trouve mise en cause. Les diverses formes qu'adopte la procédure de l'élection comportent deux présupposés inconciliables. Chacun doit prendre part à la vie politique en exerçant son droit de suffrage. Mais en même temps le peuple doit être représenté au sein de l'état comme en terre étrangère.

De ce fait il convient de noter que c'est moins le suffrage universel que le vote individuel qui est récusé par Hegel. La critique du chaos démocratique qui dissout le peuple en une multitude est dirigé aussi bien contre le suffrage censitaire ou capacitaire³⁴⁸, qui subordonne le droit de vote à une condition externe, que contre le suffrage universel. Hegel condamne donc aussi bien l'égalitarisme démocratique que l'oligarchie censitaire. Car, il partage la croyance erronée selon laquelle la volonté générale se formerait exclusivement par agglomération des préférences individuelles³⁴⁹. En une formule saisissante, Hegel indique qu'une telle conception privant la vie politique d'une assise sociale stable, la fait se tenir en l'air.

Le jugement très sévère de Hegel sur la procédure élective a trois motifs précis. Le premier est que le vote individuel convainc l'électeur de sa quasi nullité politique en affaiblissant le sentiment qu'il a de son importance, et ses dispositions à user de ce droit. Ce qui a un double effet, d'une part, il est tenté de s'abstenir de prendre part à la vie universelle et de se replier sur l'existence privée où il a conscience d'être actif et efficace. D'autre part le vote individuel favorise les minorités agissantes, et peut conduire dans le fait à une prise en main de l'État par un parti organisé³⁵⁰. En semblable cas, la vocation du politique à l'universel est compromise comme le note Rousseau lorsqu'il condamne les brigues.

En second lieu, la critique hégélienne du régime électif est provoquée par l'implosion de cette monstruosité politique qu'était l'empire romain de nation allemande, selon l'ultime dénomination du Saint Empire. Si Hegel fait en 1800 le constat amer que l'Allemagne n'est plus un État, une des

³⁴⁸ C'est un système propre à Sieyès. Né à Fréjus, Emmanuel Joseph Sieyès rejoint les ordres malgré une vocation peu prononcée. Aussi le vicaire général de Chartres (1787) se lance-t-il en politique en publiant *Essai sur les privilèges* (1788) et surtout *Qu'est-ce que le tiers état ?* (1789), un des textes fondateurs de la Révolution. Cet opus le rend populaire et en fait un des premiers théoriciens de la Révolution. Il y met en avant le principe de la justice sociale pour le peuple ; critiquant la hiérarchie sociale traditionnelle, il veut trouver un « ordre réel » susceptible d'unifier les volontés de la nation autour d'un projet commun de gouvernement et de régime.

³⁴⁹ E. Picavet, *Choix rationnel et vie publique*, Paris, PUF, 1996, p. 14.

³⁵⁰ Dans les premiers temps de la révolution française, le zèle et le style des Jacobins au cours des élections ont fait à de paisibles et honnêtes citoyens une obligation presque excessive d'utiliser leur droit de vote ; et leur faction est restée le seul maître du terrain.

raisons en est son statut d'empire électif. L'expérience de sa désintégration explique la conviction que l'empire électif est la pire des institutions. En effet il subordonne l'État aux volontés particulières intéressées et concurrentes des électeurs et a été surement conduit à la ruine par la transformation de la constitution politique en cartel d'intérêts protégés par les capitulations électorales. Existant depuis l'élection de Charles Quint³⁵¹, celles-ci étaient des conventions par lesquelles les électeurs d'Empire, monnayant leurs voix, se procuraient une sphère toujours plus étendue des privilèges.

Hegel souligne ce que cette institution a à voir de néfaste pour l'unité politique de l'État et pour l'autonomie de la sphère politique à l'égard des procédures du droit privé. Le droit constitutionnel allemand à cette époque n'était pas une science fondée sur des principes, mais un registre de droit politique les plus divers acquis sur le mode du droit privé. Un tel arrière-plan historique dont la révolution et l'Empire français ont souligné le caractère d'invalidité, projette un éclairage singulier sur l'adhésion de Hegel à la monarchie constitutionnelle héréditaire.

En troisième lieu Hegel considère que la qualité de membres de l'État, c'est-à-dire la citoyenneté est une détermination abstraite, alors que le statut de membre de la société civile ne l'est pas. Cette affirmation est à première vue surprenante puisqu'elle paraît faire du politique un moment plus abstrait que le social. Alors que toute l'analyse de la science du droit fait au contraire de l'État la vérité universellement concrète, le fondement véritable du monde concurrentiel de la particularité sociale abstraite. Mais la *Logique* de Hegel permet de lever cette apparente difficulté dans le procès logique, le résultat est aussi bien médiatisé qu'absolument immédiat, de sorte que par-delà son commencement et son terme apparents, le procès est à soi-même origine et fin. Il en va de même dans la sphère éthico-politique. L'État résulte de la société civile en ce sens qu'elle est la médiation négative et particulière que suppose son identité universelle. Pour cette raison, la citoyenneté politique s'adosse aux appartenances sociales particulières, et restent une qualité abstraite si elle en est séparée. Réciproquement, l'État est le fondement véritable de la société civile qui ne peut être pensée que comme produit d'un processus historique de différenciation de la totalité éthico-politique. On a donc à faire à une sorte de chiasme, c'est-à-dire l'État, instance

³⁵¹ Charles Quint (1500-1558), roi des Pays-Bas (1515-1555), roi d'Espagne sous le nom de Charles Ier (1516-1556) et empereur du Saint Empire romain germanique (1519-1556). Souverain de la Renaissance dont l'objectif a été de créer une monarchie catholique universelle à son profit, Charles Quint s'est heurté à l'émergence du protestantisme et à celui des États nationaux, notamment de la France.

de l'universel concret est le fondement logique de la société civile, ce moment abstrait de la réalité de l'idée. Mais l'être social constitue l'assise réelle de l'être politique du citoyen.

Cependant il ne faudrait pas croire que Hegel fait de la citoyenneté une simple conséquence du statut social. Au contraire il lui paraît essentiel, même si l'égalité qui est ainsi instaurée demeure abstraite, que soi reconnu à chaque individu un être politique identique dont procède des obligations et des droits. C'est toute la différence entre l'État moderne et la démocratie antique. Celle-ci avait des esclaves or des esclaves n'ont pas d'obligations parce qu'ils n'ont pas de droit, et réciproquement. Mais Hegel se démarque aussi du principe en voie de devenir dominant, c'est-à-dire un homme, une voix. Pour Hegel, la citoyenneté ne peut consister en une mise entre parenthèses, c'est-à-dire en une dénégation de l'inégalité sociale, elle doit d'une certaine manière la reconnaître pour en accomplir son droit. Dans cette perspective, ce n'est pas comme individu abstrait, atome juridique ou personne privée que nous avons un être politique, mais de par notre position sociale, en raison de l'enracinement concret et particulier qu'est la possession d'un état. Hegel montre que dans le monde moderne, l'individu n'est citoyen ni malgré sa détermination sociale ni à cause d'elle, il est avec elle. C'est pourquoi dans les *Principes de la philosophie du droit* il disait :

L'État concret est le tout articulé en ses cercles particuliers ; le membre de l'État est membre de tel état ; c'est seulement dans cette détermination objective qui est la sienne qu'il peut entrer en ligne de compte dans l'État. Sa détermination universelle, de manière générale, contient le double moment qui consiste à être personne privée et à être tout aussi bien, en tant qu'être pensant, conscience et vouloir de l'universel ; mais c'est à une condition que cette conscience et ce vouloir ne sont pas vide qu'ils sont au contraire accomplis et effectivement vivants [...] qu'ils soient remplis de la particularité, et celle-ci est l'état particulier et la détermination particulière³⁵².

Le politique et le social ne sont donc ni confondus ni séparés, ce sont des moments qui se présupposent et s'engendrent réciproquement. D'une part, notre être politique est façonné par notre être social, c'est-à-dire c'est seulement en tant que membre d'un des cercles particuliers de la société civile que nous pouvons accéder à une existence politique effective. D'autre part, l'universel politique est la condition de la particularité sociale, le fondement permettant à l'État extérieur de subsister. L'identité politique garantie par les institutions de l'État, prévient la dégradation toujours possible de la compétition sociale en guerre civile. Hegel montre donc que la

³⁵²G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op.Cit., p. 308

citoyenneté retient la société civile de retourner à l'état de nature. Du coup, la critique du suffrage individuel même si elle vise directement la démocratie classique, et branle un des fondements de la philosophie politique libérale. C'est pourquoi il est important pour nous ici de voir le rapport entre le libéralisme et la démocratie.

3- La question du rapport entre libéralisme et démocratie

Si Pour Hegel la démocratie est aussi étrangère au monde postrévolutionnaire, on peut se demander pourquoi cette notion a acquis une telle charge normative dans le vocabulaire politique ultérieur qui est le nôtre. Aujourd'hui on se demande toujours compte tenu de la réalité vibrante du milieu politique, quel régime, quel courant politique ne se réclame-t-il pas de la démocratie ? Pour venir à bout de ce paradoxe, il faut tenir compte de deux circonstances qui ne sont d'ailleurs pas indépendante. Premièrement le concept de démocratie a connu une profonde transformation au point de devenir pratiquement synonyme de gouvernement représentatif.

Alors que chez Rousseau, Kant ou Hegel, il est construit sur le modèle idéalisé de la cité athénienne des cinquièmes et quatrièmes Siècles, et qu'il est donc incompatible avec la problématique nouvelle de la représentation. Il va s'opérer vers la fin du XVIII^{ème} Siècle ce que Thomas Paine nomme une greffe de la représentation sur la démocratie qui va modifier celle-ci en profondeur³⁵³. Deuxièmement il se trouve que depuis le milieu du XIX^{ème} Siècle, le libéralisme politique s'est progressivement réconcilié avec la démocratie. Alors que jusqu'en 1848, il la considérait avec la plus grande méfiance ; le fait que la teneur de sens de ce dernier concept se soit radicalement transformée n'y est pas pour rien³⁵⁴. Dans les deux cas, il est évident que la thématique du vote individuel a été un puissant facteur de convergence.

Hegel considère que la philosophie est son temps appréhendé en pensées, c'est-à-dire qu'elle est fille de son temps. Il est donc normal que la philosophie politique de Hegel s'inscrive dans le vif débat qui se développe durant la période postrévolutionnaire entre libéralisme et démocratie. Or son propos révèle un certain nombre de différences fondamentales entre la vision libérale et la vision démocratique de l'ordre politique, alors même que vers 1820 jusqu'à 1830,

³⁵³ Thomas Paine, *Les droits de l'homme*, Paris, Belin, 1987, p. 209.

³⁵⁴ Ici, Kant illustre les préventions du libéralisme des origines à l'égard de la démocratie. Puisqu'il considère qu'elle est toujours despotique et la juge incompatible avec la constitution républicaine. En 1848, de même Guizot entend dans la revendication de la république démocratique, l'écho d'un ancien cri de guerre sociale. Guizot, *De la démocratie en France*, Paris, Masson, 1849 pp. 2-16.

celles-ci ne sont pas toujours clairement aperçues. Certes, l'objet immédiat de la critique hégélienne de la démocratie est la démocratie antique, celle dans laquelle, comme le dit le philosophe français Rousseau, le peuple est à la fois souverain et magistrat. Mais elle peut s'appliquer aussi à l'idée de nouvelle démocratie représentative qui surgit des révolutions américaines et françaises. Dès lors, le propos de Hegel retourne contre la philosophie politique libérale dont il partage cependant les options politiques. Tout se passe donc comme si tout en apportant sa contribution à l'argumentaire que les libéraux opposent à la fois aux partisans d'un retour à l'ordre ancien et à ceux d'une radicalisation démocratique des principes de la révolution française de 1789. Hegel savait les fondements mêmes du discours politique libéral en exhibant ses présupposés tacites.

Hegel ne confond nullement l'État de droit libéral et démocratie. Il sait bien que le libéralisme politique s'est constitué en réaction aussi bien contre la démocratie, assimilé à la Terreur, que contre la monarchie restaurée. Mais la critique à laquelle il soumet le point de vue qui, confondant l'État et la société civile, donne au premier pour seule destination la sécurité et la protection de la propriété et de la liberté personnelle, c'est-à-dire l'intérêt des individus singuliers en tant que tel est une contribution indirecte à la réflexion sur ce que l'on nomme la crise de la démocratie représentative. Car nous avons déjà indiqué ce qui sépare l'État des autres institutions politiques telles que l'État libéral et la société civile. L'État libéral est un organe externe de la société civile, c'est-à-dire, sa seule nécessité tient aux conditions marginales de l'autorégulation des processus économique et sociaux et à ses dysfonctionnements éventuels.

Pour les libéraux, l'État est un mal nécessaire et sûrement par l'objectivation de la liberté. Il est une menace permanente pour les individus et pour leur commerce, non leur condition d'être. C'est pourquoi la démocratie libérale s'efforce avant tout d'opposer des garde-fous à la puissance de l'État. À cet effet, deux éléments y contribuent à savoir la problématique des droits fondamentaux et inaliénables de la personne humaine et la doctrine constitutionnelle de la séparation des pouvoirs³⁵⁵. Les droits de l'homme circonscrivent la sphère d'indépendance inadmissible de la personne juridique et du sujet social, du bourgeois. Ils ont donc leur garantie dans le processus de constitution ou de reconstitution des dimensions non politiques de l'existence

³⁵⁵ Pour Carl Schmitt, les droits fondamentaux et séparation des pouvoirs constituent donc le contenu essentiel de la composante libérale de la constitution moderne ou de l'État de droit bourgeois.

humaine. Quant à la séparation des pouvoirs, qui est toute autre chose que la nécessaire différenciation du pouvoir dans la constitution de l'État rationnel, son intention clairement restrictive à l'égard d'un État perçu comme une menace pour les libertés fondamentales peut conduire à la dévastation de l'État. Fort heureusement cette vision des choses est une erreur. Lorsque ce produit est un affrontement entre les pouvoirs de l'État, l'un d'eux cherche de la manière la plus possible de reconstituer l'unité en sa faveur.

Max Weber notait lucidement que là où on a à faire à des formations de masse, le sens du concept de démocratie se transforme au point où il serait absurde de chercher quelque chose d'uniforme derrière un tel nom commun. Les actuels États démocratiques sont à coup sûr fort éloignés de la démocratie classique qui de par son principe, ne pouvait admettre une délimitation et un affaiblissement du gouvernement des hommes. En revanche, ils ont quelques ressemblances avec la présentation donnée par Hegel de l'État libéral en contre poids du thème spéculatif de l'État rationnel. Les démocraties font leur principe libéral de délimitation de la sphère politique. Dès lors le sujet véritable du pouvoir n'y est peut-être pas le demos, bien qu'on s'y réclame du principe de la souveraineté populaire. C'est ici que la double critique que mène Hegel de la démocratie et du libéralisme s'avère très féconde, car pour lui il est clair que la démocratie et le libéralisme sont deux choses bien distinctes.

Parmi les aspects de la politique hégélienne qui ont été le plus sévèrement jugés, figurent en abondance sa condamnation de la démocratie, son rejet du suffrage universel, son interprétation corporative de la représentation parlementaire. Ces différents aspects, ses adversaires l'ont bien vu, font système, mais ils n'ont généralement pas compris pourquoi. La raison pour laquelle Hegel juge illusoire la démocratie intégrale que certains acteurs de la révolution française ont pu projeter d'instaurer est d'abord théorique. Fondamentalement le projet démocratique strict lui paraît incompatible avec la différenciation du social et du politique qui est le trait distinctif du monde moderne, singulièrement depuis que c'est développée une économie de libre entreprise, qui a vocation à outrepasser le cadre de l'État territorialement clos.

Mais ce propos devient inintelligible si l'on pose l'État et la société comme deux adversaires dont il s'agirait au mieux de concilier les points de vue. Il s'agit au contraire de penser en termes de médiation l'articulation de ces deux sphères. La théorie politique de Hegel a pour centre de gravité, cette nouveauté qu'est la constitution d'une organisation non immédiatement politique du

monde social. Elle nous donne ainsi à méditer l'un des paradoxes de la modernité, alors même que l'espace institutionnellement politique a pour assise la fluidité du monde social. Celui-ci suppose pour ne pas succomber aux contradictions qui le traversent, la médiation de ce qu'il médiatise. Ici, réside sans doute l'impossibilité de tout dépassement politique.

III- LA QUESTION DE LA SUBJECTIVITÉ POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE

La question des formes subjectives de l'être politique évoquée dans les travaux de Hegel à travers les termes de la piété et de la vertu politique, est en réalité le centre de gravité du texte d'introduction à la théorie de l'État, d'un État rationnel qui traite des rapports de l'État et de l'individu, et de ce qu'on peut nommer la dimension subjective du politique. La disposition d'esprit politique désigne le fait que la conscience subjective reconnaît dans l'institution étatique la forme objectivée et par conséquent, la condition de sa propre liberté. De ce fait, l'expression de disposition d'esprit politique désigne l'attitude spontanément consciente de celui qui sait posséder à l'universel politique son essence, sa fin et le produit de son activité et qui est de ce fait favorablement disposé à son endroit.

Certes la société civile offre déjà à l'individu l'occasion de surmonter son intérêt égoïste, c'est-à-dire en fin de compte sa finitude. Incontestablement, il y a un effet universalisant de la socialisation qui est dû au mode moderne de reproduire et d'échanger ; la présence en elle des noyaux d'universalité³⁵⁶ permet à cette société civile de s'auto-administrer. Ceci pour une bonne part et aux individus de se considérer comme les maillons d'une chaîne dont ils dépendent quant à leur existence matérielle et culturelle qu'ils doivent donc vouloir pour leur propre intérêt.

Mais l'État en accomplissant la nécessité que la vie sociale met en œuvre sur un mode encore extérieur et mécanique, est seul à même de susciter et d'entretenir l'adhésion de l'individu aux conditions éthiques de son être. Pour Hegel, l'État facilite les conditions dans lesquelles l'individu parvient à organiser un cadre dans lequel, sa vie morale se réalise en parfait harmonie avec celle de son entourage. Ainsi, sur le terrain même des dispositions subjectives, le citoyen est la vérité du bourgeois. De ce fait, l'on se demande, de quoi est-il question proprement dit lorsqu'on parle de subjectivité politique ?

³⁵⁶ Il est question ici des régulations économiques et monétaires permettant la formation d'un marché, action de la justice collective, travail des institutions sociales.

1- La notion de la subjectivité politique proprement dite

Si l'État est l'expression déployée et différenciée et concrète de la liberté, dont la substance de subjectivité libre qui se veut et s'affirme comme telle, il faut le considérer aussi bien comme substantialité subjective, c'est-à-dire comme disposition d'esprit politique, que comme substantialité objective, c'est-à-dire comme organisation constitutionnelle des pouvoirs au sein de l'organisme de l'État. Ces deux dimensions qui se médiatisent réciproquement sont spéculativement solidaires et de même nature. Car l'État est l'effectivité de l'idée éthique, et nous savons que l'idée au sens hégélien du mot est l'unité du concept subjectif et de l'objectivité ou plutôt le procès d'adéquation qui les produit, les oppose, les enchaîne et les unifie. Un ensemble de déterminations purement objectives et matérielles comme des institutions au sens courant du terme, ne saurait être qualifié d'idée.

Dans cette logique, l'État n'est idée, idéalité de la nécessité incarnée par les institutions sociales, que si ces structures sont animées et vérifiées par le vouloir des individus. C'est à cette condition que l'État peut assurer la réunion en tant que telle, et permet donc aux individus de mener une vie universelle. Ce vouloir de l'universel en tant que tel est précisément ce qui distingue l'attitude du citoyen de celle de l'acteur social, du bourgeois pour lequel l'universalité, toute abstraite et extérieure, des régulations économiques et des lois civiles n'est jamais que l'instrument d'un possible bonheur privé³⁵⁷.

