

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

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

UNITÉ DE RECHERCHES ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL
AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR HUMAN
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LA QUESTION DE LA LIBERTE CHEZ HEGEL
ET SES IMPLICATIONS ACTUELLES : UNE
LECTURE DES *PRINCIPES DE LA
PHILOSOPHIE DU DROIT***

Mémoire rédigé et soutenu publiquement le 11 septembre 2024 en vue de l'obtention du
diplôme de Master II en Philosophie

Par

Grégoire Boris ETOGA

Licencié en Philosophie

Matricule : 15B082

Spécialité : ETHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Jury :

Qualité	Noms et prénoms	Université
<u>Président</u> :	ZA'ABE Janvier (MC)	Yaoundé 1
<u>Rapporteur</u> :	MENYOMO Ernest (MC)	Yaoundé 1
<u>Membre</u> :	MANGA NOMO Alain Lucien (MC)	Yaoundé 1

Septembre 2024

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PARTIE I : LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE	8
CHAPITRE 1 : LA CRITIQUE HEGELIENNE DES THESES CONTRACTUALISTES	10
CHAPITRE 2 : L'ESSENCE DE LA LIBERTE CHEZ HEGEL.....	25
CHAPITRE 3 : LIBERTE, VOLONTE ET DROIT	39
PARTIE II : LES APORIES DE LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE	54
CHAPITRE 4 : LES PARADOXES DE LA RATIONALITE POLITIQUE : UNE CRITIQUE DE L'ETAT HEGELIEN.....	56
CHAPITRE 5 : LES APORIES DE LA LIBERTE POLITIQUE CHEZ HEGEL	69
CHAPITRE 6 : LES LIMITES DU CONCEPT HEGELIEN DE SOCIETE CIVILE... 80	
PARTIE III : ORIGINALITE ET APPROPRIATION ACTUELLE DE LA THEORIE HEGELIENNE DU DROIT	50
CHAPITRE 7 : LA SPECIFICITE DU DROIT HEGELIEN	95
CHAPITRE 8 : LES MERITES DE LA THEORIE HEGELIENNE DU DROIT	108
CHAPITRE 9 : L'APPLICATION DE LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE AUX PROBLEMES ETHIQUES, POLITIQUES ET SOCIAUX CONTEMPORAINS.....	122
III- Contribution de l'éthique hégélienne pour l'émergence de l'Afrique.....	129
CONCLUSION GENERALE	137
BIBLIOGRAPHIE	143
TABLE DES MATIERES	149

À

Mes parents.

REMERCIEMENTS

Plusieurs personnes ont participé à la réalisation de ce travail. Nous tenons d'abord à remercier le Pr Ernest MENYOMO, directeur de ce mémoire pour son suivi et pour nous avoir donné toutes les orientations nécessaires sans lesquelles ce mémoire n'aurait pu se réaliser.

Nous remercions ensuite tous les enseignants du département de philosophie de l'Université de Yaoundé 1 pour l'encadrement et la formation reçue tout au long de notre parcours académique. Nous exprimons également toute notre gratitude au Pr Lucien Alain MANGA NOMO pour nous avoir donné les ressources et les orientations qui nous ont permis de mener à bien ce travail de recherche.

Nous remercions enfin le Dr Blaise NOA NOATINA et son épouse Catherine NOA pour leur soutien inconditionnel tant au plan psychologique que financier sans lequel ce travail n'aurait pas dû se concrétiser et ainsi que toutes les personnes de près comme de loin qui ont participé à la réalisation de ce travail et dont les noms ne figurent pas ici.

RESUME

Ce travail de recherche propose une analyse du concept de liberté à la lumière de la théorie hégélienne du droit. Le but de cette recherche est d'élucider le sens ou la signification de la liberté afin de déterminer la place qu'elle occupe dans l'existence humaine. En effet, la liberté est fondamentale pour la dignité humaine en ce sens qu'elle permet aux hommes de vivre conformément à leurs valeurs, leurs choix ou leurs aspirations ; c'est la raison pour laquelle il est important de mener une réflexion sur le concept de liberté. Ainsi, l'intérêt de cette recherche est de montrer en quoi et comment la liberté contribue-t-elle à l'amélioration des conditions d'existence de l'homme ou d'un peuple. D'où l'impératif de questionner le bien-fondé de la liberté pour l'homme. Fondé sur une démarche analytique et critique, il résulte de ce travail que Hegel propose une conception élargie de la liberté car elle est selon son point de vue présente dans tous les aspects de la vie sociale et politique. C'est ce qui amène Hegel à fonder la liberté sur le respect des principes de la vie éthique à savoir, le respect des droits individuels, de la personne humaine, des institutions, des lois, des devoirs et aussi la recherche puis la réalisation du bien commun ou universel.