La Terreur, conséquence d'une politique de la vertu, souligne la nécessité logique et historique d'une objectivation constitutionnelle de l'État. Mais aussi celle d'un déploiement autonome de la particularité subjective au sein d'une société civile elle-même constituée. Dans le monde post-révolutionnaire, l'être social particulier du bourgeois assure la médiation entre la constitution objective de l'État et les dispositions d'esprit subjective du citoyen. Mais il faut expliciter le contenu de ces dernières et préciser les conditions de leur émergence et de leur durable actualité.

La disposition d'esprit politique est définie comme certitude se tenant en vérité. C'est à l'aide du même lexique emprunté à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, qu'est présenté le rapport

³⁵⁷ Un État qui compte seulement sur la cohérence et la force de ses institutions matérielles devient nécessairement despotique, ce fut le destin des monarchies d'anciens régimes. Réciproquement, un État qui s'appuie sur la seule vertu subjective ne saurait être ni stable ni libre. Tel est aux yeux de Hegel le vice insurmontable de la constitution démocratique qui repose sur la disposition d'esprit. De ce fait, on ne peut faire comme si la vertu du peuple et de ses chefs pouvait tenir lieu d'une activité efficiente légalement déterminée en une organisation articulée.

qu'entretiennent de façon générale avec l'objectivité éthique dans leur destination subjective à la liberté. L'usage des concepts de certitude et de vérité nous fait comprendre que cette disposition de l'esprit politique n'est pas une simple opinion subjective fondée sur telle ou telle représentation de ce que l'État doit être. Mais une adhésion à soi dans et par l'adhésion à l'universel, c'est-à-dire qu'elle exprime le fait que l'État n'est pas un autre pour nous, et que nous sommes libres dans cette conscience. Elle n'est donc pas de l'ordre du savoir, ni même du discernement d'entendement. En vérité c'est en tant qu'aptitude durable à agir conformément aux conditions objectives de la liberté que l'éthique politique comporte à l'insu des individus qui en sont les vecteurs, une rationalité qui confirme et vérifie sa teneur proprement éthique, sa vertu.

La disposition politique est présentée comme un vouloir devenu habitude. Ceci indique sa parenté avec les mœurs ou coutumes éthiques qui sont le véritable soubassement culturel des institutions politiques. La coutume éthique est définie en des termes forts par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* comme :

Dans l'identité simple avec l'effectivité des individus, l'élément éthique en tant que mode d'action universelle de ceux-ci apparaît comme coutume éthique, l'habitude [...] comme seconde nature qui est posée à la place de la volonté première simplement naturelle et qui est l'âme, la signification et l'effectivité qui pénètre leur être-là, l'esprit vivant et présent-là en tant que monde et dont la substance et seulement ainsi comme esprit³⁵⁸.

C'est à partir de ce substrat que se tisse le vouloir vivre et le vivre en commun, la concitoyenneté, c'est-à-dire la manifestation d'une confiance irraisonnée mais nullement irrationnel, que présuppose et que reconstitue sans cesse l'État. Pour cela les mœurs sont tout à la fois le sol des institutions et la manifestation de leur rationalité éthique. Elle recrée ainsi incessamment le lien vivant de la communauté et de l'individu, lien que désigne dans le vocabulaire hégélien le terme de science de droit.

La disposition d'esprit politique est donc une spécification de la vertu éthique, définie comme reflet de l'éthicité dans le cadre individuel ou encore de la droiture. Cette vertu éthique fait que l'être humain, pourtant naturellement attaché à ses intérêts égoïstes, perçoit dans l'observance des règles des groupements sociaux auxquelles il appartient et dans l'accomplissement des obligations prescrites par le système objectif des institutions. Il s'agit non pas d'un obstacle ou

³⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op.Cit. p. 257

d'une contrainte, mais de la condition de sa liberté substantielle en direction de laquelle il se libère en s'y conformant.

Productrice d'un agir social et politique conforme à ses raisons, la vertu éthique est la conscience durable d'une réciprocité des droits subjectifs rendus effectifs par leur inscription dans un contexte d'objectivité et des obligations qui ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet lorsqu'elle énonce ce qu'a de substantiel la liberté subjective. Elle implique donc de la part de la volonté singulière, elle-même instruite et structurée par les mœurs et les coutumes, le sacrifice réfléchi de sa naturalité première à sa rationalité potentielle, de son abstraction aux conditions objectives de son effectuation concrète.

L'éthicité est l'esprit vivant et présent là en tant que mode. Sa réalité est donc indissolublement subjective et objective, c'est-à-dire l'élément éthique est disposition d'esprit subjectif, mais celle du droit qui est en soi. L'ajustement des deux composantes subjective et objective de l'éthicité est un processus qui lui confère et confère à l'État une consistance rationnelle. Lorsque Hegel dit de l'éthicité qu'elle est le Bien vivant, ce n'est pas un constat, mais plutôt l'indication d'une tâche qui incombe à la modernité d'accomplir la liberté, y compris celle de l'individualité subjective en ce qu'elle peut avoir d'égoцентриque, sur le terrain de l'objectivé historico-politique. De ce point de vue, la constitution d'un éthos politique nouveau, d'un esprit de citoyenneté, dont malgré tout le reste, le patriotisme dénué de nationalisme des révolutionnaires français offre un exemple, est aussi important que la mise d'une institution de liberté. À cet effet, il est vrai que l'un et l'autre se répondent mutuellement.

Dans cette architecture, il peut néanmoins sembler surprenant surtout si on a pas en mémoire le double contexte grec et français du propos, que la disposition d'esprit politique soit purement et simplement identifié à ce que Hegel appelle dans les *Principes de la philosophie du droit* le patriotisme. Il s'agit manifestement pour Hegel de récuser la représentation commune qui fait de ce dernier une disposition au sacrifice héroïque, tout en revendiquant une notion qui fait partie de l'héritage politique de la révolution française de 1789 et dont on sait qu'elle faisait horreur à la restauration³⁵⁹. Pour Hegel ce n'est pas tant sur les champs de bataille que dans la situation et

³⁵⁹ Ce mot nous renvoie à la revendication de l'unité nationale allemande, alors portée par la gauche et une partie des libéraux. En effet il s'agit d'une simple notion géographique lorsqu'on évoque le nom Allemagne comme le soulignait Metter Nich.

le contexte de vie habituel que se révèle le patriotisme authentique qu'il conçoit comme une disposition modeste à la citoyenneté. Il s'agit également d'un civisme paisible dont l'exercice continu vient consolider le système des institutions politiques et l'irriguer de représentations appropriées. Pour cela, trois observations doivent être faites à ce propos.

Premièrement, cette conception civique du patriotisme relativise les considérations bien connues et jamais reniées de l'article sur le droit naturel sur le droit naturel, sur la valeur éthique de la guerre qui conserve aussi bien la santé éthique des peuples que le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait. Le patriotisme de tous les jours valorisé par le principe de la philosophie du droit confère à ce propos de prime à bord une portée clairement circonscrite. L'aptitude à des sacrifices et à des actions extraordinaires n'est que la couche superficielle de la disposition de l'esprit politique véritable, en l'absence de laquelle elle ne saurait d'ailleurs exister durablement. De ce fait, la disposition d'esprit qu'exigent la guerre, la bravoure est bien particulière car elle est incapable d'offrir par elle-même un mobile d'actions.

La bravoure militaire n'a pas de sens en elle-même, elle ne vaut que mise au service de la fin politique suprême qui est la conservation de l'État et le maintien de sa souveraineté. Aussi cette vertu échoua-t-elle à un groupe social particulier de soldats de métier, et ne se confond pas avec la vertu politique que l'État attend de ses membres et œuvre à implanter en eux. La guerre existe comme la puissance et elle demande aussi de la bravoure. Mais là n'est pas l'essentiel ni le plus difficile car les hommes sont fréquemment plutôt plus gentils que le droit.

La conviction de Hegel est qu'on ne saurait fonder durablement un État sur l'enthousiasme et l'esprit de sacrifice, du moins dans le contexte de la modernité. Du reste, même s'il rejette le pacifisme et le cosmopolitisme, il récuse tout nationalisme, comme l'indique la définition strictement politique qu'il donne du peuple. Contrairement à l'usage devenu depuis dominant, Hegel considère la nation comme une réalité pré-politique et de ce fait préhistorique. Il identifie au contraire totalement peuple et État³⁶⁰. Il y a là, pour le noter au passage, un refus de définir le politique à partir d'une situation limitée telle que la guerre. Ceci confirme que bien qu'accordant

³⁶⁰ En identifiant peuple et État, Hegel montre que dans l'être-là d'un peuple, le but substantiel est d'être un État et de se conserver comme tel. Pour lui, un peuple non formé en État n'a proprement aucune histoire, ainsi que les peuples ont existé avant de se former en État et que d'autres existent encore maintenant en tant que nation sauvage.

une place éminente au moment de la décision politique dont la nécessité justifie en dernière instance le pouvoir du prince, ce moment du tout qui décide absolument. La politique rationnel de Hegel est exempt en son fond de toute orientation décisionniste.

Deuxièmement, on sait que dans les cours sur la philosophie de l'histoire, l'inflexion terroriste de la révolution française de 1793 est nonobstant tout ce qu'elle doit aux menaces extérieures et intérieurs pesant sur la jeune république. En parlant de la vertu politique Hegel souligne que

La vertu doit maintenant régner contre tous ceux qui lui sont infidèles en raison de leur corruption, de leurs vieux intérêts ou bien aussi à cause des excès de la liberté et des passions. La vertu est un principe simple et distingue seulement ceux qui sont dans la bonne disposition d'esprit et ceux qui n'y sont pas. Mais la disposition d'esprit ne peut être connue et juger que par la disposition d'esprit. Le soupçon règne donc mais la vertu, dès qu'elle devient suspecte, est déjà condamnée [...] Robespierre érigea la vertu en principe suprême et l'on peut dire que cet homme a pris la vertu au sérieux. Dès lors règnent la vertu et la terreur, car la vertu subjective qui règne seulement d'après la disposition d'esprit apporte avec soi la plus effroyable des tyrannies. Elle exerce son pouvoir sans forme judiciaire et la peine qu'elle prononce est elle aussi fort simple : la mort³⁶¹.

Cette analyse ne met pas en cause la disposition d'esprit et la vertu politique en tant que telles. Mais elle rappelle que la subjectivité politique n'est qu'une composante de la totalité à la fois subjective et objective qu'est l'éthicité. Séparée de cet indispensable complément que sont les institutions politiques et sociales libres. La vertu politique peut devenir criminelle comme Hegel le montre dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la figure de la liberté absolue ou la Terreur, ainsi que ses prolongements, c'est-à-dire la vision morale du monde et la belle âme. La leçon de ce texte ainsi que de l'analyse de la révolution française dans *Les leçons sur la philosophie de l'histoire*, est de montrer que la subjectivité politique vertueuse n'a pas en elle-même sa mesure. Mais qu'elle doit s'ordonner à un ordre constitutionnel stable qu'elle féconde en retour.

Pour Hegel, il n'y a rien de plus élevé ni de plus sacré que la disposition d'esprit vis-à-vis de l'État. Ceci à condition qu'on la comprenne adéquatement comme la disposition d'esprit d'après laquelle les lois et la constitution en général sont ce qu'il y a de stable et selon laquelle c'est la suprême obligation des individus de leur subordonner leurs volontés particulières. C'est

³⁶¹ G.W.F. Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Op.Cit, p. 342.

donc le volontarisme patriote des sans culotte et le culte roberpierriste de la vertu intransigeante qui est récusé, avec ce qu'il implique des violences faites au sujet par la subjectivité et non par le principe même de la subjectivité politique. Ici il est question du droit tout moderne de ne pas être seulement un sujet, c'est-à-dire l'esclave au service de son maître ou du souverain mais aussi et surtout un citoyen.

Troisièmement, la théorie politique constitue d'une certaine manière le moment aristotélicien d'une pensée qui par ailleurs met en question l'idéal politique grec au nom des valeurs de la modernité. Tout comme Aristote, Hegel refuse de dissocier l'éthique et la politique. Pour lui, les vertus éthiques ont pour champ d'exercice la vie de la cité. On comprend alors qu'il apprécie la définition aristotélicienne de la vertu³⁶². L'un et l'autre lient en effet la vertu à une pratique continue. Selon Aristote, la vertu est le fruit de l'habitude. Pour Hegel, la vertu consiste à observer les mœurs et les lois de son peuple.

Ceci dans la mesure où la vertu est la substance universelle, par exemple l'homme vertueux parle son langage universel. Peut-être cette langue que les sujets politiques parlent et font vivre en actualisant leur disposition éthique réalisent-elles sur le terrain politique concret le projet d'une mythologie de la raison qui, pour le jeune Hegel, le jeune Schelling et le jeune Hölderlin, devaient reconstituer le peuple et les penseurs³⁶³. Cependant il faut pourtant noter une différence majeure entre le propos d'Aristote et celui de Hegel sur la vertu politique. Car elle nous fait mesurer ce qui sépare l'éthicité moderne et celle de la politique. Chez Aristote, la vertu éthique ou politique ne suppose aucunement quelque chose comme une subjectivité.

La subjectivité entendue ici comme une intériorité devant commander volontairement aux motions comportementales. La vertu s'acquiert moins par un travail sur soi ou par une technique de soi que l'observation de l'agir vertueux et l'imitation du prudent ou de l'homme sage³⁶⁴. Au contraire, l'éthicité moderne telle que la pense Hegel met essentiellement en jeu la subjectivité, même si la subjectivité éthique, de par son ordination à l'universalité objective des lois et des mœurs se distingue absolument du principe vide de la subjectivité morale. Elle n'est pas cette

³⁶² Aristote définissait la vertu particulière selon son sens exact comme le moyen terme entre un trop et un trop peu.

³⁶³ Il nous faut une nouvelle mythologie mais il faut que cette nouvelle mythologie soit au service de l'idée. Il faut qu'elle devienne une mythologie de la raison. C'est ce à quoi nous invitait le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand.

³⁶⁴ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 16-18

subjectivité indéterminée qui ne parvient pas à la détermination objective de l'agir, mais elle est bien une subjectivité, une subjectivité qui se constitue dans l'action. À ce sujet Hegel précise :

La subjectivité est elle-même la forme absolue et l'effectivité existante de la substance, et la différence entre le sujet et la substance, en tant qu'elle est son objet, sa fin et la puissance qui s'exerce sur lui, n'est qu'une différence de forme, qui en même temps disparaît tout aussi bien immédiatement.

Pour Hegel l'esprit objectif passe par la subjectivité. Décidément, le principe supérieur des temps modernes ne se fait pas oublier même et surtout là où l'intériorité subjective se trouve littéralement remise à sa place.

2- La culture sociale

La question de la culture sociale fait naître la question de savoir d'où provient la disposition d'esprit politique, comment s'implante-t-elle chez les individus que tout, et notamment leur être social de bourgeois, porte à se détourner de l'universel ? Certes leurs attitudes sont façonnées par les mœurs, mais cette donnée est trop générale pour rendre compte de l'existence d'une adhésion confiante des individus à l'institution étatique et à son mode de fonctionnement.

Tout d'abord le contenu déterminé de façon particulière de la disposition d'esprit politique lui est communiqué par la constitution politique, à savoir par les différents pouvoirs dont se compose l'organisme de l'État. Comme cette organisation des pouvoirs est indissociable de la manière de gouverner, c'est-à-dire en termes kantien, du caractère despotique ou républicain de son exercice. On peut conclure que démocratie, aristocratie et monarchie requièrent des dispositions ou des vertus spécifiques de la part des gouvernés et des gouvernants eux-mêmes. Il s'agit d'une idée que Hegel reconnaît tenir pour l'essentiel de Montesquieu. Il précise à cet effet :

Il faut reconnaître en cette matière aussi comme en tant d'autres, la profondeur du regard de Montesquieu dans son exposé devenu célèbre, des principes de ces formes de gouvernement [...] Il a indiqué, c'est bien connu, que la vertu est le principe de la démocratie car, de fait, une telle constitution repose sur la disposition d'esprit, en tant que forme seulement substantielle sous laquelle la rationalité de la volonté qui est en et pour soi existe encore en elle [...] mais il faut éloigner un malentendu du fait que la disposition d'esprit à la vertu est la forme substantielle dans la république démocratique. Cette disposition d'esprit serait superflue ou même absente en monarchie, et la vertu et

*l'activité efficiente légalement déterminée en une organisation articulée seraient entièrement opposées et inconciliable l'une avec l'autre.*³⁶⁵

Il y a donc à cet effet des dispositions subjectives et des vertus appropriées aux diverses régimes, même si la démocratie est celui qui suppose et mobilise de la manière la plus évidente, la vertu politique des citoyens, parce qu'ils y sont immédiatement des acteurs de la vie de l'État. Mais tout régime, en particulier cette constitution de la raison développée qu'est la monarchie constitutionnelle requière de leur part mode de la politique. Ceci clarifie l'affirmation selon laquelle une constitution n'étant pas quelque chose qui se fabrique artificiellement, chaque peuple a la constitution qui lui est appropriée³⁶⁶. Cette formule ne vise pas à légitimer tout ordre établi mais indique quel régime politique n'est établi, c'est-à-dire durable, que s'il prend appui sur les dispositions subjectives des individus et sait les susciter en se conformant à l'esprit général de la nation.

Ceci n'explique pas encore d'où provient la disposition politique, puisque l'État quel que soit son régime la présuppose encore plus qu'il ne la crée. Il faut alors chercher dans une autre direction très significative quant à l'économie générale de la société, c'est-à-dire la disposition d'esprit politique est un résultat des institutions qui subsistent dans l'État. Hegel souligne que c'est en tant que institution que la rationalité de l'État est effectivement présente tout comme elle reçoit sa mise en œuvre grâce à l'agir conforme à ses institutions. On pourrait comprendre les institutions politiques exerçant une sorte de pédagogie pratique, créent et entretiennent chez les individus les attitudes adaptées à leur propre fonctionnement.

Mais cette interprétation fonctionnaliste, outre le fait qu'elle serait peu satisfaisante, n'est pas compatible avec la lettre du texte. Car il n'a pas encore été question en ce début de la partie portant sur l'État, des institutions politiques qui forment la constitution interne pour soi de celui-ci. En revanche, dans les *Principes de la philosophie du droit*, le terme institution désigne les formes d'organisations pré-politiques de l'éthicité à savoir celle de la famille et de la société civile qui sont les racines éthiques de l'État, bien que celui-ci soit en même temps leur fondement véritable. Ce sont donc les communautés familiales et sociales auto-organisées qui peuvent insuffler aux individus l'État d'esprit politique, cette vertu sans laquelle, on l'a vu, l'État se

³⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Op.Cit, p.369.

³⁶⁶ Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel montre que chaque peuple possède la constitution qui lui est appropriée. Pour lui, imposer à un peuple une constitution qui ne cadre pas avec leur mode de vie, est une injustice.

condamne à mourir ou à méconnaître la liberté rationnelle qui l'incarne et objective. Les groupements qui contribuent tout spécialement à engendrer la disposition d'esprit politique sont les États sociaux des quels l'individu tout en y accédant par libre choix reçoit une disposition d'esprit spécifique un type des vertus sociales, c'est-à-dire la droiture ou honneur attaché à l'État, adapté à l'activité qu'il exerce et au contexte social dans lequel il s'inscrit.

Il faut rappeler que, dans *La philosophie de l'esprit* de Hegel de 1805, la différenciation des États était fondée non pas directement sur les structures de la production et de l'échange³⁶⁷, mais sur une distinction de disposition d'esprit propre à chaque type d'activité sociale. L'état du paysan était celui de la confiance, l'état du bourgeois celui de l'honnêteté, l'état du commerçant celui de la dureté de l'intelligence, l'état universel, celui du devoir ou de l'obligation. Mais si la différenciation des États se fonde désormais surtout sur les caractères objectifs du procès de production et d'échange, elle implique aussi une spécification de la culture théorique et pratique propre à chacun d'eux.