À cet effet, Hegel relie la liberté au droit, à la morale et à la conscience et distingue la liberté négative de la liberté positive. Il montre que la liberté négative est la liberté singulière ou individuelle qui consiste uniquement à agir selon le libre arbitre de la volonté or la liberté positive est cette liberté substantielle qui existe dans la conscience de soi et qui se manifeste par les actions concrètes de cette conscience au sein de la réalité éthique c'est-à-dire dans un Etat rationnel. Cependant, loin d'être une pensée essentiellement idéaliste et dépassée, la philosophie politique et sociale de Hegel brille par son originalité et son actualité. La conception hégélienne de la liberté est applicable aux préoccupations politiques et sociales contemporaines car la pensée politique de Hegel amène aujourd'hui à réfléchir sur les questions de justice, de paix ou de cohésion sociale et même de développement. La liberté est alors la condition sine qua non d'une vie meilleure en ce sens qu'elle permet à l'homme de mener une vie conforme aux exigences de la rationalité, de la moralité et de l'éthicité.

Mots-clefs : Liberté, volonté, Droit, éthicité, moralité subjective, moralité objective, Etat.

ABSTRACT

This research work proposes an analysis of the concept of freedom in the light of Hegel's theory of right. The aim of this research is to elucidate the meaning or significance of freedom in order to determine the place it occupies in human existence. Indeed, freedom is fundamental to human dignity in that it allows individuals to live in accordance with their values, choices, or aspirations; this is why it is important to reflect on the concept of freedom. Thus, the interest of this research is to show how and why freedom contributes to the improvement of human or societal living conditions. Hence the imperative to question the validity of freedom for humanity. Based on an analytical and critical approach, this work shows that Hegel proposes an expanded conception of freedom, as it is present in all aspects of social and political life. This leads Hegel to found freedom on the respect of ethical life principles, namely respect for individual rights, human dignity, institutions, laws, duties, and the pursuit and realization of the common good.

To this end, Hegel distinguishes between negative freedom and positive freedom. He shows that negative freedom is singular or individual freedom, which consists solely in acting according to the free will of the individual, whereas positive freedom is substantial freedom that exists in self-consciousness and manifests itself through concrete actions within ethical reality. However, far from being an essentially idealistic and outdated thought, Hegel's political and social philosophy shines through its originality and relevance. Hegel's conception of freedom is applicable to contemporary political and social concerns, as his political thought leads us to reflect on issues of justice, peace, social cohesion, and even development. Freedom is then the *sine qua non* condition for a better life, as it allows individuals to lead a life consistent with the requirements of rationality, morality, and ethics.

Keywords: Freedom, will, Law, éthicité, subjective morality, objective morality, State.

INTRODUCTION GENERALE

Goerg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) est un philosophe idéaliste Allemand qui aborde plusieurs questions philosophiques touchant divers domaines de la philosophie à savoir : la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit, la philosophie de l'histoire ou encore la philosophie du droit. A cet effet, le système de pensée que fonde Hegel est une « odyssee intellectuelle constituée de diverses strates » et dont la liberté constitue la colonne vertébrale épistémologique. Le système philosophique de Hegel tourne autour de l'analyse du concept de liberté, c'est pourquoi il la considère comme « l'alpha et l'Omega » de la philosophie d'où il déclare que « l'alpha et l'oméga de toute philosophie c'est la liberté ». Le primat que Hegel accorde à la question de la liberté fait de cette dernière la question axiale de la philosophie. C'est dans ce sillage que le philosophe existentialiste allemand Martin Heidegger fait remarquer que « *la question (...) de la liberté humaine est la question fondamentale de la philosophie* »¹; à cet effet, la philosophie doit être une méditation sur la liberté car c'est elle seule qui indique à l'être le sens de son existence et sa véritable place dans le monde. En effet, la liberté est la détermination fondamentale de l'homme dans l'existence puisqu'elle est le but absolu de l'homme et la condition sine qua non d'une vie meilleure.

Hegel consacre plusieurs ouvrages à l'analyse et à l'étude du concept de liberté. Parmi ces chef-d'œuvres, nous avons les *Principes de la philosophie du droit*. Destiné à ses étudiants de l'université de Berlin, cet ouvrage est celui qui introduit la philosophie pratique et sociale de Hegel. En outre, c'est dans cet ouvrage que Hegel met sur pied son système original du droit qui est une analyse du concept de liberté. D'après ce que déclare Hegel, la liberté est l'essence ou encore la substance du droit. A cet effet, la liberté est l'épine dorsale de tout le système hégélien du droit. C'est qu'il justifie en ces termes : « *Le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le domaine du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même.* »²

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel s'intéresse au mode de réalisation de l'esprit objectif en mettant en lumière le processus d'effectuation de la liberté suivant une méthode dialectique. La méthode dialectique est un processus de négation à travers lequel

¹ Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine : Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de la philosophie », 1996, p. 275.

² G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduit de l'Allemand par André Kaan, Paris, Gallimard, 1940. p. 57.

Hegel expose le mode de déploiement de la liberté dans la sphère logique. Ce qui nous permet de comprendre le mécanisme par lequel l'esprit progresse vers sa propre connaissance. En effet, la progression vers la conscience de soi est le moyen par lequel l'esprit devient libre. Elle s'effectue en trois moments qui constituent en même temps les différents modes d'être de l'Esprit. Hegel indique à cet effet que l'Esprit a trois principaux modes d'existence. L'esprit est d'abord subjectif, puis objectif et enfin absolu. L'esprit subjectif est l'esprit non libre car il est rattaché à la nature et n'a aucune conscience ni rationalité. L'esprit objectif quant à lui est l'esprit libre car il conscient de lui-même. Et enfin l'esprit absolu est celui qui s'élève vers l'Absolu. C'est la connexion avec de Dieu qui permet à l'homme de développer le sens du bien universel. Toutefois, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel expose le mode de réalisation de l'esprit objectif et de l'effectuation de la liberté car selon lui, la liberté est procédurale parce qu'elle se réalise en plusieurs étapes c'est-à-dire dans le droit abstrait et la moralité. Ainsi, la théorie hégélienne du droit est en réalité la « doctrine de l'esprit objectif ».

Cependant, nous abordons le thème de la liberté à la lumière des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel pour plusieurs raisons. Le philosophe de Tübingen développe une conception originale du droit et de la liberté ; ce qui nous permet de percevoir sous un nouvel angle le sens de la liberté et même la signification du droit. En effet, Hegel identifie la liberté au droit et définit le droit comme la liberté en générale comme idée. Il propose une redéfinition du droit en réconciliant le droit naturel et le droit positif. En outre, malgré le fait que la philosophie de Hegel a émergé dans un contexte différent du nôtre, sa philosophie du droit reste d'actualité. Nous constatons que le monde des *Principes de la philosophie du droit* publié il y'a plusieurs siècles avant nous est encore le nôtre car Hegel aborde des questions essentielles et existentielles qui sont toujours actuelles. Nous avons par exemple la question de la discrimination liée au genre. Hegel se prononce sur ce sujet qui fait toujours l'objet de plusieurs débats et qui selon notre point de vue semble ne pas susciter l'attention de plusieurs penseurs. Il traite du statut social et juridique de la femme en ce qui concerne la question du droit successoral. Hegel s'intéresse également à la question des droits des enfants et des devoirs des parents en mettant en évidence l'importance de l'éducation et de l'encadrement des enfants pour le bon fonctionnement de la vie éthique.

Par ailleurs, Hegel promeut une éthique qui peut permettre à un peuple sous-développé d'atteindre l'émergence. Vue sous cet angle, la pensée politique de Hegel peut efficacement participer à l'élaboration des solutions pouvant permettre aux Etats en crise ou alors sous-développés d'émerger. Dans cette perspective, elle a une importance capitale pour les peuples

d'Afrique en voie d'émergence. En effet, l'éthique hégélienne prône le sacrifice de l'intérêt personnel au détriment de l'intérêt général ou universel. Dès lors, l'application de l'éthique hégélienne dans le contexte africain peut permettre au peuple noir d'accéder au bonheur ou à l'émergence car l'un des problèmes majeurs du retard de l'Afrique résulte de plusieurs facteurs tels que la balkanisation de ce continent et aussi la discrimination tribale ou ethnique qui existe au sein de certains Etats africains et qui dérive de la diversité culturelle. Celle-ci engendre à son tour des fléaux tels que le tribalisme ou encore « *le laxisme ethnocentrique qui consiste en une volonté de protection et de favoritisme qui sacrifie l'intérêt général et le bien public à l'autel des fraternités ethno-tribales* »³ selon les propos de Enyegue Abanda. De ce fait, ce qui régit la conduite de l'homme noir c'est la quête du bien-être personnel qui passe par le sacrifice de l'intérêt général. Cette attitude dénote d'une crise de rationalité et d'un vide éthique chez les Africains. Dès lors, Hegel appelle à la construction d'une « *totalité organique* » et à la participation éthique des tous individus car lorsque la vie éthique fonctionne bien, chaque individu particulier trouve son compte et son bonheur puisque l'Etat est un corps moral qui assure le bien-être de tous ses membres.