Hegel écarte donc toujours une définition des États qui se feraient à partir de leur seule fonction dans le monde de production. Ici, le stand est une réalité éthique et non un groupement d'intérêts économiques. Ainsi la droiture d'abord définie abstraitement comme conformité simple de l'individu aux obligations tenant aux rapports dont il relève est explicitement instituée en vertu spécifique de la société civile sous la forme de l'honneur attaché à l'État que l'on pourrait aussi par analogie avec la conscience de classe, nommée une conscience d'état. D'où cette déclaration de Hegel :

La disposition d'esprit éthique est dans ce système des besoins la droiture et l'honneur attachés à l'État ; il consiste à se faire en l'occurrence, par sa détermination propre membre de l'un des moments de la société civile par son activité, sa différence et son talent, et à se conserver en tant que tel, à ne prendre soin de soi que par cette médiation avec l'universel, ainsi, qu'à être reconnu par-là dans sa propre représentation et dans la représentation d'autrui³⁶⁸.

De ce fait, la vertu politique du citoyen, exactement entendue comme patriotisme de tous les jours, s'adosse à son appartenance à tel ou tel état social, à la société civile et à ses institutions, c'est-à-dire le membre de l'État est membre de tel ou tel état. Cet enracinement de la subjectivité

³⁶⁷ Il s'agit ici de la configuration objective du système des besoins ou de l'économie de marché.

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 297-298

politique dans le mode d'être éthique des institutions sociales ne doit pas nous surprendre. Pour Hegel, la société civile, cet État extérieur, est l'extérieur de l'État, son autre ou encore son phénomène. Or comme l'établit la *Logique*, il n'est pas d'essence faisant nombre avec sa manifestation phénoménale et demeurant en retrait d'elle. Ainsi se comprend le rapport de l'essence politique rationnelle de la science du droit avec la diversité mobile et confuse du monde social.

Le propos de Hegel sur la populace, dont la déchéance conduit à la perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur qu'il y a à subsister par son activité propre et par son travail et son inquiétude manifeste de voir la société civile engendrer une masse d'éléments déshérités, c'est-à-dire voués à la misère. Il n'y a pas là seulement un problème social, mais aussi un problème politique. Si tant est que l'absence d'un statut social défini et de qualités et garanties corrélatives détruit la possibilité même d'une conscience politique et celle du sens de la communauté.

Dans cette perspective, on comprend aussi que pour Hegel, ce ne soit pas la volonté individuelle, mais l'état social institutionnalisé par les corporations qui forme l'assise de la représentation parlementaire³⁶⁹. La tâche des assemblées parlementaires consiste tout d'abord à faire entendre auprès du gouvernement et de l'administration le point de vue de la société civile et des intérêts particuliers qui s'y distinguent. Mais le sens de l'État qu'ils acquièrent de par leur fonction permet aussi aux députés d'effectuer en quelque sorte un travail de pédagogie politique en direction des acteurs sociaux, en les éloignant du point de vue naïf selon lequel l'État leur serait par nature hostile. Ils jouent ainsi un rôle important dans la formation et l'éducation de l'opinion publique. C'est pourquoi Hegel disait :

Ainsi, l'opinion publique parvient enfin à de véritables pensées et au discernement de la situation et du concept de l'État et de ses affaires, et, partant, elle parvient enfin à une capacité de juger plus rationnellement à ce sujet ; puis elle apprend aussi à connaître et à respecter les affaires, les talents, les vertus et les aptitudes des instances administratives de l'État et des fonctionnaires. De même que ces talents, avec cette publicité, reçoivent une puissante occasion de se développer et un théâtre pour acquérir un honneur élevé, de même est-elle en retour un remède contre l'outrecuidance des individus singuliers et

³⁶⁹ Pour Hegel, les assemblées parlementaires qui représentent les grands intérêts de la nation, sont, nous le savons un organe médiatisant entre l'État et le corps social, entre l'universel et son moment de particularité. Dépositaires de cette fonction, les assemblées parlementaires offrent à leurs membres une occasion privilégiée de développer en eux le sens et la disposition d'esprit de l'État et du gouvernement.

*de la multitude et, pour ceux-ci, un moyen de se cultiver, en l'occurrence un des plus grands*³⁷⁰.

La disposition d'esprit politique, la vertu civique, trouve à s'exercer dans cette double circulation du sens, de bas en haut et de haut en bas. Elle aboutit à développer chez les individus, surtout de ceux qui sont conduit à exercer des fonctions publiques, le sens de l'autorité et le sens de l'État.

Pour Hegel, les corporations sont des institutions au sens strict, à la fois parce qu'elles sont des groupements statutaires constitués au sein de la société civile et parce qu'elles prolongent en quelque sorte l'État dans le monde social en exerçant de façon encore locale et partielle sa fonction d'investigateur et de représentant de l'identité du peuple. Ceci justifie, au jugement de Hegel, un contrôle de leur fonctionnement par le pouvoir gouvernemental³⁷¹. Mais les corporations ne sont pas seulement les instruments d'une mainmise de l'État sur la société civile, un moyen de contrôle social, encore qu'elles puissent aussi jouer ce rôle. C'est d'elle-même, précisément en tant qu'institution, que la corporation dégage une dimension d'universalité au sein d'une société civile qui paraît vouée à la juxtaposition, voire à la confrontation des intérêts particuliers. Elle se dote, notamment grâce au pouvoir de la réglementation qu'elle exerce, d'une fin universelle tout à fait concrète. Elle est ainsi la préfiguration sociale de l'État politique.

Hegel montre que s'il est vrai que l'individu est devenu fils de la société civile, c'est dans l'appartenance à cette seconde famille qu'est pour lui l'institution corporative que cette filiation trouve à s'exprimer. Il s'agit du premier dépassement, lui-même social, de la particularité sociale. Les corporations sont un dispositif essentiel de la constitution dans l'élément du particulier, tout comme la société civile est l'État extérieur. Préfigurant l'universalité rationnelle de la constitution politique, elles sont la base stable de l'État, de même que celle de la confiance et de la disposition d'esprit des individus envers lui.

Ainsi, se trouve expliquer la provenance sociale de la disposition d'esprit politique. La vocation à l'universel apparaît et se développe grâce à la participation à la vie corporative et à la pratique des vertus sociales que celle-ci génère. Car, l'honneur professionnel institutionnalisé

³⁷⁰ *Ibid.*, pp.411-412.

³⁷¹ Ici, Hegel justifie le fait que le gouvernement intervienne dans la désignation de leurs responsables. Ce qui leur laisse une autonomie pour le moins limitée.

inculque l'aptitude à un mode de vie plus universel. L'esprit corporatif, incorporé dans les pratiques réglées, institue une sorte de culture de l'universel qui trouvera son véritable emploi dans la participation civique à la vie de l'État. Il garantit également la prévalence d'un point de vue politique dans la gestion des situations et des confrontations sociales. Conjointement avec les mécanismes de la représentation politique, que cette culture sociale assure ou du moins contribue à assurer l'identité éthico-politique de la communauté.

L'esprit de corporation, qui se génère dans la fondation juridique des sphères particulières, se renverse en même temps au-dedans de soi-même en esprit de l'État (...) Tel est le secret du patriotisme des citoyens (...) C'est dans l'esprit de corporation, puisqu'il contient immédiatement l'enracinement du particulier dans l'universel, qu'est contenue la profondeur et vigueur de l'État, qu'il tient de la disposition d'esprit³⁷².

Considérées en tant qu'institutions sociales, les Eglises, qui sont à cet égard des corporations tout comme les associations professionnelles³⁷³, participent à l'élaboration de cette culture de l'universel qui est la contribution propre au politique de la vie sociale instituée. De ce fait, l'appartenance à une Eglise quelconque, indépendamment de sa doctrine, pourrait même être une obligation éthico-politique. Car, l'État peut exiger de tous ses membres qu'ils fassent partie d'une communauté ecclésiale. Cela reste vrai, du moins, aussi longtemps que l'Eglise n'en vient pas à considérer l'État comme un mécanisme extérieur à l'éthicité vraie, comme un simple moyen au service de fins qu'elle serait seule à même de révéler.

En effet, cet exemple montre bien que l'enracinement de la subjectivité politique dans les structures institutionnelles de la vie sociale ne doit pas être compris comme une subordination de l'État à la société civile. Au contraire, les institutions sociales sont dépendantes de l'institution politique et de la totalité rationnelle qui garantit leur caractère éthique. C'est donc la raison pour laquelle elles sont soumises à son contrôle. Ainsi, la chaîne de causalité au sein de la science du droit apparaît inverse selon qu'on l'examine dans sa dimension subjective ou bien d'après sa configuration objective.

³⁷² *Ibid.*, pp. 388-389.

³⁷³ Pour Hegel, la communion religieuse d'individus s'élève au rang d'une communauté, c'est-à-dire d'une corporation.

3- La conscience morale

Lorsqu'on parle de la conscience morale dans un monde déterminé par la subjectivité politique, des questions s'imposent : pourquoi n'est-ce pas l'État lui-même qui engendre la vertu civique chez ses citoyens et se fait aimer pour lui-même au point de convaincre l'individu de subordonner ses fins particulières à l'universel ? Pourquoi faut-il, du point de vue des sujets comme dans l'ordre objectif, une médiation sociale du politique, de même qu'il y a une médiation politique du social ? Pour trouver la réponse à ces questions, il convient de revenir brièvement sur l'étude de la moralité. Il est certain que l'attitude de Hegel à l'égard du point de vue moral est loin d'être unilatéralement négative. Mais il y a nécessité de revenir sur les raisons qui fondent l'inclusion d'une théorie de la subjectivité morale à une philosophie de l'esprit objectif. En effet, cette théorie entretient un rapport étroit avec l'idée d'un enracinement social de la disposition politique. Car, pour Hegel l'accomplissement de la moralité objective marque le début de la satisfaction de l'individu qui est membre d'un État.

De ce fait, la prise en charge subjective de la liberté lui confère une teneur d'effectivité. Autrement dit, la liberté objective au sens hégélien du terme, requiert de la part du sujet l'exercice d'une capacité d'autodétermination dans une action normativement ordonnée. Le point de vue normatif de la moralité constitue la subjectivité en réalité efficace. C'est ce qui justifie son inclusion à la doctrine de l'esprit objectif. Dans la société civile et l'État, configurations plus concrètes sans doute que la moralité, ce droit de la volonté subjective est inéliminable, même s'il peut se trouver relativisé. La dialectique de la conscience morale la conduit certes à reconnaître qu'il faut, pour vouloir le Bien, supposer celui-ci en quelque façon réalisé dans le monde humain, de la sorte, l'éthicité, dans l'ensemble de son développement, est la condition d'effectivité du point de vue morale. Mais elle ne le prive pas pour autant de sa valeur. L'adhésion non contrainte du sujet est présupposée par tout agir prétendant à l'effectivité et à la rationalité. En même temps, à s'en tenir au seul point de vue d'un devoir-être abstrait, la subjectivité ne parviendrait pas à son accomplissement concret, qui est politique.

De l'avis de Hegel, il est désormais possible de préciser le rapport entre conscience morale, disposition d'esprit éthique et disposition d'esprit politique. Le point de vue moral érige le sujet fini en réalité concrète, productrice d'actions normativement orientées. Par lui, l'individu se constitue réellement, pour lui-même et pour d'autres sujets agissants. Mais, s'il demeure fixé à ce

point de vue, il condamne sa visée à demeurer ineffective. Pour Hegel, la subjectivité, si elle ne se nourrit pas de l'objectivité du monde social, risque de tourner à vide. Alors seulement, elle succombe au moralisme, dont les conséquences pratiques peuvent être effroyables.

Mais la conscience morale demeure le mode selon lequel l'individu se dote d'une actualité et s'efforce de maîtriser causes et effets de son agir. Dans le monde moderne, l'individu, précisément parce qu'il a la volonté d'être individu, et non la simple résultante de forces objectives, est conduit à vivre sur le mode moral son rapport au réel, et d'abord au réel éthico-politique. Ainsi, la disposition d'esprit éthique et la disposition d'esprit politique traduisent la permanence du point de vue de la subjectivité au sein de la société civile.

L'individualité sociale et l'individualité politique, chacune caractérisée par un type de vertu³⁷⁴, sont l'accomplissement de l'individualité morale, qu'elles garantissent contre elle-même en l'éveillant à ses prolongements objectifs. Cette élévation de la moralité au rang de médiation intérieure à l'esprit objectif et cette présence active de la subjectivité au sein des configurations éthiques où elle doit reconnaître sa propre effectivité rationnelle, peuvent être considérées comme le moment kantien de la doctrine de l'esprit objectif. S'il est vrai que la théorie de la disposition d'esprit politique en est le moment aristotélicien, on peut alors se représenter cette pensée comme un effort non pas de conciliation, mais de réconciliation sur fond de tension dialectique de ces deux orientations considérées comme incompatible, c'est-à-dire la morale déontologique et l'éthique de la vertu³⁷⁵.

En somme, parlant des enjeux et perspectives hégéliennes de la société civile que nous venons de développer et les considérations qu'ils inspirent à l'égard de la théorie hégélienne de la société civile nous mènent en même temps à la conclusion de notre recherche sur l'origine des inégalités dans la société civile selon Hegel. Ce qui nous conduit à une telle position qui exprime évidemment notre conviction fondamentale selon laquelle la société civile est précisément le moment privilégié où le principe moderne de la subjectivité atteint son accomplissement. Ce principe qui anime de son côté la conception de la liberté individuelle, dans la mesure où c'est en celle-ci que se réalise l'essence du sujet moderne.

³⁷⁴ Il est question ici de l'honneur corporatif et de l'esprit de civisme quotidien.

³⁷⁵ A. Macintyre, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997. En particulier les chapitres 2, 9 et 12.
- *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993. En particulier les chapitres 7 et 8.

En tant que la structure ou le modèle social typique de la modernité, la société civile incarne donc un moment fondamental de la culture moderne en général, et de l'État chrétien en particulier. Il s'agit de tout ce que Hegel identifie avec le terrain où se développent les conditions permettant de réaliser la liberté, et que les mondes historiques précédents, ou les cultures non-occidentales, ne connaissent pas. L'exemple principal, dans la mesure où Hegel met en jeu le principe de la société civile dont nous parlons ici, est justement la doctrine sociale, anthropologique et même historique du travail en tant que la traduction en œuvre de la satisfaction de la subjectivité individuelle qui est sans doute le moteur principal de la création de l'inégalité dans la société civile.

L'affirmation d'un lien entre la société civile et la liberté économique ou sociale, mais aussi politique, est notamment l'intuition qui inspire déjà la thèse de Ritter selon laquelle Hegel découvre dans l'avènement de la société civile, comme la nouvelle forme de société fondée sur l'idée de la liberté de tous, la réalisation de la liberté que la révolution française de 1789 n'avait pas pu conquérir. En plus, il s'agit d'une société qui est par essence expansive, comme d'ailleurs le principe libéral qui l'anime. Par conséquent, si elle est précisément le terrain véritable de la liberté individuelle et politique, avec elle la liberté s'apprête à devenir une valeur répandue à l'échelle mondiale. Toutefois, la société civile est aussi un moment contradictoire. Si elle est donc si intimement liée à la réalisation de la liberté moderne, il devient d'autant plus important d'indiquer la voie d'une solution aux problèmes surgissant en son sein que nous avons soulignés dans notre travail.

Ainsi, nous pensons que c'est le jeu avec la particularité subjective qui conduit à la solution des inégalités dans la société civile. Car, tout part du particulier et l'universel qui sont les deux moments qui définissent la société civile, siège du système économique de dépendance réciproque. Pour cela, les lecteurs doivent considérer les indications proposées par Hegel et, évidemment, juger si elles conduisent dans une direction satisfaisante ou si, malgré tout, il reste un vide à combler. C'est aussi en cela que réside la grandeur de la philosophie, c'est-à-dire admettre la critique ou la contribution des idées. C'est sans doute la raison pour laquelle Hegel lui-même définissait la philosophie comme la pensée de la pensée, la pensée qui se pense elle-même.

CONCLUSION PARTIELLE

La question majeure qui a fait l'objet de notre analyse dans cette partie de notre travail était celle des incongruités, mérites et actualité de la pensée de Hegel au sujet de la société civile. L'examen de cette question nous a conduit dans un premier temps, dans la philosophie dite hégélianisme de gauche. C'est une philosophie fondée par certains élèves de Hegel qui après sa mort trouvent sa philosophie comme loin d'être un décalogue divin. Karl Marx, était le défenseur majeur de cette philosophie, nous l'avons pris comme le repère de notre étude. Selon lui, Hegel a sombré dans une entreprise dotée d'une théorie élevée qui ne se souciait guère de la pratique. Pour Marx, la philosophie de Hegel ne s'est jamais préoccupée de la réalité allemande et pourtant la philosophie doit être essentiellement pratique. C'est ce qui justifie le fait que Marx rejette l'apologie de l'État que fait Hegel. Pour lui l'État est la domination de la classe bourgeoise sur la classe des prolétaires.

De même, la conception anarchiste et nietzschéenne de l'État a tourné le dos à la conception hégélienne des choses. Il ressort de l'analyse de leur conception que l'État est une machine de domination qui doit disparaître. Car, il opprime l'homme et aliène sa liberté. Selon les anarchistes, l'État est un vaste désert dans lequel s'égarer les vies individuelles et devenir membre de l'État, c'est se déclarer élu de l'enfer. Pour Nietzsche, s'il y a un monstre à bannir, c'est bien l'État. Selon lui, l'État est la cause des malheurs de l'homme dans la société, car l'État est l'incarnation du mensonge et du diable. Pour cela, il estime qu'être membre de l'État c'est vendre sa liberté et donner le contrôle de sa vie au diable qui n'a en lui aucun instinct de sécurité pour l'homme.

Malgré cette critique il ressort ici que la bataille majeure de l'homme dans sa vie est celle de la liberté. Car, c'est elle qui donne un sens à sa vie et le définit comme un être rationnel. C'est pourquoi tant dans la bataille de Karl Marx que dans celle des anarchistes et dans celle de Nietzsche, le point de chute qu'ils cherchent à sauvegarder est celui de la liberté de l'homme. Ainsi, la liberté constitue le fondement de l'humanité de l'homme et la révolution française de 1789 a su lui accorder le plus haut sommet de la préoccupation de l'homme au quotidien. C'est d'ailleurs ce qui est à l'origine de la théorie du droit de l'homme et de la minorité. Désormais la liberté est un élément crucial dans la vie de l'homme. Dans cette optique le combat de Hegel pour la liberté, constitue l'intérêt qu'il accorde à l'épanouissement de l'homme et par conséquent sa pensée reste d'actualité à cause des thèmes qu'il aborde.

Parlant du mérite de la pensée de Hegel au sujet de la société civile, soulignons que dans le développement de l'éthique sociale, celle-ci se présente d'abord dans une totalité immédiate. Hegel montre que la famille doit se disperser pour laisser place à la société civile, pour qu'enfin, avec l'État, s'opère le retour à l'unité, dans une forme où cette unité est complètement développée. Pour que cette médiation joue son rôle dans le processus du développement de l'éthicité, il faut que la société civile instaure, au moyen des échanges qu'elle rend nécessaires, une forme d'unité, même si celle-ci reste extérieure.

Le problème que s'efforcera de résoudre Hegel sera donc celui du type très particulier de solidarité qui lie les uns aux autres les membres de la société, alors même qu'ils tendent à satisfaire leurs intérêts particuliers, ce qui au premier abord semble les condamner à ne pas pouvoir former une authentique société. La société civile se caractérise par le fait que les hommes, en nouant entre eux des rapports de travail, d'échanges, deviennent membres d'une collectivité mais ne cherchent, à travers cette appartenance, qu'à satisfaire leur intérêt particulier. Aussi cette association d'intérêts privés, ces échanges, sont-ils foncièrement égoïstes. L'universel, c'est-à-dire l'idée de la collectivité dans son ensemble, n'est ici qu'un moyen mis au service des fins particulières des individus qui se prennent eux-mêmes, dans leur singularité exclusive, pour fin de toute leur activité.

Hegel distingue à ce titre le bourgeois, celui qui en agissant ne vise que lui-même, du citoyen qui, vise l'universel à travers ses actes. Cette distinction exprime en outre toute la différence qui réside entre la société civile et l'État, celui-ci offrant une image inversée de celle-là puisque l'universel cesse d'y être un moyen pour devenir un but. La différence entre les échanges pratiqués, d'une part dans la société civile et d'autre part dans l'État s'explique ainsi par la valeur prééminente, dans le premier cas, du particulier et, dans le second cas, de l'universel. L'élément de l'universalité, sans lequel certes la société civile ne serait même pas une société mais seulement un rassemblement disparate, occasionnel, d'intérêts divergents, y occupe une position subordonnée. L'importance que les individus lui accordent est entièrement conditionnée par le désir d'en retirer des avantages égoïstes. Les sujets économiques de la société civile sont par conséquent incapables de se représenter comme une fin le tout au sein duquel ils échangent. Ils ne se le représentent qu'en fonction des conditions aléatoires de leur existence subjective. Il en va

tout autrement dans l'État où les relations interindividuelles sont déterminées par une fin qui est l'État lui-même.

Mais s'il est évident que les relations que développent entre eux les membres de la société civile sont motivées par l'égoïsme qui est le moteur de la vie sociale, cet égoïsme est cependant déterminé par leur appartenance au tout dont ils sont partie prenante. Chacun croit qu'il est libre et qu'il accepte de vivre collectivement uniquement parce que les échanges sociaux lui sont profitables. Ainsi n'est-il pas certain que viser son intérêt particulier, et le réaliser, soit forcément incompatible avec la réalisation d'un intérêt général. Il y aurait là comme une ruse de la raison ou pour reprendre une expression chère à Adam Smith, une main invisible qui, laissant l'individu travailler à pratiquer des échanges en se visant lui-même, lui donnerait l'occasion, à travers le développement de ces rapports égoïstes, de découvrir un mode d'existence éthique et de réaliser, à son insu, la cohésion générale constituant le terme du processus de développement de l'éthicité. C'est pourquoi nous nous sommes intéressés au sens de la société civile en Afrique.

De façon générale la notion de société civile est effectivement développée en terre africaine à partir des années 1990 avec l'avènement de la démocratie en Afrique. Cependant les sociétés civiles africaines se traduisent par les organisations non gouvernement, qui ont pour objectif le développement locales. Elles se présentent comme des institutions qui sont contre le pouvoir de l'État, mais en réalité, elles marchent selon les principes définis par l'État. Il s'agit de la capacité de ruse ou d'adaptation de l'État, qui lui permettent de capitaliser les bénéfices de la libéralisation économique tout en contrôlant, plus ou moins étroitement, l'ouverture du jeu politique.

Les préceptes de la bonne gouvernance ne sont pas forcément incompatibles avec un certain degré d'autoritarisme auquel fait face la société civile. Au contraire, sa contribution au processus de démocratisation et à la lutte contre la pauvreté est d'autant plus méritoire qu'elle contraste avec la fragilité persistante de la société politique et son désengagement, plus ou moins avéré, du champ socio-économique.

En Afrique malheureusement la société civile semble se tourner vers le champ de la politique pour aborder les questions qui ne relèvent pas de sa compétence. Idéalement, il n'est pas du rôle de la société civile de veiller, pour ne prendre que ce seul exemple, au bon déroulement des élections, même si elle doit être un contre-pouvoir vigilant. Cette tâche est de la compétence

des pouvoirs publics et des partis politiques, majorité et oppositions confondues. Il ne lui revient pas non plus de se substituer à l'État défaillant dans un certain nombre de secteurs stratégiques. Son implication croissante dans ces domaines ne révèle-t-elle pas finalement un déficit du politique croissant en dépit des réformes démocratiques en cours ? Pour cela, les acteurs de la société civile en Afrique doivent revoir leurs approches des questions sociales et politiques afin de permettre à l'État de mieux réguler les questions sociales.

Parlant des enjeux et perspectives hégéliennes de la société civile relevons que, le rapport de l'individu à la collectivité est dans l'État l'inverse de celui qui caractérisait les formes antérieures de la vie éthique. Car c'est en subordonnant son intérêt particulier à l'intérêt de la société dans son ensemble, et donc en s'engageant dans des échanges prenant l'universel pour objet que l'individu parvient lui-même à une existence effective. Selon Hegel, l'individu proprement dit n'a d'objectivité, de vérité, d'éthicité, que s'il est membre de l'État. C'est pour cela que l'État rationnel, qui est l'aboutissement de tout le processus du droit, est la forme accomplie et parfaite de la socialité.

Mais, si l'existence de l'État convertit les échanges économiques et sociaux des citoyens entre eux dans le sens de l'utilité commune de telle sorte que chaque citoyen, en poursuivant sa propre conservation, préserve par là-même les autres dans leur particularité, la subordination du particulier à l'universel, conforme à la vocation de l'État, n'entraîne nullement la condamnation des échanges égoïstes. Car, dans un état de choses organiques où ce sont des membres et non pas des parties qui sont en relation les uns avec les autres, chacun conserve les autres en accomplissant ce qui est propre à sa sphère.

La conservation des autres membres est le but et l'effet substantiels de la conservation de chaque membre. L'intérêt commun, poursuivi à travers le développement d'échanges égoïstement motivés, réconcilie donc les intérêts particuliers en les orientant dans le sens de sa propre réalisation. Aussi l'État, tout en s'opposant à la tendance caractérisant la société civile, doit-il pourtant s'appuyer sur les institutions qui définissent cette dernière. Car en faisant de l'intérêt général la finalité des échanges, il ne substitue pas celui-ci aux intérêts privés auxquels, au contraire et comme nous espérons avoir su le montrer, il attribue une légitimité d'abord insoupçonnée. C'est pourquoi Hegel convoque ici la morale, qui repose sur le respect mutuel des individus pour leurs droits réciproques. La morale est incluse chez Hegel dans un phénomène plus

large c'est-à-dire la vie éthique. La vie éthique est un système de normes et de mœurs associés à un corps social. Si la morale vise la transformation des individus, la vie éthique est simplement ce qui est, l'ensemble des activités quotidiennes des individus.

En effet, la vie éthique est présente dans les trois niveaux importants de la vie sociale. Dans sa forme la plus élémentaire, la vie éthique est présente dans la famille et trouve son expression dans les émotions telles que l'amour et l'altruisme. Dans la société civile, la vie éthique est une sphère d'interaction sociale, elle correspond à la vie économique ou au système des besoins. Pour Hegel, dans la société civile, les individus se présentent en tant que porteurs de droits abstraits, comme des propriétaires de biens et des détenteurs de droits légaux. De ce fait, dans la société civile, les individus se rapportent les uns aux autres en termes universels.

Ainsi, selon Hegel, après la famille et la société civile, le troisième moment et le plus élevé de la vie éthique est l'État. Car, l'État est le moyen par lequel les individus intègrent leur rôle dans la vie éthique de la société, en tant que parties d'un ensemble plus vaste. L'État exprime chez Hegel la raison et son accomplissement dans l'histoire. C'est pourquoi Hegel présente l'État comme la solution indéniable aux problèmes des inégalités dans la société civile.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de ce travail, le problème essentiel de notre thème « **La notion de société civile selon Hegel** », était celui de l'origine des inégalités dans la société civile selon Hegel. Dans le souci de mieux analyser ce problème, nous avons jugé utile de faire une lumière dans une première partie sur les principales conceptions contractualistes de la société civile. Dans une seconde partie sur la conception hégélienne de la société civile. Et enfin dans une troisième partie sur les incongruités, les mérites et l'actualité de la pensée de Hegel au sujet de la société civile. Partant de la logique selon laquelle toute théorie scientifique se construit aussi bien en rupture qu'en prolongement d'une théorie précédente, nous avons trouvé nécessaire d'étudier la conception contractualiste de la société civile selon Hobbes, Locke et Rousseau pour parvenir au fondement de la conception hégélienne de la société civile.

La pensée de Thomas Hobbes s'inscrit dans une perspective philosophique d'une politique qui rompt avec la tradition antique et médiévale, où le pouvoir divin prévalait. A travers le *Léviathan*, un grand tournant s'effectue dans l'histoire de la philosophie politique. En effet, cet ouvrage est révolutionnaire parce qu'il parvient à légitimer de manière rationnelle l'absolutisme. Son système s'appuie sur une anthropologie qui ouvre à l'incursion du politique dans la sphère individuelle.

Hobbes rejette le postulat classique selon lequel l'homme est par nature un animal politique et social. Pour lui, l'homme primitif n'est pas bon, puisque l'éthique n'apparaît qu'avec la société. Il ne saurait donc non plus être méchant parce qu'il ne sait pas ce que c'est qu'être bon. C'est la raison pour laquelle, Hobbes ne dissocie pas le pouvoir politique de l'éthique car, c'est le contrat et donc le souverain qui fonde l'éthique et la légitimité de l'État³⁷⁶.

De ce fait, nous pouvons dire que le droit et l'éthique sont des créations sociales. L'état de nature ignore toute notion du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Ainsi, le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement remarquable. Celui-ci substitue dans sa conduite la justice à l'instinct et donne à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. Pour Hobbes ce qui fonde à priori la société civile, c'est le contrat passé entre les individus. Par le contrat, chaque individu transfère ses droits naturels à l'exception de droit inaliénable à une personne ou à une assemblée appelée le souverain. Il est le dépositaire de l'État et chaque sujet est

³⁷⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., p. 182.

protégé par lui. Pour Hobbes, la loi naturelle et la loi civile se contiennent l'une dans l'autre et ont la même portée. Dans l'état de nature, les notions de valeurs comme l'équité, la justice et les autres vertus morales ne sont pas proprement appelées lois naturelles.

Hobbes souligne qu'une fois la république constituée, elles deviennent des lois civiles, car elles émanent du commandement de la souveraineté. Le pouvoir souverain oblige les sujets à obéir. Lui seul, a le devoir de régler les différends qui opposent les hommes pour réinstaurer la paix sociale. Pour atteindre ces objectifs, le souverain fait des ordonnances et celles-ci fondent la loi civile. Cette dernière est le précepte de la loi naturelle. Tout sujet s'engage par convention à obéir à la loi civile établie par le souverain. La loi civile et la loi naturelle ne sont pas opposées. La loi écrite est appelée loi civile et celle non écrite se nomme loi naturelle. Cependant avec l'apparition de la loi civile, la liberté naturelle de l'homme peut être amoindrie et restreinte.

Pour Hobbes, la République naît à la suite d'une nécessité, celle d'assurer la sécurité et la conservation de la vie des individus dans la société civile. En effet, les hommes sont incapables de vivre ensemble dans la paix et dans la sécurité, ils sont animés par les passions naturelles qui les poussent à se faire la guerre les uns aux autres. Pour pallier à cette situation de guerre permanente, les hommes ont jugé important de désigner l'un d'eux, en qui ils remettront tous leurs pouvoirs et toutes leurs volontés de se laisser gouverner par lui. Ce dernier doit être souverain pour faire appliquer et respecter les conventions.

Selon Hobbes, l'État, constitué par la fusion complète des membres de la société civile en une personne, exerce désormais une souveraineté absolue. En vertu du pouvoir qui lui a été conféré par chaque individu de la cité, le souverain doit inspirer terreur afin de faire modeler les volontés de tous. Son objectif est d'assurer la paix et la protection des individus en cas de danger sur le plan intérieur et extérieur. Il est au-dessus de tout et de tous et les autres membres de la cité sont de sujets. Son pouvoir est non seulement absolu mais aussi illimité. Personne ne peut réprimander contre les ordres du souverain. Car, lui désobéir serait le faire à soi-même puisque chacun lui a remis son pouvoir et sa volonté. Il ne peut en aucun cas être obligé d'obéir aux lois qu'il a lui-même faites.

En ce qui concerne la liberté des sujets, nous pouvons dire qu'ils sont libres dans la mesure où, ils sont soumis à des conditions auxquelles eux-mêmes se sont souscrits. Cette souscription se

fait d'une manière libre et volontaire. A cet effet, Hobbes estime que la liberté des sujets est compatible avec le pouvoir illimité du souverain. La liberté du sujet est mise en exergue lorsque le souverain devient une menace pour lui. En effet, le sujet est libre de désobéir dès que sa sécurité est en danger. Devant cette situation, il n'est pas lié par les termes du contrat mais doit assurer sa propre sécurité car le droit à la vie est plus fondamental que le contrat social puisque c'est précisément pour protéger ce droit que la société civile et le *Léviathan* sont instaurés. Les sujets ont la liberté de défendre leur propre corps, même contre ceux qui les attaquent dans la légalité. Les sujets ne sont pas tenus de faire du mal à eux-mêmes, même si l'ordre vient du souverain.

Pour Hobbes, le pacte social, présenté dans le *Léviathan* (1651), s'inscrit dans une logique sécuritaire. Il définit l'état de nature comme une « *guerre de tous contre tous* » dans laquelle chacun, guidé par son instinct de conservation, cherche à préserver sa vie. Selon lui, le pacte social intervient donc pour assurer la sécurité, c'est-à-dire au fond la vie de chacun, en aliénant les libertés individuelles des uns et des autres. De ce fait, l'État est donc là pour rompre avec l'état de nature en restreignant les droits de chacun. Hobbes prévoit toutefois un droit de résistance aux abus de l'État, lorsque ce dernier met en péril la vie de ses sujets. La vie peut être invoquée comme principe supérieur à la valeur du contrat, car c'est pour sa sauvegarde que l'État a été instauré.

Au regard de notre monde plus précisément de notre continent africain, l'on se rend compte que la pensée de Hobbes semble bien s'y appliquer dans la mesure où la plupart de nos responsables politiques conçoivent le pouvoir tel que nous le propose Hobbes. Les chefs d'États sont comme des souverains qui décident tout malgré le régime démocratique qui régit ces pays. Ils sont capables d'ôter la vie de n'importe quel individu menaçant leurs pouvoirs. Dans ces pays dits démocratiques, il y règne la monarchie où le pouvoir est dirigé par une personne entourée de ses proches collaborateurs. Les chefs d'État africain, une fois à la tête du pays, appliquent toutes les stratégies possibles pour conserver le pouvoir. C'est de cette manière que Hobbes conçoit le pouvoir, lorsqu'il pense que le souverain doit posséder un pouvoir illimité et absolu.

Le mobile de notre réflexion nous a montré que la pensée hobbesienne a eu une influence considérable sur la philosophie politique moderne, par sa conceptualisation de l'état de nature anarchique et du contrat social. Ce dernier fonde les bases de la société civile. Pour ce faire, Hobbes ne sépare pas le pouvoir politique de l'éthique puisque c'est le contrat et donc le souverain qui fonde l'éthique et la légitimité de l'État. Par conséquent, l'éthique n'apparaît qu'avec la société ou

le contrat social. Sa théorie politique est une subordination absolue de la collectivité au bon vouloir du souverain. L'individu comme tel n'a aucune valeur ; il n'existe que par la société et pour la société. Celle-ci à son tour, ne se maintient que par un abandon total de ses droits entre les mains d'un seul. Cependant que pense John Locke à ce sujet ?

La théorie du contrat social de Locke dans le *Second Traité du gouvernement civil* (1690) fonde une logique libérale. L'état de nature est caractérisé selon lui par les droits naturels que sont la liberté individuelle et la propriété privée, chacun voulant préserver sa liberté et ses biens. Le contrat social intervient pour garantir ces droits naturels, pour assurer leur sauvegarde. L'État est donc instauré pour garantir l'état de nature en lui donnant une sanction légale. Locke comme Hobbes, prévoit un droit de résistance aux abus de l'État, lorsqu'il met en péril la liberté et la propriété qu'il doit sauvegarder. Comme la vie chez Hobbes, la liberté et la propriété peuvent ici être invoquées contre l'État, car le contrat social vise justement à les sauvegarder.

On retrouve chez Locke l'abandon de la volonté de tous à un certain nombre d'instances chargées d'organiser la vie publique. Car Locke montre que l'exécutif comprend également le pouvoir judiciaire, le législatif et le fédératif, correspondrait aujourd'hui aux affaires extérieures. Le contrat de Locke est établi pour diminuer les conflits, et non pour établir la paix comme dans le contrat social de Hobbes.

Le philosophe anglais John Locke reproche à l'État absolutiste de faire des hommes serviles, qui préfèrent se soumettre à une autorité qu'ils craignent seulement parce qu'elle les protège. Le peuple délègue donc bien ses pouvoirs aux gouvernants, mais il conserve ses droits naturels. La société civile n'est que le moyen pour l'homme de mieux assurer la protection de ses droits naturels. Ainsi, au droit qui va être créé par la société civile vont venir s'ajouter les droits naturels, le droit positif n'étant qu'un moyen de protéger ces derniers.

Un contrat social est donc créé entre les hommes et le gouvernement. La convergence des volontés de chacun mène ainsi à la création de la société civile ; chaque individu donnant une partie de sa souveraineté au nouveau pouvoir. Les hommes consentent donc librement à la constitution d'un gouvernement. Le contrat ainsi créé se serait ainsi transmis progressivement aux générations suivantes. Il est important de préciser ici qu'avant Montesquieu, Locke imagine une séparation des pouvoirs fondé sur trois fonctions.

Premièrement la fonction législative puisque les hommes ne peuvent s'accorder seuls sur l'interprétation de la loi naturelle, il faut qu'une personne tierce donne une interprétation claire qui pourra s'appliquer à tous. Ainsi créées, les lois civiles permettent de rendre effectives les lois naturelles. Elles seront créées par un organe spécifique. Deuxièmement la fonction fédérative, elle permet d'assurer la sécurité extérieure par l'usage de la diplomatie. L'état de nature ne permettait pas aux hommes d'avoir un tiers impartial. La société civile crée le juge. Troisièmement la fonction exécutive, celle qui permet à l'administration et la justice d'exécuter les lois.

John Locke précise à cet effet que le pouvoir n'est pas donné aux gouvernants de façon irréversible. Lorsque le pouvoir en place ne respecte plus les droits naturels de l'individu, ces derniers peuvent en effet résister.

John Locke démontre dans la lettre sur la tolérance que la religion et avec elle, les croyances personnelles, doivent être tolérées. Une séparation entre l'Église et l'État doit alors exister. A la différence de la pensée hobbesienne, les valeurs et morales personnelles doivent reposer sur une doctrine de tolérance. Si l'État doit d'une part laisser les volontés religieuses humaines exister, c'est pour éviter l'échec du gouvernement.

Toutefois, il émet des réticences à certains principes contraires à la morale en matière de religion. Il n'accepte pas l'athéisme, ni toute religion contraire aux mœurs du pays, ni une Église qui sera soumise à une autre autorité que d'ordinaire, ni celle qui s'attribuerait certains privilèges. John Locke cherche à savoir en quelles circonstances pourra s'effacer la liberté individuelle en fonction des institutions politiques mise en place.

Ainsi, il annonce les prémices du libéralisme politique. La propriété étant donc un élément déjà acquis dès l'état de nature, les hommes sont par nature propriétaires, et donc relatifs à l'économie. Donc l'économie serait un secteur précédant la société civile. En ce sens, le pouvoir étatique ne doit pas empiéter sur ce que les hommes possèdent déjà, et se contenter de préserver les droits fondamentaux des hommes, sans s'introduire dans les relations économiques. Il n'exercera que des fonctions relatives à la vie civile. Ce système permettra d'après lui d'accroître les richesses de la société civile.

Ainsi, John Locke met en place des limites au pouvoir étatique en élaborant une séparation entre les organes. Sa théorie donne une distinction entre les pouvoirs législatifs, fédératifs et

exécutifs qui ne disposent pas de la même importance. Si la loi doit originellement venir du peuple, la délégation à une entité supérieure fait du pouvoir législatif un droit suprême. Le peuple étant la source de tout pouvoir, l'absolutisme ne peut être toléré. Un gouvernement modéré sera le seul régime possible selon John Locke. Cependant que pense Jean-Jacques Rousseau à ce sujet ?

La conception de l'état de nature de Jean-Jacques Rousseau est complexe. Car l'homme est naturellement bon mais rapidement la société le corrompt, jusqu'à ce que chacun agisse bientôt égoïstement en vue de son intérêt privé. Ainsi, le contrat social, tel qu'il est théorisé dans *Du Contrat social* (1762), a pour but de rendre le peuple souverain, et de l'engager à abandonner son intérêt personnel pour suivre l'intérêt général. L'État est donc créé pour rompre avec l'état de nature, en chargeant la communauté des humains de son propre bien-être.

Le contrat social rousseauiste est davantage proche du contrat hobbesien en ce qu'il vise lui aussi à rompre avec l'état de nature. Mais, à la différence de Hobbes comme de Locke, le contrat social rousseauiste ne charge pas un tiers de la sauvegarde de la vie ou de la liberté³⁷⁷ et de la propriété de chacun, mais charge les citoyens eux-mêmes de cette sauvegarde par le principe de la volonté générale. Le contrat rousseauiste est un pacte d'essence démocrate, c'est-à-dire le contrat social n'institue pas un quelconque monarque, mais investit le peuple de sa propre souveraineté.

Pour Rousseau à l'état de nature, les rivalités n'existent pas car il n'y a pas encore de liens durables. Dans cet état de dispersion originelle, l'indépendance est la plus totale. La soumission n'existe pas. L'homme est heureux car totalement indépendant, errant et solitaire. Dans cet état, clos sur lui-même, immuable, c'est-à-dire sans principe interne de changement, l'inégalité est presque nulle et ne relève que de la seule constitution physique. Avec le contrat social, la liberté politique du citoyen se substitue à l'indépendance de l'homme naturel. Selon Rousseau, l'apprentissage de la sociabilité s'amorce avec le phénomène de sédentarisation, c'est-à-dire un

³⁷⁷ Rousseau affirme donc que l'homme est libre, essentiellement, originellement, et que cette liberté fait partie de sa nature, c'est-à-dire de son être profond ou essentiel. La liberté *extérieure*, le fait de ne pas être contraint à se soumettre à la volonté d'un autre, dépend de ce point de vue d'une liberté *intérieure*, la capacité que nous avons de penser et d'imaginer, à l'intérieur de nous. Or la liberté de penser est pratiquement infinie, c'est-à-dire nous pouvons penser ce que nous voulons, ou du moins nous faisons l'expérience que nous pouvons changer les choses dans notre tête ou les imaginer autrement. Et cette capacité peut justement être considérée comme l'origine ou le fondement de la liberté extérieure. C'est parce que l'homme pense, qu'il est libre, et qu'il peut aussi être indépendant des autres hommes et même des choses. Le fait de pouvoir se donner consciemment la mort n'est-elle pas une preuve de notre liberté pour ainsi dire radicale ? Mais il y a bien des choses qui nous contraignent et nous déterminent.

nouveau genre de vie poussant les hommes à se regrouper. Rousseau pour justifier ce passage fait intervenir toute une série de circonstances fortuites : inondations, séismes, éruptions volcaniques.

Rappelons ici que par voie de conséquence, l'inégalité se développe avec l'apparition de la famille et de la propriété ; l'essor de l'agriculture et de la métallurgie ; la multiplicité des constitutions politiques. En guise de remarque disons que cette socialisation n'est pas cependant réductible aux stricts besoins de subsistance, aux échanges de biens et de services. Elle s'effectue sur fond de fêtes et de célébrations, de civilités obligées, de récompenses et d'honneurs.

En effet la compétition et la volonté de surpassement contribuent, d'autre part, à renforcer cette inégalité. Pour cela, à l'amour de soi, né du seul instinct de conservation, s'est substitué l'amour-propre. Ce dernier débride les passions, les exacerbe ; fait naître des plaisirs artificiels et de nouveaux besoins. Rousseau montre donc que, à cet effet l'enfance heureuse des premières sociétés, c'est-à-dire celles des hommes sauvages, des primitifs en partie déjà dénaturés s'éloigne.

Ainsi, ajoutons que le développement conjoint de la raison et des passions, rend impossible tout retour à cet état de nature. Ce qui a été altéré en l'homme l'a été de façon profonde, c'est-à-dire la félicité des origines a définitivement disparue. Plus notre puissance de réflexion, a considérablement augmenté nos déchirures et l'homme a fini par se séparer de lui-même. L'homme pourra toutefois se réconcilier avec son semblable, grâce à l'expérience commune de la pitié. Encore faut-il que la voix de notre conscience se fasse entendre, nous permettant de retrouver l'écho de notre bonté originelle.

Ainsi, la sociabilité de l'homme n'est pas inscrite dans l'état de nature. Elle ne saurait non plus résulter d'une volonté rationnelle comme chez Hobbes. La critique de Rousseau vis-à-vis de Hobbes mais aussi de Locke est que ces philosophes ont dépeint des âmes cent fois repétrées et fermentées dans le levain de la société. Pour Rousseau, ces derniers ont abusivement projeté dans cet état de nature des caractères inhérents à l'état social.

Selon Rousseau, le droit sert donc de norme. Il est l'essence même du rapport social puisqu'il assure l'égalité de tous devant la loi. En ce sens, l'État participe d'un idéal moral. On ne saurait le réduire au strict produit d'une histoire réelle. La volonté générale est celle du bien commun. Il s'agit d'une volonté rationnelle car c'est une règle de la raison à laquelle chaque homme se soumet. En protégeant l'homme de la domination d'autrui, elle écarte l'arbitraire individuel.

Rousseau souligne, de cette manière, la rationalité du projet politique. Il s'agit d'une volonté s'autodéterminant dans la seule recherche de l'intérêt public. Cette volonté générale est au fondement de toute souveraineté. Sans elle, le peuple ne pourrait pas se constituer et nous ne pourrions devenir membres d'un État politique. La loi s'enracine dans la volonté de tous et acquière, de ce fait, sa force et sa dignité. Mais, Rousseau précise que ce rapport à la loi fondé sur la raison doit néanmoins recevoir le soutien de la conscience et du sentiment afin d'atteindre son plus haut degré. Rousseau nous dit à cet effet que la loi instituée en vue de l'intérêt général, semblable à une voix céleste. Pour lui, la conscience³⁷⁸ est la vraie voix de l'âme.

Ainsi, pour Rousseau, conçue comme l'essence même de l'État, la loi est liberté. S'opposant à la volonté d'un seul, elle nous préserve de l'arbitraire. La loi consacre ainsi le droit des individus à disposer d'eux-mêmes. Ce rapport à la loi n'implique aucune servitude volontaire mais témoigne d'une liberté inaliénable, c'est-à-dire ce par quoi l'homme s'accomplit.

De ce qui précède, nous constatons que la conception contractualiste de la société civile vise avant tout l'épanouissement de l'homme dans un cadre qui accorderait à ce dernier toute la sécurité possible. On peut donc dire que la philosophie contractualiste vise la sauvegarde de la liberté de l'homme. Ainsi, selon les philosophes contractualistes, les inégalités dans la société civile ont pour origine le passage de l'état de nature à l'état politique. Car, le contrat social fait du souverain, un être désormais supérieur à ces sujets. De même la capacité physique des hommes dans l'agriculture et l'arrivée de monnaie constituent une source indéniable des inégalités parmi les hommes dans la société civile. Or à l'état de nature personne n'avait l'idée du bien ni du mal, seul l'instinct de survie est à l'œuvre ici. Cependant quel est l'impact de cette philosophie contractualiste sur la conception hégélienne de la société civile?

Trois éléments majeurs caractérisent la philosophie du droit de Hegel: la propriété, la société civile et l'État. Premièrement, la propriété que Hegel identifie à ce qu'il appelle le « *droit abstrait* » est le droit le plus pauvre qui marque la première étape de la vie de l'homme. Car pour subsister, l'homme a besoin de biens, d'où la recherche du droit le plus élémentaire. Dans l'optique

³⁷⁸ Rousseau pense que trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trompe jamais.

de Hegel, la propriété incarne le droit de l'esprit sur les choses. Elle suppose nécessairement le contrat, exprimant l'unité des volontés. Ainsi, par le contrat, chacun s'engage à respecter le bien d'autrui. Hegel, souligne à cet effet que l'existence du contrat est précaire, car il manifeste de manière imparfaite l'unité des volontés, c'est ce qui le conduira à l'analyse de l'injustice. Pour cela, il faut rechercher une justice plus universelle et une définition du droit plus riche. Cette orientation hégélienne, nous conduit à la moralité subjective. Le passage à cette dernière se réalise par la médiation du crime, la négation du droit. En effet, la peine ou la punition conduisent à l'idée que l'homme doit être jugé par une loi universelle valable pour la conscience humaine. Ainsi, l'homme est puni parce qu'il n'a pas été digne de sa liberté subjective et n'a pas été à la hauteur d'une loi universelle. C'est pourquoi viendra le principe de l'homme moral avec l'arrivée de la société civile.

Deuxièmement, la société civile, pour Hegel, est un moment de multiplicité. L'homme s'y rapporte à autrui non pas sur le mode de l'amour familial ni sur celui de la coappartenance à un même État, mais sur le mode de la concurrence et de la défense de ses intérêts égoïstes. Hegel insiste sur les inégalités et les contradictions qu'implique la société civile, on le constate à la fois des phénomènes d'excès de fortune et la formation d'une population misérable. Mais la société civile n'est pas pour autant un état de nature, car en elle règne le droit. La société civile assure la production organisée et l'échange des biens, mais aussi la formation sociale des besoins. Par ailleurs, elle édicte et met en œuvre des lois. Enfin, elle s'organise en institutions à buts particuliers : les corporations et la police, qui dans le vocabulaire administratif classique allemand, désignait l'administration chargée non seulement du maintien de l'ordre, mais aussi de la régulation de la vie économique et sociale.

Troisièmement, l'État pour Hegel, représente l'achèvement de la vie éthique. Il ne repose ni sur le sentiment de l'amour comme la famille, ni sur les intérêts égoïstes comme la société civile mais sur le patriotisme. Ses membres sont véritablement différents les uns des autres comme dans la société civile, mais il les unifie comme dans la famille. Le principe d'unification est alors la volonté délibérée d'obéir à la loi commune. Cependant, l'État moderne ne se borne pas à conférer à ses membres une même disposition d'esprit civique, ce qui caractérise l'aspect d'identité. Il reconnaît également aux hommes le droit de poursuivre leurs buts individuels ce qui renvoie à l'aspect de différence. L'État n'interdit nullement la défense des intérêts personnels des individus,

mais ordonne ceux-ci au bien commun. Pour Hegel, L'État se caractérise par une constitution au sens d'une organisation des pouvoirs. Dans l'État moderne, le pouvoir princier se distingue du pouvoir gouvernemental et du pouvoir parlementaire. De même, Hegel critique la théorie de la séparation des pouvoirs telle qu'on la trouve chez Montesquieu. À ses yeux, l'articulation des pouvoirs est organique au sens où chaque instance politique assume un aspect de la volonté politique, sans cependant limiter les autres instances. Chaque instance est entièrement souveraine, mais elle ne prend en charge qu'une dimension particulière de la vie de l'État. Ainsi, selon Hegel, l'État est le lieu par excellence où la liberté atteint son plus haut niveau.

Malgré le rejet du contrat à cause de son caractère précaire, Hegel tout comme les philosophes contractualistes cherche à définir un cadre dans lequel l'homme vivra heureux et en parfaite sécurité. Car la liberté est ce qui constitue la propriété et est l'élément fondamental sur lequel se fonde l'État qui est selon Hegel l'aboutissement de la moralité subjective et objective. Cependant des questions concernant la présente recherche s'imposent : quelle est la conception hégélienne de la société civile proprement dite ? Selon Hegel qu'est-ce qui est à l'origine des inégalités dans la société civile ? Quels sont les solutions qu'il propose pour remédier à ces problèmes ?

Parlant de la conception hégélienne de la société civile proprement dite, Hegel pense que l'homme étant un être de besoins, c'est sans doute le besoin qui fonde la société civile. Le système de besoin bien qu'il naisse apolitique, opère et se développe par une sorte de réglementation intérieure qui est autonome. C'est ce caractère d'autoréglementation d'un système étant étranger au politique qui fait de la société civile un système à l'intérieur du système par rapport à l'éthicité. De ce fait la société civile est en effet une sphère de tension, même de contradiction entre l'individu singulier et l'universel, tout au moins dans la mesure où elle semble nier la prise de l'éthicité sur les individus et donc l'idée d'une appartenance réciproque de l'universel et de l'individuel.

Il est question ici d'une partie fondamentale de l'anthropologie hégélienne, que le lecteur de Hegel connaît déjà à partir de certains moments célèbres de la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que de certains passages de la première et de la deuxième *Philosophie de l'esprit*. Il s'agit de la trame de rapports qui lie réciproquement le désir, le besoin, l'activité et le travail et que maintenant Hegel développe en faisant l'âme du mécanisme économique de la société civile. En effet, ce que Hegel admire en ce qui concerne cette sphère est justement le fait que le besoin subjectif de la

volonté singulière et la recherche de son assouvissement engendrent une relation d'activités conciliées l'une avec l'autre et ordonnées selon une sorte de rationalité immanente au système.

Parlant des modalités des besoins, Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, procède à une différenciation du besoin chez l'animal et chez l'homme. Pour lui, l'animal a un cercle limité de moyens et de modalités de satisfaire ses besoins qui sont également limités. Par contre, l'homme a un pouvoir qui lui permet de multiplier ses besoins et les moyens pour les satisfaire. Car, il peut diviser et distinguer ses besoins par catégorie et développer les moyens nécessaires pour leur satisfaction. Cela se réalise grâce au travail.

Hegel définit le travail comme la médiation qui prépare et obtient pour le besoin particulier, un moyen également particularisé. Il pense que par les procédés les plus variés, le travail spécifie la matière livrée de manière brute par la nature pour des différentes fins. Pour Hegel, cette élaboration donne au moyen de production sa valeur et son utilité. Ainsi, l'homme de la société civile dans sa consommation rencontre surtout les fruits des productions humaines et ce sont d'ailleurs des efforts humains qu'il exploite. Hegel, souligne que dans la diversité des conditions et des objets qui interviennent dans le travail se développent la culture théorique. Il s'agit non seulement d'un ensemble varié de représentations et de connaissance, mais d'une mobilité et d'une rapidité des représentations et de leur enchainement.

Selon Hegel, de la dépendance réciproque du travail et de la satisfaction des besoins, le sujet, c'est-à-dire l'individu particulier se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres individus. Car, il y a un mouvement dialectique qui consiste à montrer que chaque individu en produisant la satisfaction de ses besoins individuels, produit par cette occasion la satisfaction des besoins des autres. Puisque, il y a médiation du particulier par l'universel et la possibilité de participation à la richesse universelle ou richesse particulière est conditionnée d'abord par une base immédiate appropriée à savoir le capital.

Hegel admet que l'Idée contient un droit objectif de la particularité de l'esprit, et ce droit ne supprime pas dans la société civile l'inégalité des hommes posée par la nature, au contraire il la reproduit à partir de l'esprit et l'élève au rang d'inégalité des aptitudes de la fortune et même de la culture intellectuelle et morale. De l'avis de Hegel, l'exigence d'égalité qu'on oppose à ce droit appartient à l'entendement qu'il considère d'ailleurs comme vide et qui prend son abstraction et

son devoir-être pour le réel et le rationnel. Il est important de souligner ici que cette sphère de la particularité que l'universel forme en lui-même garde, dans cette unité seulement relative avec l'universel, les caractères de la particularité qui lui viennent à la fois de la nature et du libre-arbitre.

En dehors de cela, selon Hegel, il y a dans le système des besoins humains et de leurs mouvements, une rationalité immanente qui en fait un tout articulé organique d'éléments différenciés. Ainsi, Hegel, divise l'ensemble en trois classes à savoir la classe substantielle, la classe industrielle et la classe universelle. De ce fait, chaque classe a sa manière de produire sa richesse. Ainsi, la classe substantielle est cette classe qui se livre à l'exploitation du sol pour acquérir sa richesse. La classe industrielle est cette classe qui transforme le produit naturel et ses moyens de subsistance lui proviennent du travail pour avoir sa richesse. La classe universelle est celle qui s'occupe des intérêts généraux de la vie sociale.

Pour trouver la solution aux problèmes des injustices sociales, la gestion des hommes et la défense des intérêts de tous, Hegel présente la juridiction, l'administration et la corporation comme des particularités de la société civile.

S'agissant de la juridiction, Hegel souligne qu'à partir du moment où la personne s'engage dans une relation juridique, et bien que l'objet du droit juridique soit toujours une chose déterminée, c'est-à-dire ce pourquoi la relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a un être-là, alors la personne n'est plus seulement propriétaire de tel ou tel bien, elle devient aux yeux d'autrui, et par conséquent pour elle-même, une personne juridique ou un propriétaire en général. Il y a là non pas un changement de terrain, mais en quelque sorte un renforcement des déterminations de l'esprit objectif, telles qu'elles se manifestent dans la sphère du droit abstrait. Plus encore que s'agissant du rapport entre la personne et la chose, le droit abstrait dissocie la volonté et le sujet empirique de la volonté et, cette détermination, révèle la teneur d'objectivité qui est celle de la volonté juridique. Avec la réalité objective du droit, la volonté n'est plus essentiellement volonté d'une, de deux ou de plusieurs personnes, elle est une volonté formellement universelle, donc proprement juridique.

Hegel conçoit l'administration d'abord du point de vue universelle, ensuite du point de vue de la famille et enfin du point de vue de la justice. L'administration universelle trouve son fondement dans la contrainte sociale, c'est-à-dire l'aspect injuste qu'il y a dans les actions humaines. L'administration familiale quant à elle, montre que la société civile brise le lien de base entre les membres de la famille et les considère comme des personnes indépendantes puisque la relation ici

est basée sur une dépendance économique réciproque. De ce fait, ce caractère d'être la famille universelle donne à la société un devoir et un droit en face de la volonté contingente des parents d'exercer un contrôle et une influence sur l'éducation, dans la mesure où celle-ci se rapporte aux qualités qui permettent d'être membre de la société. L'administration de la justice vise à montrer que l'exercice de la justice est destiné seulement à démontrer la nécessité du côté abstrait de la liberté de la personne, dans la société civile. Cependant, cette démonstration dépend d'abord de la subjectivité particulière du juge, puisque l'unité nécessaire de celle-ci avec le droit en soi n'existe pas encore en ce cas. C'est donc à partir de là que naîtra la corporation pour défendre les intérêts de la société.

La corporation constitue la deuxième racine morale de l'État, c'est-à-dire celle qui est implantée dans la société civile. Car, la famille contient les éléments de particularité subjective et d'universalité objective dans une unité substantielle. Par contre, la corporation unit par l'intérieur ces moments, qui avaient d'abord été divisés dans la société civile en particularités réfléchies sur soi du besoin et du plaisir et en universalité juridique abstraite. Pour Hegel, dans cette union, le bien-être particulier est réalisé en même temps que reconnu comme droit.

Cette fonction confère à la corporation selon Hegel, le droit de gérer ses intérêts intérieurs sous la surveillance de la puissance publique, d'admettre des membres en vertu de la qualité objective de leur aptitude et de leur honnêteté et en quantité déterminée par la situation générale, et de se charger du soin de ses membres contre les accidents particuliers et pour la formation de leurs aptitudes à appartenir à la corporation. De ce fait la corporation intervient pour ces membres comme une seconde famille qui reste plus indéfini pour la société civile en générale, plus éloignée des individus et de leurs besoins particuliers. Pour cela, Hegel explique de manière implicite le mécanisme régissant l'implication de la police dans les corporations. Car, il pense que l'exercice de la justice exclut spontanément ce qu'il y a de simplement particulier dans les actions et les intérêts, et abandonne à la contingence aussi bien la perpétration des forfaits que la considération de bien-être. Pour Hegel, la police est une institution de l'État qui joue le rôle de la dialectique dans le cadre du maintien et de la sécurité des membres de l'État. C'est la raison pour laquelle Hegel, présente l'État comme instance de régulation de la question sociale. En un mot pour lui, l'État est la solution idéale aux problèmes de la société civile. Ceci dans la mesure où l'État protège les membres de la société civile ainsi que leur bien.

La relation de l'État avec l'individu est déterminée de telle sorte que s'il est l'esprit objectif, alors l'individu à son tour n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il est un membre de l'État. Ainsi, l'individu porte en soi la connaissance, la foi et la volonté de l'universel. Ceci dans la mesure où l'État est la réalité où il trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté. Ainsi, l'État est le lieu de convergence de tous les autres côtés concrets de la vie à savoir l'art, droit, mœurs, commodités de l'existence. Dans l'État, la liberté devient objective et se réalise positivement.

Hegel thématise explicitement une relation entre la rationalité de l'État et le fait qu'en celui-ci la liberté parvient à son droit le plus suprême, d'autre part, concrètement considérée, c'est-à-dire, considérée non dans la pureté de sa structure formelle, mais comme on la conçoit ici, en traitant de la théorie politique. Ainsi, la rationalité de l'État consiste en l'unité de la liberté objective et de la liberté subjective. Car, la liberté objective correspond à ce que nous avons étudié comme volonté substantielle universelle, c'est-à-dire le corps politique et social en tant qu'un organisme spirituel ayant une volonté propre et se déterminant d'une façon autonome par la liberté subjective.

Si donc la rationalité de l'État consiste en la relation dialectique du subjectif et de l'objectif qui se réalise en lui, l'œuvre de l'esprit objectif est par là achevée. Dans l'État, en tant que l'unité de compénétration de la liberté objective et de la liberté subjective, l'individu à savoir le subjectif ne se trouve pas en face d'une réalité donnée, universelle et objective à laquelle il devait se conformer. Autrement dit, l'objectivité ne se réalise pas comme quelque chose d'opposé à l'individu mais au contraire en tant qu'État, l'esprit objectif est lui-même le mouvement par lequel l'objectivité se construit par le moyen de l'interaction des sujets, c'est-à-dire par le rapport réciproque de ceux-ci, mais aussi notamment par le rapport qu'ils ont avec l'objectivité elle-même.

De ce qui précède concernant la conception hégélienne de la société civile et les solutions qu'il propose aux problèmes que rencontre cette dernière. Au terme de notre investigation, il ressort que c'est sans doute parce que les deux principes sur lesquels la société civile repose, à savoir la particularité et l'universalité, manquent de concordance. L'universel échoue toujours d'intégrer et de reconnaître le particulier. De ce fait, les inégalités sociales naissent de l'absence d'intégration et de la reconnaissance sociale, d'une part, et d'autre de la privation matérielle. En clair, elles sont la conséquence de la scission entre les deux principes de la société civile.

En guise de solution Hegel montre que, le développement du commerce à l'échelle internationale et l'ouverture de nouveaux marchés, à savoir la colonisation, constituent avec l'institution des corporations, la solution ultime aux contradictions de la société civile, suivant le parcours du système hégélien. En effet cette solution met en jeu précisément la société elle-même dans son ensemble. C'est donc à partir de cela qu'il faut ouvrir le champ des réflexions conclusives.

Donnons alors une réponse aux problèmes économiques de la société civile. Le marché semble effectivement avoir selon Hegel une force propre, une autonomie et donc une capacité immanente de se régler de lui-même. Cela correspond en général au fait que les relations entre les individus en tant que des sujets ayant des besoins et des intérêts particuliers fondent justement un système, au-dessous des contingences duquel le chercheur découvre, d'une façon quasi magique, des régularités traduisibles en loi. Cependant, le marché ne peut pas être totalement autonome de l'intervention publique, et quoique la libre entreprise soit de l'un côté récalcitrante, de l'autre côté c'est elle qui l'exige.

Un cas éminent est la dépendance des grandes branches de l'industrie à l'égard des circonstances extérieures et de combinaisons lointaines. Par exemple, la nécessité de se procurer des matières premières en des pays lointains, ou les conséquences de problèmes politiques, économiques, sociaux qui se sont engendrés dans les nations auxquelles s'adressent les exportations³⁷⁹. La conclusion est en définitive qu'un événement se vérifiant en Amérique peut influencer les affaires européennes. Selon Hegel, à cet égard, l'intervention de l'État et la guide politique générale sont non seulement nécessaires, mais aussi requises.

Le problème social de la paupérisation et de l'engendrement du prolétariat est justement le nœud dont l'étude fait ressortir l'aporie de la société civile. On peut penser d'imposer aux riches, par une taxe particulière, de se charger des pauvres³⁸⁰. Mais de cette façon la subsistance des pauvres est garantie sans qu'ils doivent travailler, ce qui non seulement favorise des sentiments de paresse ou de fainéantise, mais en particulier contredit le principe de la société civile selon lequel

³⁷⁹ Ou bien, il s'agit vice versa de l'influence sur l'économie interne de la production industrielle des nations concurrentes. Dans ce cas on se demande combien de fabriques ont fait faillite en Europe continentale des entreprises anglaises.

³⁸⁰ C'était le cas en Angleterre. De même l'on peut donner cette charge à des institutions de nature différente, c'est-à-dire des couvents, des fondations, etc.

l'individu a en elle et en son travail le moyen de se réaliser et d'affirmer son autonomie. Cela appartient à l'aspect anthropologique du travail dont nous avons traité ci-dessus.

Une solution de ce genre minerait à la base la société civile elle-même. Quelle est alors la solution la plus fidèle au principe de cette dernière ? Celle qui fait du travail lui-même le moyen pour guérir des maux en question ? Non ; au contraire, une telle tentative montre encore plus clairement le vice fondamental, l'aporie essentielle du monde économique moderne. En effet, si l'on voulait résoudre le problème de la pauvreté en procurant du travail aux pauvres ou à ceux qui sont en train de le devenir, on n'obtiendrait rien d'autre que d'augmenter la production et de mettre sur le marché une plus grande quantité de biens. Mais le mal que l'on veut soigner consiste plus précisément en la disproportion entre la quantité des marchandises produites et le nombre de consommateurs adéquat pour les acheter et les écouler, à savoir en la surproduction. C'est ici que l'analyse hégélienne démontre la perspicacité qui la rend si intéressante pour nous aussi. Le problème de la société économique moderne, celui qui engendre la pauvreté et la populace, n'est pas en effet le manque de marchandises, l'incapacité d'en produire, mais l'impossibilité de les écouler, c'est-à-dire le fait que le marché n'est pas adéquat à l'offre.

Autrement dit, le paradoxe de la société civile consiste en ce que, nonobstant sa richesse parfois démesurée, comme le démontre la concentration de capital entre peu de mains, comme elle n'est pas assez riche pour donner satisfaction à sa production.

Nous avons par-là touché au concept clé d'une solution, peut-être la plus saine dans la perspective de l'économie interne de la société malade, et sans doute l'une des plus pratiquées, c'est-à-dire la recherche d'un nouveau marché. La société sort de ses propres frontières pour aller chercher ailleurs de nouveaux débouchés, de nouveaux consommateurs et en conséquence de ce que nous venons de considérer, l'objectif sera évidemment constitué des nations, ou des marchés, qui ne sont pas aussi riches en produits à écouler, ni aussi fortes en ce qui concerne la production.

De là, l'exigence du négoce, qui reçoit maintenant sa signification du point de vue de l'histoire du monde dans la mesure où il devient un véhicule de civilisation et un moyen de communication entre les nations. Un aspect fondamental de telle signification du négoce, et en général de la dimension économique liée à celle-ci, est le passage de la culture, soit de la mentalité de la possession stable et de l'économie foncière, lesquelles déterminent une vie restreinte à un

horizon limité, à l'ouverture culturelle qu'entraînent le trafic, la navigation et le contact avec d'autres nations. C'est une conséquence qui s'accorde au fond avec l'esprit général de la société productive moderne, par essence exposée au risque, au mouvement, mais aussi aux possibilités de richesse³⁸¹ et d'affirmation de soi qui accompagnent une telle perspective d'ouverture.

En cela, il semble toutefois que la conciliation des problèmes de la société civile est renvoyée à la dimension de l'histoire, selon une perspective qu'il faut interpréter avec attention. Ceci pour ne pas attribuer à Hegel une incohérence par rapport au principe fondamental de sa philosophie, à savoir le « *hic Rhodus, hic saltus* » qui lui impose de se limiter à la compréhension de ce qui est, et de ne pas théoriser ce qui doit être. Ainsi, dans le cas en question, il s'agirait d'un éventuel développement futur de la politique européenne vers ce que nous connaissons comme impérialisme, même vers la globalisation, dont on parle si fréquemment aujourd'hui, dans la mesure où celle-ci cache des phénomènes de colonialisme politique, économique-productif et financier.

Si c'était ainsi, la solution principale aux contradictions de la société civile consistait en un renvoi à la perspective historico-mondiale et à des mouvements pas encore accomplis³⁸². Si donc elle se situait dans la sphère du devoir être, cela serait alors une confirmation du fait que la théorie de la société civile a inévitablement un caractère aporétique, tout au moins si l'on reste aux instruments du système hégélien, qui se verrait justement l'obligation de renvoyer au-delà de « *Rhodus* » pour indiquer la voie d'une solution.

Car pour Hegel la solution véritable aux problèmes de la société civile, réside dans l'État entendu comme l'accomplissement de la moralité subjective et objective. L'État hégélien est à cet effet le divin qui a la solution à tous les maux de l'homme en tant que membre de la société civile. Cependant une telle solution de Hegel, constitue-t-elle une parole d'évangile pour la société humaine vu les multiples difficultés auxquelles elle fait face?

La solution hégélienne au sujet des problèmes de la société civile a d'abord été critiquée par un certain nombre de ses propres élèves après sa mort, ils se nommaient hégéliens de gauche,

³⁸¹ Hegel fait allusion ici à la richesse matérielle certes, mais culturelle de même.

³⁸² En effet, à l'époque de Hegel on pouvait proposer un discours de telle sorte par rapport à l'Angleterre, mais non pas à d'autres nations qui étaient encore en train de commencer leur révolution industrielle, sans dire que l'Angleterre elle-même n'aurait atteint que plus tard la dimension de son pouvoir politique mondial.

car ils ne partagent pas totalement la pensée du maître. Après les hégéliens de gauche, les anarchistes vont trouver l'apologie par Hegel de l'État, vénère un monstre froid.

Considéré comme le chef de file des hégéliens de gauche, Marx développe une méthode radicalement opposée à celle de Hegel. Si pour Hegel, c'est l'Idée qui se réalise dans l'histoire, qui est même le moteur de l'histoire, pour Marx au contraire, l'idée n'est que le produit du vrai moteur de l'histoire qu'est la base matérielle c'est-à-dire la base économique et sociale au moyen de laquelle l'homme satisfait ses besoins. Autrement dit, si Hegel fait de l'Idée ce qui produit, fait évoluer la réalité matérielle, pour Marx au contraire la raison est le résultat de la base matérielle. C'est pourquoi Marx estime que ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être social, c'est leur être social qui détermine leur conscience. C'est dans cette perspective que Marx formulera deux critiques essentielles à la conception politique de Hegel. Premièrement, l'État n'est pas du tout la résolution des contradictions de la société. Il en reflète, l'émanation et consolide cet ordre social dans ses contradictions. Deuxièmement pour Marx l'histoire est surtout sociale. L'histoire n'est pas une série de dates. Pour lui, est historique tout événement qui transforme la société.

Selon les anarchistes, l'État est l'entreprise qui est à l'origine des malheurs des hommes. Proudhon critique l'État et est, en cela, un anarchiste. Il faut prendre le mot anarchie, non pas au sens courant de désordre, car, Proudhon n'est aucunement un partisan du désordre mais au sens étymologique. Ainsi, l'anarchisme est le refus du pouvoir et l'anarchie un système politique sans autorité ou gouvernement. Proudhon refuse tout gouvernement, tout État, ainsi d'ailleurs que le suffrage universel. Les gouvernements sont responsables du désordre et, à ses yeux, seule une société sans gouvernement serait capable de restaurer un ordre naturel et une harmonie sociale.

Bakounine quant à lui, s'oriente vers une conception plus restrictive de la philosophie, qui l'amène à envisager celle de Hegel comme la limite au-delà de laquelle elle s'abroge dans la pratique. Ainsi, trouvant la conception hégélienne de l'État inadaptée à la pratique, Bakounine pense que l'État est un vaste cimetière qui interpelle toutes les manifestations de la vie individuelle. Ainsi, il milite pour la disparition de l'État, en remplaçant ce dernier par une politique fédéraliste, nourrit à partir de l'établissement des principes d'un socialisme libertaire.

Après les anarchistes, Nietzsche trouve la philosophie hégélienne comme l'apogée d'une incapacité de la philosophie à dire l'histoire, à comprendre ce qu'elle veut et ce qu'elle vaut pour la vie. Partant de là, il critique sévèrement l'État dont Hegel ne cesse de vanter les mérites. Pour lui, l'État est l'incarnation du diable, un monstre qui n'a jamais voulu le bien du peuple. Car, l'État utilise tous les moyens possibles lui permettant d'atteindre ses objectifs, c'est pourquoi Nietzsche le considère comme l'immoralité organisée.

Nonobstant les objections retenues contre la conception hégélienne de la société civile et de sa conception de la philosophie du droit en générale, notons que cette dernière reste d'actualité et est même le point de départ de certaines philosophies à la période moderne. Car Hegel était un philosophe dont le système avait pour souci majeur la liberté. La liberté étant cette instance qui donne un sens à la vie de l'homme, le combat mené par la philosophie du droit de Hegel est de montrer que l'État est la seule instance normative qui accorde à l'homme une liberté totale et absolue. Le crédit qu'accorde la Révolution française de 1789 à la liberté, montre qu'elle constitue le fondement de l'humanité de l'homme.

Les mérites de la pensée de Hegel au sujet de la société civile se justifient par les thématiques qu'il a abordé. En effet, la question fondamentale qui fait allusion aux problèmes socio-économique, consiste toutefois à déterminer jusqu'à quel point les problèmes sociaux et économiques de la société industrielle et commerciale moderne, sont enracinés dans la constitution elle-même du marché, en particulier en tant que libre marché, et jusqu'à quel point le public, l'État, l'universel doit intervenir. Le dilemme émerge de la pensée de Hegel lui-même, auquel la lecture des auteurs de l'école écossaise et la considération attentive des événements d'Angleterre ont apporté de riches matériaux de questions, des solutions et beaucoup de réflexions exposées dans les *Leçons sur la philosophie du droit*.

Les intérêts des producteurs et ceux des consommateurs ne coïncident pas nécessairement, sans dire qu'ils peuvent être en conflit les uns avec les autres. C'est une vérité même trop évidente ; mais dans l'économie de libre marché et de la production industrielle de masse, cela peut avoir des aspects inquiétants. Le consommateur s'intéresse évidemment à la qualité de ce qu'il achète, et au rapport entre celle-ci et le prix de vente. Le producteur s'intéresse au contraire à ce qui lui permet de tirer le profit le plus haut même au préjudice de la qualité, étant donné qu'une augmentation du

prix de vente, à savoir la manière la plus commune de sauvegarder la qualité, rendrait l'article proposé moins compétitif sur le marché.

Or, selon Hegel ce qui gagnerait un rapport exact est l'intervention de quelque chose agissant au niveau plus haut que les producteurs et consommateurs. D'ailleurs, lorsqu'il est question de la qualité de certaines marchandises, telles que les produits alimentaires ou les médicaments, les contrôles nécessaires ne peuvent être effectués que par des experts, qui ne sont certainement pas les sujets privés. C'est précisément ici qu'intervient la police, à laquelle, Hegel donne une signification et des tâches plus complexes que l'on ne le fasse aujourd'hui.

Il s'agit en effet d'un organe gouvernemental chargé d'une activité de tutelle et contrôle dans divers domaines de la vie sociale, même dans ceux dont il est question maintenant. Pourtant, s'il est vrai que l'ajustement du rapport entre les producteurs et les consommateurs requiert une intervention d'en haut, Hegel affirme d'autre part que, dans l'ensemble le rapport exact s'établit de lui-même. Il semble donc que le monde économique et productif doit être conçu comme un système gigantesque³⁸³, capable de se donner à lui-même l'équilibre nécessaire pour continuer à exister. Cela rappelle la « *main invisible* » de Smith. Est-ce que Hegel est en train d'épouser la thèse du laissez faire ? Ce que nous avons déjà remarqué nous suggère une réponse négative, mais la position de Hegel est de fait complexe. Avant de la prendre en considération de près, il ne faut pas oublier que même la théorie économique de Smith, portant sur l'idée du libre marché, dépend au fond de certaines convictions, ou bien d'une certaine conception du monde, de l'homme et de l'agir moral, on dirait donc la « *Weltanschauung*³⁸⁴ ».

Si donc l'idée d'une réglementation immanente du système productif a chez Smith le caractère positif d'une solution optimiste des problèmes sociaux et économiques engendrés par le marché, cela dérive principalement des convictions philosophiques, même théologiques, fondamentales qui, semble-t-il, sont à la base de sa théorie économique. Pourtant, il faut aussi préciser que Smith lui-même n'exclut pas, parfois, la nécessité de l'intervention de l'État, en général lorsqu'il s'agit des travaux publiques dont un entrepreneur privé n'aurait pas d'intérêt à s'occuper. Ou lorsqu'il est question de protéger la société en tant que telle de l'agrégation des

³⁸³ Il s'agit d'un système qui prend en compte le système des besoins, du travail, de la consommation.

³⁸⁴ Ce concept signifie en Allemand, la vision du monde ou conception générale du monde dans lequel se passent les transactions des hommes.

autres nations, ou les membres de la communauté de l'oppression d'autrui. En particulier, l'intervention de l'État implique des mesures de politique fiscale, le contrôle des monopoles, des primes aux activités risquées, etc.

Si donc, en définitive, la théorie économique d'Adam Smith prévoit elle-même des exceptions à l'affirmation du libre marché et se fonde en tout cas sur des motivations qui vont au-delà de la sphère purement économique-politique, la position de Hegel est encore plus complexe. Soit parce que Hegel considère les événements du monde économique et productif à la lumière d'une vision anthropologiste bien plus riche que celle de Smith, soit parce que, plus simplement, il a eu le temps de connaître les résultats de la révolution industrielle, dont il a donc pu voir de près de plus nombreuses et plus graves conséquences. C'est d'ailleurs ce qui constitue l'actualité de sa pensée au sujet de la société civile.

La pensée de Hegel reste sans doute d'actualité surtout lorsqu'on fait allusion à la situation présente des relations entre les États, domaine où, l'esprit objectif atteint à une plus grande vérité de lui-même. Car il semble bien que, dans ce domaine, le discours hégélien soit réfuté par le mouvement même de la vie internationale, soit à l'échelle du monde, soit plus près de nous, à l'échelle du continent européen. Or, la théorie hégélienne de l'État culmine dans l'absolutisation de la forme nationale singulière de celui-ci, ce qui rend vide de sens une expression comme celle de « nations unies », et interdit particulièrement toute constitution d'une Europe politiquement unie. Le principe qui organise l'État aujourd'hui, c'est-à-dire en bas on trouve l'autogestion des communes ; en haut on trouve le pouvoir décisionnel ultime du Prince. Tout cela a été décrit par Hegel et aujourd'hui on le voit dans la vie au quotidien. C'est pourquoi nous nous sommes intéressés au sens de la société civile en Afrique.

Certes la notion de société civile trouve son origine dans la philosophie politique occidentale, mais l'avènement de la démocratie en 1990 dans la majorité des pays africains a ouvert la porte à cette notion. De ce fait l'on n'a remarqué une naissance abondante des organisations non gouvernementales visant le développement local. En Afrique, les discours relatifs à la société civile appréhendent celle-ci, dans un rapport d'opposition à l'État et, plus généralement, au politique même. Mais ce rapport le montre car les choses sont d'une plus grande complexité et les interactions entre la société civile et la société politique, entre sphère privée et espace public sont au cœur même des dynamiques de fond qui parcourent les sociétés civiles d'Afrique. Loin d'être

donc exclusives l'une de l'autre, société civile et société politique s'interpénètrent. Les acteurs locaux ont d'ailleurs intégré cette donnée et ont ajusté leurs stratégies en conséquences, en ayant appris à naviguer entre le local et le global, le public et le privé, le politique et le social, l'économique et le politique. Si l'on pouvait oser une image, on dirait qu'on a affaire à des acteurs qui savent utiliser au mieux de leurs intérêts la structure élargie d'opportunités offerte par ces stratégies de chevauchement.

Les enjeux et les perspectives hégéliennes de la société civile se dessinent beaucoup plus sur l'axe de la condition sociale de l'homme. Toutefois si la contractualisation du lien social est une composante essentielle de la constitution d'une société de marché, elle ne saurait à elle seule la structurer de manière adéquate. Car le marché n'a pas seulement besoin d'une assise juridique, il suppose aussi des conditions institutionnelles et dispositionnelles qui sont étudiées dans le troisième temps de l'analyse de la société civile à savoir la police et la corporation. C'est pourquoi en conclusion, la société civile hégélienne n'est pas plus une pure société contractuelle qu'elle n'est une pure société de marché bien qu'elle soit l'une et l'autre.

Hegel considère que la philosophie est son temps appréhendé en pensées, c'est-à-dire qu'elle est fille de son temps. Il est donc normal que la philosophie politique de Hegel s'inscrive dans le vif débat qui se développe durant la période postrévolutionnaire entre libéralisme et démocratie. Or son propos révèle un certain nombre de différences fondamentales entre la vision libérale et la vision démocratique de l'ordre politique, alors même que vers 1820 jusqu'à 1830, celles-ci ne sont pas toujours clairement aperçues.

Certes, l'objet immédiat de la critique hégélienne de la démocratie est la démocratie antique, celle dans laquelle, comme le dit le philosophe français Rousseau, le peuple est à la fois souverain et magistrat. Mais elle peut s'appliquer aussi à l'idée de nouvelle démocratie représentative qui surgit des révolutions américaines et françaises. Dès lors, le propos de Hegel retourne contre la philosophie politique libérale dont il partage cependant les options politiques. Tout se passe donc comme si tout en apportant sa contribution à l'argumentaire que les libéraux opposent à la fois aux partisans d'un retour à l'ordre ancien et à ceux d'une radicalisation démocratique des principes de la révolution française de 1789. Hegel savait les fondements mêmes du discours politique libéral en exhibant ses présupposés tacites.

En tant que la structure ou le modèle social typique de la modernité, la société civile incarne donc un moment fondamental de la culture moderne en général, et de l'État chrétien en particulier. Il s'agit de tout ce que Hegel identifie avec le terrain où se développent les conditions permettant de réaliser la liberté, et que les mondes historiques précédents, ou les cultures non-occidentales, ne connaissent pas. L'exemple principal, dans la mesure où Hegel met en jeu le principe de la société civile dont nous parlons ici, est justement la doctrine sociale, anthropologique et même historique du travail en tant que la traduction en œuvre de la satisfaction de la subjectivité individuelle qui est sans doute le moteur principal de la création de l'inégalité dans la société civile.

La question majeure qui a fait l'objet de notre analyse, étant celle de savoir : qu'est-ce qui est à l'origine des inégalités dans la société civile selon Hegel ? La réponse fondamentale est que la nature a créé les hommes différents. Ainsi, cette différence qui s'observe tant sur le plan physique qu'intellectuel définit la capacité de chacun à avoir plus des biens par rapport à d'autres plus faibles que lui. Ceci dans la mesure où la société civile étant le théâtre des intérêts socio-économique pousse les hommes à une compétition permanente. Il s'agit d'une course sans cesse vers la sauvegarde de l'intérêt individuel. Il est donc important de souligner ici que la sauvegarde de l'intérêt individuel au détriment de l'intérêt collectif pousse les membres de la société civile vers la dépravation des mœurs et la déshumanisation de l'humain. D'où la chute de la morale dans la société civile contemporaine.

En effet nous sommes en plein milieu du 21^e et l'on remarque la montée en puissance du capitalisme qui ne pousse à ne voir en la personne humaine l'esprit de compétence et de compétitivité. Étant donné que les défis de l'heure sont la production de la performance et de la compétitivité, l'homme n'est plus une fin en soi comme le soulignait Kant, mais il est devenu un moyen permettant aux autres d'atteindre leurs objectifs égoïstes. Cela peut s'expliquer aujourd'hui avec le trafic d'organe humain et les pratiques des mariages non conforme au principe de la morale traditionnelle. Ainsi, pour une solution saine aux problèmes de la société civile, les membres de cette dernière doivent être plus responsables en se considérant mutuellement comme des valeurs absolues et non comme des moyens.



BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGES DE HEGEL

- *La phénoménologie de l'esprit, (Tome 1 et 2) traduction Jean Hyppolite, Editions Montaigne, Paris, 1941.*
- *Principes de la philosophie du droit, traduction par André KAAN, Préface de Jean Hyppolite, Paris, Editions Gallimard, 1940.*
- *La raison dans l'histoire, Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas PAPAIOANNOU, Librairie PLON, 1965.*
- *Leçons sur la philosophie de l'histoire, traduction par J. GIBELIN, Vol. II, Paris, Vrin, 1970.*
- *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, traduction par J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1987.*
- *La première philosophie de l'esprit, (1803-1804), tr. G Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1969.*

II- OUVRAGES SUR HEGEL

ALESSIO M., *Azione ed eticità in Hegel*, Guerini e Associati, 1996.

ARATO A., *Hegel and Legal Theory*, London-New York, Routledge, 1991.

AVINERI S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

BOBBIO N., *Studi hegelian*, Torino, Einaudi, 1981.

BOURGEOIS B., *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.

- *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.
- *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, PUF, 1986.

CESA C., *Hegel interprete di Kant*, Napoli, Prismi, 1981.

CHAMLEY, L., *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963.

CORTELLA, L., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova, Poligrafo, 2002.

CROCE B., *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, trad. H. Buriot, Paris, Vrin, 1910.

DUBOUCHET Paul, *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, Paris, L'Harmattan, 2005.

FLEISCHMANN Eugène, *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964.

HENNY Michel, *De Hegel à Marx. Essai sur la Critique de la philosophie de l'État par Marx : Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Collection Épiméthée, 1971.

ILTING, K.-H., *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

JARCZYK, G. LABARRIERE, P.-J., *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne ?*, Paris, Aubier, 1989.

KERVÉGAN Jean-François, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, J. VRIN, 2007.

LEFEBVRE Jean-Pierre et MACHEREY Pierre, *Hegel et la société*, éd. P.U.F., 1^o éd. 1984.

LUSURDO D., *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

MARCUSE H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London-New York, Oxford University Press, 1991.

MARNASSES Gilles, *Force et fragilité des normes. Les principes de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, PUF, 2011.

MARX Karl, *Critique du droit politique hégélien*, tr. A. Baraquin, Paris, Editions sociales, 1975.

PINSON, J.-C., *Hegel, le droit et le libéralisme*, Paris, PUF, 1989.

QUELQUEJEU B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1973.

ROSSI LEIDI Thamar, *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, Paris, l'Harmattan, 2009.

SOLARI G., *Il problema del diritto e dello stato nella filosofia del diritto di Giorgio Guglielmo Federico Hegel*, éd. F. D'Agostino, Torino, Giappichelli, 2005.

WASZEK N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of civil society*, Dordrecht, Kluwer, 1988.

WOOD A. W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

III- ARTICLES SUR HEGEL

ARATO A., « A Reconstruction of Hegel's Theory of Civil society », dans *Hegel and Legal Theory*, dir. D. Cornell, M. Rosenfeld et D. G. Carlson, London-New York, Routledge, 1991.

BOURDIN J.-C., « Hegel et la question social : société civile, vie et détresse », in *Revue germanique internationale*, 15 (2001).

JOACHIN Ritter, « Personne et propriété selon Hegel », in *Hegel et la révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970.

LAROCHE-TANGUAY C., 1985, « La thématization hégélienne de la société civile bourgeoise », *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, no 3.

LENORMAND Marc et MANICKI Anthony, « La critique philosophique en action : Marx critique de Hegel dans *l'Introduction générale à la critique de l'économie politique*(1857) », in Editions ENS de Lyon, 2007, pp. 51-71.

PONTON L., « Hegel et la politique des droits de l'homme », in *Laval théologique et philosophique*, vol, 43, n° 2, 1987.

IV- ARTICLES GÉNÉRAUX

AL AZMEH A. « Populisme contre démocratie. Discours démocratisant dans le monde arabe », in Gh. Salamé, (dir.), *Démocratie sans démocrates. Politique d'ouverture dans le monde arabe et musulman*, Paris, Fayard, 1994.

BAYART Jean-François, « La société politique camerounaise (1982-1986) », *Politique africaine*, 22, juin 1986.

BAYART Jean-François, « Questions de méthode », dans le même numéro de *Politique africaine*, 1986.

BERGER G., 1989, « La société civile et son discours », *Commentaires*, vol. 12, no 46.

BOUKONGOU, J.-D., « Prolégomènes sur la contribution de la société civile à la promotion de la dignité humaine au Cameroun », in *Dynamiques citoyennes et dignité humaine en Afrique centrale*, Cahier africain des Droits de l'homme, n° 8, APDHAC, Presses de l'UCAC, Yaoundé, juin 2002.

CARBONE MAURIZIO. « Weak Civil Society in a Hard State: Lessons from Africa », *Journal of Civil Society*, 1, 2 (2005).

CASTEL R., « La question sociale commence en 1349 », in *Les cahiers de la recherche sur le travail social*, 16, 1989.

DEBRA SPITULNIK. «Alternative Small Media and Communicative Spaces». Goran Hyden et al. *Media and Democracy in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2002.

DEHOUMON Mathieu, « Les principes de liberté et d'égalité dans la réalité sociale des droits de l'homme en Afrique », 2011. Halshs-00589792.

GAZIBO Mamoudou, «Mobilisations citoyennes et émergence d'un espace public au Niger depuis 1990». *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no. 2, 2007.

GERSHMAN Carl et ALLEN Michael, "The Assault on Democracy" *Media and Democracy in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2002.

GIROUX France, « Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile », in *Philosophiques*, vol. 10 n°2, 1983, pp. 363-364.

GORAN HYDEN et OKIGBO Charles, «The Media and the Two Waves of Democracy». Goran Hyden et al. *Media and Democracy in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2002.

GYIMAH-BOADI E. «Associational Life, Civil Society, and Democratization in Ghana». John W. Harbeson, Donald Rothchild et Naomi Chazan, dir. *Civil Society and the State in Africa*. Boulder, Lynne Rienner, 1994.

HANSEN, K.F., « Traditional Elites and Democracy: Civil Society and State-Society Relations in Cameroon », in M.H. Hansen and A.R. Engelsen (eds.), *Weak ? Strong ? Embedded ? New Perspectives on State-Society Relations in the Non-Western World*, University of Oslo, Centre for Development and the Environment, 1996.

IKELEGBE Augustine, "The perverse manifestation of civil" *Media and Democracy in Africa*. New Brunswick, Transaction Publishers, 2002.

KASFIR Nelson. «Strategies of Accumulation and Civil Society in Bushenyi, Uganda : How Dairy Framers Responded to a Weakened State». John W. Harbeson, Donald Rothchild et Naomi Chazan, dir. *Civil Society and the State in Africa*. Boulder, Lynne Rienner, 1994.

LEBLANC Marie Nathalie et MURIEL Gomez-Perez. «Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle : retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone». *Sociologie et sociétés*, vol. 39, no. 2, 2007.

MBONDA E.-M., « Le cinquième pouvoir en Afrique : la société civile et le droit de résister », *Rupture-Solidarité*, n° 4, 2002.

MEDARD J.-F., « L'État sous- développé au Cameroun », *L'Année africaine*, 1977.

MESSIANT C., « La Fondation Eduardo Dos Santos (FESA). A propos de « l'investissement de la société civile par le pouvoir angolais », *Politique africaine*, 73, mars 1999.

ORVIS Stephen. «Civil Society in Africa or African Civil Society». *Journal of Asian and African studies*, 36,1 (2001).

PUTNAM R., « Tuning in, Tuning out: The Strange Disappearance of Social Capital in America », *Political Science and Politics*, 28 (4).

TRIPP AILI Mari. «Expanding 'Civil Society': Women and Political Space in Contemporary Uganda». Nelson Kasfir, dir. *Civil Society and Democracy in Africa: Critical Perspectives*. Londres, Franck Cass Editor, 1998.

WALZER Michael. «Equality and Civil Society». Simone CHAMBERS et Will KYMLICKA, dir. *Alternative Conceptions of Civil Society*. Princeton, Princeton University Press, 2002.

ZRA DELI Bernard, L'impérialisme culture occidental et devenir de la culture africaine: Défis et perspectives, Grand Séminaire Saint Augustin de Maroua - Fin de cycle de Philosophie (Licence) 2008.

V- OUVRAGES GÉNÉRAUX

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Calmann-Lévy, Paris, 1972.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, tr. J. Tricot, Paris, Librairie générale française, 1992.

- *Politiques*, trad. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.

BAKOUNINE Michel, *Œuvres complètes*, Champs libres, Paris, 1977.

BALIMA Serge T. et FRERE Marie-Soleil, *Médias et communications sociales au Burkina Faso : Approche socio-économique de la circulation de l'information*. Paris, L'Harmattan, 2003.

BAUER Bruno, *La Trompette du Jugement Dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist, un ultimatum*, Paris, Vrin, 1980.

BAYART Jean-François, *L'État au Cameroun*, Paris, Presses de la FNSP, 1979.

- *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

BAYART J.-F., A. MBEMBE A. et C. TOULABOR C., *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.

BENNANI CHRAÏBI, M. et FILIEULE O., *Résistance et Protestation dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de la FNSP, 2003.

BRATTON M. et VAN DE WALLE N., *Democratic Experiments in Africa. Regime Transitions in Comparative Perspective*, Cambridge, CUP, 1997.

BRUPBACHER Fritz, *Bakounine ou le démon de la révolte*, Paris, Vrin, 1975.

CHABAL Patrick et DALOZ Jean-François, *L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique*. Paris, Éditions Economica, 1999.

CHEVALLIER Jean-Jacques, *Les grandes œuvres philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1989.

- *La société civile*, Paris, PUF, 1986.

COLLIARD Claude-Albert, *Libertés publiques*, Paris, Dalloz, 2005.

COLAS Dominique, *La pensée politique*, Paris, Larousse, 1992.

- *Citoyenneté et nationalité*. Paris, Gallimard, 2004.

COPELSTON Frederick, *Social Philosophy in France, A History of Philosophy, Volume IX*, Image/Doubleday, 1994.

DRAH F. K. and OQUAYE M., *Civil Society in Ghana*, Accra, Friedrich Ebert Foundation, 1996.

FALLON KATHLEEN M. *Democracy and the Rise of Women's Movements in Sub-Saharan Africa*. Baltimore, John Hopkins University Press, 2008.

FERGUSON, A., *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. de C. Gautier, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1985.

- *Droit naturel : Fondement du droit naturel*, trad. Renaut, Paris, PUF, 1984.
- *Système de l'éthique*, trad. Naulin, Paris, PUF, 1986.

FOSSAERT Robert, *La société*, tome 5 « Les États », Paris, Seuil, 1981.

FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

FRERE Marie-Soleil, *Presse et démocratie en Afrique francophone : Les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*. Paris, Karthala, 2000.

GERNET L., « droit et pré-droit en Grèce ancienne », in *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Champ Flammarion, 1992.

GLOTZ Gustave, *La Cité Grecque*, Paris, Albin Michel, 1953.

GUIMDO B., *Justice et Paix en Afrique centrale*, UCAC, Yaoundé, 1995.

GUIZOT, *De la démocratie en France*, Paris, Masson, 1849.

GURVITCH G., *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1931.

- *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1958.

HABERMAS Jürgen, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, Coll. Critique de la politique, 1978.

HARBESON ROTHCHILD Donald et CHAZAN Naomi, *Civil Society and the State in Africa*. Boulder, Lynne Rienner, 1994.

HEINRICH D., *Die philosophie des Rechts*, (1819), Francfort, Suhrkamp, 1983.

HERMET Guy, *La démocratie : Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris, Flammarion, Coll. Dominos, 1997.

- *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*. Paris, Éditions Armand Colin, 1996.

HOBBS Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971.

- *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. de S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1982.

HOUPHOUET-BOIGNY F., *Tradition et Modernisme en Afrique Noire, rencontre internationale de Bouaké*, Paris, Seuil, 1965.

HUNTINGTON Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

JAFFRELOT C., *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala-CERI, 2000.

KADHAFI Mouammar, *Livre vert*, La bibliothèque dissidente, 2018.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction par A. Roser et T. Mohrs, Hatier-Paris, 1963.

- *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, in Œuvres philosophiques parue dans la Bibliothèque de la Pléiade sous la direction de F. Alquier, Paris, Garnier-Flammarion.
- *La Religion dans les limites de la simple raison*, VI. 32, éd. Traduction par A. Roser et T. Mohrs, Hildesheim, Achtung, 1992-95.

-
- *Critique de la raison pratique*, Traduction par A. Roser et T. Mohrs, Quadrige-PUF, Paris, 1980.

KAVIRAJ et SUNIL KHILNANI, *Civil Society: History and Possibilities*. New York, Cambridge University Press, 2001.

LANGÉ M.-F., *Insoumission civile et défaillance étatique : les contradictions du processus démocratique malien*, Paris, Éd. de l'Aube-IRD, 1999.

LEFTWICH A., *Democracy and development*, Cambridge, Polity Press, 1996.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, (Traduction française de David Mazel en 1795) à partir de la 5^e édition de Londres en 1725.

LOWY, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970.

MACINTYRE A., *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.

- *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993.

MAINE Henry S., *The Ancient law*, réédition Boston, 1963.

MARIE A., *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

MARX Karl, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans *Œuvres. Philosophie*, traduction par M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, 2003.

- *Manuscrit de 1857-1858*, Paris, Éditions Sociales, 1980.

MARX et ENGELS, *L'Idéologie allemande*, traduction par M. Rubel et L. Evrard, Ed. Sociales, Paris, 1974.

MASLOW A., *Vers une psychologie de l'être*, Fayard, Paris, 1989.

MBELE Charles Romain, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Editions CLE, Yaoundé, 2010.

MBEMBE A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

- *Les jeunes face à l'ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985.

MONTESQUIEU, *Esprit des lois : De l'Esprit des lois*, Paris, GF-Flammarion, 1979.

MORIN Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Editions Seuil, 1973.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction par M. Rubel et L. Evrard, NRF-Gallimard, 1990.

- *L'État chez les Grecs*, traduction par M. Rubel et L. Evrard, Paris, Gallimard, 1990.

ONDOUA Pius, *Existence et valeur*, tome III, Harmattan 2009.

OTAYEK R., *Afrique, les identités contre la démocratie ?*, Revue *Autre-part*, Paris, Éd. de l'Aube-IRD, 1999.

PAINE Thomas, *Les droits de l'homme*, Paris, Belin, 1987.

PASSERIN D'ENTREVES, *La notion d'État*, Paris, PUF, 1969.

PÉREZ-DIAZ V., *The Return of Civil Society. The Emergence of Democratic Spain*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1993.

PICAVET E., *Choix rationnel et vie publique*, Paris, PUF, 1996.

POPPER Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome II, Hegel et Marx, Paris, Seuil, 1979.

PROUDHON Pierre-Joseph, *Du Principe fédératif*, Première partie, Chapitre II, Paris, Fédération anarchiste, 1983.

- *Confessions d'un révolutionnaire*, Ed., Marcel Rivière, 1986.
- *Qu'est-ce que la propriété ?* Premier mémoire, Ed., Marcel Rivière, 1987.
- *Théorie de la propriété*, Ed., Marcel Rivière, 1988.

PUTNAM R., *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, PUP, 1993.

QUERMONNE Jean-Louis, *Les régimes politiques occidentaux*. Paris, Éditions du Seuil, 2006.

RANGEON F., *La société civile*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

RAYNAUD Philippe, « Egalité et Hiérarchie », in *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.

RESNICK Ph., “Démocratie et nationalisme”, dans ELBAZ M. et al., (éds), “*Les frontières de l’identité*”, Sainte-Foy-Paris, Les Presses de l’Université Laval-L’Harmattan, 1996.

RICARDO D., *Des principes de l’économie politique et de l’impôt*, Paris, Flammarion, 1977.

ROSANVALLON Pierre, *Le capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1979.

- *Le modèle politique français : La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- *L’État en France de 1789 à nos jours*. Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- *La démocratie inachevée : Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, Ed., Green, Cambridge, University Press, 1990.

- *Du contrat social ou principes du droit politique*, Garnier-Flammarion, Paris, 1996.
- *Emile ou de l’éducation*, Garnier-Flammarion, Paris, 1980.

RUSS Jacqueline, *Philosophie : les auteurs, les œuvres*, Paris, Larousse Bordas, 1996.

SARTRE Jean-Paul, *L’existentialisme est un humanisme*, Présentation et note par Arlette Elkaim Sartre, paris, éd. Gallimard, 1996.

SAY, J.-B., *Traité d’économie politique*, Ed. G. Tapinos, Paris, Calmann-Levy, 1971.

SCHMITT Carl, *Les trois types de la pensée juridique*, Paris, PUF, 1995.

SELIGMAN A. “*The Idea of Civil Society*”, Princeton, PUP, 1992.

SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. de G. Garnier, 1991, Paris, Flammarion.

SEVE Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Editions Sociales, 1980.

SKOCPOL Th. et al., *Bringing the State Back in*, Cambridge, CUP, 1985.

STEUART J., *Recherche des principes de l'économie politique*, trad. E. Sénovert, Paris, Imprimerie Didot l'aîné, 1789.

TALMON J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966.

TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 1961.

- *Ancien régime : L'Ancien régime et la révolution*, Paris, Gallimard, 1952.

TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Editions Clé-Yaoundé, 1979.

VAYSSE, (J-M), *Le vocabulaire de Kant*, coll. Dirigé par Jean Pierre Zarader, Paris, éd. Ellipses Marketing S.A., 2010.

VILLEY Michel, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1984, tome 2.

YOUNG C., *Civil Society and the State in Africa*, Boulder-London, Lynne Rienner Publishers, 1994.

VI- THESES ET MEMOIRES

AZAB A BOTO Lydie Christiane, *Du droit comme fondement de l'État chez Thomas Hobbes (1588-1679)*, Mémoire du DEA., Université de Yaoundé I, 2010. Sous la direction de Dr. Okah Atenga Pierre-Paul,

VII- USUEL

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926.

VIII- TEXTES INEDITS ET NOTES DE COURS

MAZADOU Oumarou, l'introduction de l'unité d'enseignement PHI 331 : Philosophie politique, cours dispensé le lundi, 06 octobre 2014.

INDEX DES AUTEURS**A**

A. ARATO, 206, 317
AL AZMEH A., 317
ALESSIO M., 315
ANTHONY Manicki, 317
ARATO A., 315
ARENDRT Hannah, 320
Aristote, 20, 23, 51, 132, 133, 176, 228, 240, 241, 251, 257, 258, 260, 261, 274, 320

B

BAKOUNINE, 320
BAUER Bruno, 320
Bayart, 217, 218, 318, 319, 322
BENNANI CHRAÏBI, 320
BERGER G, 318
BOBBIO N., 315
BOUKONGOU, J.-D., 318
BOURGEOIS B., 315
BRATTON, 320
BRUPBACHER, 320
CARBONE Maurizio., 318
Carl Gershman et Michael Allen, 221, 318

C

Castel, 75, 319
CESA C., 315
CHABAL Patrick, 320
CHAMLEY, L., 315
Charles Okigbo, 232, 318
Charles Romain MBELE, iii, 235, 320
CHEVALLIER, 320
COLAS, 23, 321
COLLIARD Claude-Albert, 320
COPLESTON Frederick, 321
CORTELLA, L., 315
CROCE B., 315

D

D. Heinrich, 321
D. Ricardo, 251, 321
Debra Spitulnik, 232, 233, 318
Dehoumon Mathieu, 236, 318
DRAH F.K. and OQUAYE M., 321
DUBOUCHET Paul, 316

E

E. Picavet, 262, 321
Edgar Morin, 236, 321
ENGELS, 324

F

FALLON Kathleen M., 321
FERGUSON, 321
FICHTE, 321

G

G. Gurvitch, 137, 321
GAZIBO, 231, 319
Gernet, 249, 323
GLOTZ Gustave, 321
Goran Hyden, 232, 318
GUIMDO B., 321
Guizot, 265, 321
GYIMAH-BOADI, 318

H

HABERMAS Jürgen, 322
HANSEN, 318
HARBESON Donald ROTHCHILD, 322
HEGEL, i, 7, 129, 168, 173, 181, 201, 204, 257, 315, 317, 335, 336
Henry S. Maine, 256, 322
HERMET Guy, 322
HOBBES Thomas, 322
HOUPHOUET-BOIGNY F., 237, 322
HUNTINGTON Samuel P., 322

I

Ikelegbe, 221, 317
ILTING, K.-H, 316
J.-B. SAY, 99, 322
J.-C. Bourdin, 69, 75, 317
J.-F. Médard, 217, 218, 318
JAFFRELOT C., 226, 322
Jean-François DALOZ, 320
Jean-François KERVÉGAN, 126, 138, 316
Jochin Ritter, 134, 317

K

KANT Emmanuel, 323
Karl Popper, 257, 323
KASFIR, 319
KAVIRAJ, 323

L

LALANDE André, 326
LANGE, 227, 323
LAROUCHE-TANGUAY C., 317
LEFTWICH, 323
LOCKE, i, 32, 323, 332
LOWY, 323
LUSURDO D., 316
LYDIE Christiane Azab à Boto, 326

M

Macintyre, 282, 319
MARC Lenormand, 317
Marcien Towa, 238, 323
MARCUSE H., 316
MARIE A., 226, 323
Marie Nathalie Leblanc, 233, 234, 319
Marie-Soleil Frère, 232, 233, 234, 323, 325
MARX Karl, 323
Maslow, 76, 320
MBEMBE, 230, 324
MBONDA, 229, 318
Messiant, 225, 318

Michel Foucault, 275, 324
MONTESQUIEU, 324
Mouammar Kadhafi, 238, 324
Muriel Gomez-Perez, 233, 234, 319

N

Naomi CHAZAN, 322
NIETZSCHE Friedrich, 324

O

Ondoua Pius, 235, 324
ORVIS Stephen, 319
OUMAROU Mazadou, 326

P

P. Rosanvallon, 89, 324
PASSERIN d'Entrèves, 324
PÉREZ-DIAZ V, 324
PROUDHON Pierre-Joseph, 324
Putnam, 224, 319, 325
QUELQUEJEU, 316
QUERMONNE Jean-Louis, 324

R

R. Otayek, 224, 325
RANGEON F., 324
RAYNAUD Philippe, 325
RESNICK Ph, 227, 325
Robert Fossaert, 325
ROSANVALLON Pierre, 325
ROUSSEAU Jean-Jacques, 325
RUSS Jacqueline, 325

S

SARTRE Jean-Paul, 325
SAY, J.-B., 325
Schmitt, 250, 251, 266, 320
SELIGMAN A., 226, 325
SEVE Lucien, 326
SKOCPOL Th. et al., 326

Smith, 10, 78, 83, 89, 90, 99, 100, 252, 287, 310, 311, 320
SOLARI G., 317
STEUART, 326

T

Talmon, 260, 323
Thamar ROSSI LEIDI, 317
Thomas Paine, 265, 326
TOCQUEVILLE, 326
Toulabor, 218, 322
TRIPP, 319

V

VAN DE WALLE, 320
VAYSSE, 326
VILLEY Michel, 326

W

WALZER, 319
WASZEK N., 317
WOOD A. W., 317

Y

YOUNG, 326

Z

ZRA, 237, 319

INDEX DES CONCEPTS
C

contrat, iv, 9, 10, 12, 16, 19, 21, 27, 28, 29, 30, 31, 40, 42, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 63, 65, 66, 98, 116, 166, 167, 194, 215, 216, 219, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 291, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 325

corporation, iv, v, 11, 71, 98, 100, 102, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 139, 147, 148, 150, 213, 240, 255, 256, 279, 280, 302, 303, 312

D

démocratie, 40, 43, 48, 58, 64, 159, 181, 188, 195, 204, 218, 224, 226, 227, 229, 231, 232, 235, 237, 239, 242, 244, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 267, 275, 276, 287, 311, 312, 316, 317, 321, 322, 323, 325, 326

droit, iv, 9, 11, 12, 13, 17, 18, 19, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 178, 179, 182, 186, 197, 198, 201, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 215, 227, 229, 235, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 262, 263, 264, 266, 270, 271, 272, 274, 276, 278, 281, 285, 288, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 307, 309, 315, 316, 318, 321, 323, 325, 326

E

Esprit, 7, 8, 81, 132, 140, 153, 154, 157, 187, 192, 243, 324

État, iv, 10, 11, 12, 13, 17, 19, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 41, 49, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 76, 96, 98, 100, 101, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 236, 240, 241, 242, 244, 245, 254, 255, 256, 259, 260, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 316, 318, 322, 324, 325, 326

éthïcité, 73, 82, 127, 161, 163, 197, 207, 208, 209, 210, 211, 254, 270, 271, 273, 274, 275, 277, 280, 281, 286, 287, 288, 300

L

liberté, iv, 9, 10, 11, 12, 13, 24, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 43, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 78, 80, 87, 96, 101, 102, 112, 116, 119, 122, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 144, 145, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 172, 174, 177, 178, 180, 181, 186, 188, 191, 199, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 230, 231, 235, 236, 241, 243, 245, 246, 247, 249, 253, 256, 258, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 277, 281, 283, 285, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 304, 309, 313, 315, 317, 318

O

objectif, 9, 12, 14, 18, 29, 43, 84, 86, 87, 91, 102, 103, 108, 109, 123, 125, 126, 131, 138, 139, 141, 146, 158, 161, 163, 164, 166, 174, 191, 195, 200, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 217, 225, 228, 231, 241, 243, 247, 248, 249, 250, 263, 271, 275, 281, 282, 287, 292, 301, 302, 304, 306, 311, 316

S

société civile, iv, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 28, 31, 32, 36, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 59, 62, 63, 66, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 140, 146, 148, 150, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 166, 167, 169, 173, 176, 177, 178, 179, 188, 193, 194, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 240, 241, 242, 244, 245, 252, 254, 255, 256, 263, 264, 266, 268, 269, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 313, 317, 318, 320, 321, 324, 325

subjectif, iv, 70, 72, 73, 84, 90, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 127, 131, 133, 150, 152, 161, 163, 164, 206, 208, 209, 243, 246, 250, 269, 271, 300, 304

système des besoins, iv, 11, 70, 71, 78, 81, 83, 84, 91, 96, 98, 99, 100, 119, 126, 128, 209, 210, 240, 250, 252, 254, 255, 277, 289, 302, 310



TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RESUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIERE PARTIE : ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON LES THÉORICIENS DU CONTRAT	10
INTRODUCTION PARTIELLE	11
CHAPITRE I : L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON THOMAS HOBBS	12
I- CONTEXTE D'ÉMERGENCE DE LA PENSÉE DE HOBBS.....	12
1- Sur le plan social et politique	13
2- Sur le plan philosophique.....	14
3- Sur le plan scientifique.....	14
4- Sur le plan religieux	15
II- LA THÈSE DE L'ÉTAT DE NATURE.....	16
1- Description de l'état de nature.....	17
2- L'individualisme	18
3- Qu'est-ce que l'homme?	20
4- L'état de guerre	20
III- LE PACTE SOCIAL.....	22
1- L'institution du droit	22
2- La notion d'accord	23
3- La volonté du souverain comme fondement du droit dans l'État	24
4- De l'application de la loi civile en rapport avec le droit dans l'État	25
CHAPITRE II : JOHN LOCKE ET L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.....	27
I- L'ÉTAT DE NATURE	28
1- La question de la liberté et de l'égalité à l'état de nature.....	28
2- La question de la loi naturelle à l'état de nature	29
3- L'état de guerre	30
II- LA DOCTRINE DE LA SÉPARATION DU POUVOIR	32

1- Le pouvoir législatif	32
2- Le pouvoir exécutif	33
3- Le pouvoir fédératif	34
III- LA QUESTION DU DROIT ET DE L'ÉTAT DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE	35
1- La question du droit de propriété.....	36
2- La société politique ou civile.....	37
3- Les fins de la société politique et du gouvernement	40
CHAPITRE III : LA GÉNÉALOGIE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE SELON JEAN-JACQUES ROUSSEAU	43
I- L'ÉTAT DE NATURE	44
1- Description de l'état de nature.....	44
2- Les premières sociétés.....	46
3- La question de l'esclavage	47
II- LE CONTRAT SOCIAL.....	48
1- La question du pacte social	49
2- La question du souverain.....	51
3- La question de l'État civil	52
III- LA PROBLÉMATIQUE DU DROIT ET DE L'ÉTAT DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	54
1- La question du droit de vie et de mort.....	54
2- La question de la loi	55
3- La thèse du gouvernement en général	57
CONCLUSION PARTIELLE.....	60
DEUXIEME PARTIE : LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	62
INTRODUCTION PARTIELLE	63
CHAPITRE IV : LE SYSTEME DES BESOINS COMME ABOUTISSEMENT DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.....	65
I- LES MODALITÉS DES BESOINS ET LEUR SATISFACTION	67
1- Les modalités des besoins	68
2- Les types des besoins dans la société civile.....	70
3- La satisfaction des besoins	72
II- LES MODALITÉS DU TRAVAIL DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE.....	77

1-	Les modalités du travail	78
2-	Le travail manuel : les avantages.....	80
3-	Le travail mécanique : les inconvénients.....	82
III-	LA NOTION DE RICHESSE DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE	85
1-	La classe substantielle	87
2-	La classe industrielle.....	88
3-	La classe universelle	91
CHAPITRE V : LA JURIDICTION, L'ADMINISTRATION ET LA CORPORATION COMME DES PARTICULARITÉS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE HÉGÉLIENNE		96
I-	LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA JURIDICTION	97
1-	Le droit comme loi dans la société civile	97
2-	L'existence de la loi dans la société civile.....	100
3-	La conception hégélienne du tribunal.....	103
II-	LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE L'ADMINISTRATION DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE 106	
1-	L'administration universelle	107
2-	L'administration familiale.....	108
3-	L'administration de la justice.....	111
III-	LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE LA CORPORATION	114
1-	Le rôle de la corporation	115
2-	Le but de la corporation	117
3-	La police et les corporations.....	119
CHAPITRE VI : L'ÉTAT HÉGÉLIEN COMME RÉOLUTION DES PROBLEMES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.....		124
I-	LA QUESTION DU DROIT POLITIQUE DANS L'ÉTAT.....	125
1-	L'État comme instance régulatrice de la question sociale	126
2-	La question de l'État du droit.....	130
3-	L'État et la religion : solutions aux problèmes de la société civile	133
II-	LA QUESTION DE LA CONSTITUTION DANS L'ÉTAT HÉGÉLIEN	137
1-	Le pouvoir du prince	138
2-	Le pouvoir du gouvernement	141
3-	Le pouvoir législatif	144

III-	LE DROIT INTERNATIONAL ET LA RATIONALITÉ DE L'ÉTAT	148
1-	La question du droit international et la partition de l'histoire universelle	149
2-	L'amour de la liberté et de l'égalité comme facteur du développement pour la société civile.	152
3-	La rationalité de l'État hégélien	156
	CONCLUSION PARTIELLE.....	161
	TROISIEME PARTIE : INCONGRUITÉS, MÉRITES ET ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DE HEGEL AU SUJET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	163
	INTRODUCTION PARTIELLE	164
	CHAPITRE VII : LES INCONGRUITÉS	166
I-	ANALYSE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT ET DE L'ÉTAT DE HEGEL	168
1-	Critique de la méthode de Hegel et les fondements de l'anarchisme proudhonien	169
2-	Critique de la société civile et de la propriété.....	171
3-	La critique du droit et de l'État	174
II-	LE DÉPASSEMENT DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HEGEL	176
1-	Le matérialisme historique et la vision de Bakounine	177
2-	La lutte révolutionnaire et la critique de l'État et la religion comme source d'oppression	179
3-	L'idéalisme historique et le fédéralisme comme changement de paradigme politique	182
III-	LES ETAPES DU CHANGEMENT ET LA CRITIQUE DE LA CONCEPTION HÉGÉLIENNE DE L'HISTOIRE	184
1-	Instauration des rapports socialistes de production et la critique de la conception hégélienne de l'histoire.....	185
2-	La disparition de l'État.....	187
3-	Le communisme comme solution finale et l'idée de la guerre comme art politique	190
	CHAPITRE VIII : MÉRITES DE LA PENSÉE DE HEGEL ET LE SENS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE.....	196
I-	MÉRITES DE LA PENSÉE DE HEGEL	199
1-	La solution de Hegel par rapport aux inégalités dans la société civile.....	200
2-	La société civile comme solution au problème du rapport entre le subjectif et l'objectif	203
3-	L'actualité de la pensée politique de Hegel	206
II-	LE SENS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN AFRIQUE	210
1-	La société civile et la négociation du contrat social	210
2-	Le rapport entre la société civile et l'État en Afrique	214
3-	Le véritable visage de la société civile en Afrique	218

III- SOCIÉTÉ CIVILE ET DEMOCRATIE EN AFRIQUE	222
1- La société civile africaine face à l'avènement du multipartisme	223
2- La société civile africaine face à la conquête de l'espace public	226
3- L'urgence d'une nouvelle démocratie en Afrique	230
CHAPITRE IX : ENJEUX ET PERSPECTIVES HÉGÉLIENNES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE	238
I- LA QUESTION DU CONTRAT : LES CONDITIONS JURIDIQUES DU SOCIAL	239
1- La problématique de l'objectivation de la reconnaissance	240
2- La question de la signification juridique du contrat.....	243
3- La question de la contractualisation du social	249
II- HEGEL ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA DÉMOCRATIE DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE	252
1- La question de la démocratie : une analyse de l'antiquité à Hegel	252
2- La question du suffrage universel.....	256
3- La question du rapport entre libéralisme et démocratie	260
III- LA QUESTION DE LA SUBJECTIVITÉ POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE	263
1- La notion de la subjectivité politique proprement dite	264
2- La culture sociale	270
3- La conscience morale	276
CONCLUSION PARTIELLE.....	279
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	284
BIBLIOGRAPHIE.....	308
I- OUVRAGES DE HEGEL.....	309
II- OUVRAGES SUR HEGEL	309
III- ARTICLES SUR HEGEL.....	311
V- OUVRAGES GÉNÉRAUX	313
VI- THESES ET MEMOIRES	320
VII- USUEL	320
VIII- TEXTES INEDITS ET NOTES DE COURS.....	320
INDEX DES AUTEURS	321
INDEX DES CONCEPTS	326