En outre, le système hégélien du droit possède une immense richesse conceptuelle. En traitant du thème de la liberté, Hegel met un terme à plusieurs querelles épistémologiques et dépasse diverses contradictions. D'une part, il dépasse la contradiction existante entre le droit naturel et le droit positif, la morale et la politique. D'autre part, il opère une distinction entre la morale et l'éthique, la société civile et l'Etat et nous permet de distinguer l'histoire philosophique et l'histoire événementielle. Ainsi, la philosophie hégélienne du droit peut contribuer au développement des Etats en crise ou sous-développés et aussi, elle est riche d'enseignement car Hegel opère une révolution épistémologique dans plusieurs domaines du savoir en l'occurrence de la philosophie du droit, de la philosophie morale, de la philosophie politique et de la philosophie de l'histoire. C'est ce potentiel et cette richesse conceptuelle qui nous amène à nous intéresser davantage à la question de la liberté à partir des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. La lecture de cet ouvrage nous permet de mieux appréhender l'essence la liberté et sa véritable place dans l'existence de l'homme.

En effet, depuis l'Antiquité, plusieurs penseurs issus de divers corps scientifiques se sont intéressés à la question de la liberté. Dans plusieurs de ses ouvrages, le philosophe grec Epictète par exemple aborde la question de la liberté dans l'optique de dévoiler son sens. Il

³ F. M. E. Abanda, *Philosophie africaine et philosophie camerounaise contemporaine*, cours magistral, Université de Yaoundé I, 2024, p. 64.

pense qu'être libre c'est vivre sans contrainte et suivre son propre jugement. Il déclare dans ce sens que, « *Si tu crois que dépend de toi ce qui dépend d'un autre, tu te sentiras entravé, tu gémiras, tu auras l'âme inquiète, tu t'en prendras aux dieux et aux hommes. Mais si tu penses que seul dépend de toi ce qui dépend de toi, que dépend d'autrui ce qui réellement dépend d'autrui, tu ne te sentiras jamais contraint d'agir.* »⁴ Dès lors, Epictète est considéré comme le précurseurs de la théorie du libre arbitre même s'il ne fait pas usage de ce concept.

C'est pendant l'époque médiévale que le concept de libre arbitre fut développé par Saint Augustin d'Hippone. Saint Augustin développe la question du libre-arbitre dans son ouvrage intitulé *Traité du libre arbitre* dans l'optique de démontrer que l'homme est le seul responsable du mal qu'il fait puisqu'il a la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Il déclare que dans ce sens que « *d'où vient-il que nous agissons mal ? si je ne me trompe, l'argumentation a démontré que nous agissons ainsi par le libre-arbitre de la volonté* ».⁵ La notion de libre arbitre est devenue une notion fondamentale car elle met en exergue la signification de la liberté. C'est dans ce sillage que Hegel affirme que « *la représentation la plus courante que l'on se fait de la liberté est celle de libre arbitre* ».

Toutefois, Hegel pense que pour mieux saisir l'essence de la liberté humaine, il faut dépasser cette représentation que l'on se fait de la liberté car elle voile le véritable sens de la liberté humaine et ainsi que la place que celle-ci occupe dans la vie de l'homme. La liberté est le seul bien grâce auquel l'homme s'affirme dans le monde en tant qu'être raisonnable. Ainsi, la liberté ne doit pas être perçue comme le simple pouvoir de faire ce que l'on veut tel que pensent les théoriciens du libre arbitre. Elle doit être défini par rapport à la connaissance ou à la conscience. Partant du postulat selon lequel la liberté est l'essence de l'esprit, un esprit libre est pour Hegel celui qui est conscient de sa nature ou de son essence. C'est pourquoi il la définit comme une donnée de la conscience. C'est dans ce sens qu'il déclare ce qui suit : « on doit s'en tenir tout simplement à cela que la liberté est une donnée de la conscience et on est forcé d'y croire ».⁶ Considérer le libre arbitre comme liberté c'est faire preuve « d'un défaut total de culture ».

Hegel s'oppose aux théoriciens du libre arbitre et aux philosophes du contrat car ils voilent les implications réelles de la liberté dans les aspects de la vie sociales et politiques et exhibent une conception négative de la liberté. Ainsi, cette opposition nous amène à nous

⁴ Epictète, *Manuel*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Flammarion, 2020, p. 183.

⁵ Saint Augustin, *Traité du libre arbitre*, trad. abbé Defourny et abbé Raulx, Édition Bar-le-duc, L. Guérin & Cie, 1864, I, 35.

⁶ *Ibid.*, p. 57.

interroger sur le bien-fondé pour l'homme. Ce qui nous conduit à actualiser la pensée politique de Hegel afin de déterminer la place qu'occupe la liberté dans la vie d'un homme ou d'un peuple. Par ailleurs, quel est le sens ou la signification de la liberté humaine ? En quoi celle-ci est-elle essentielle pour l'homme ? Et comment la conception que Hegel fait de la liberté peut-elle être appliquée à des problèmes politiques et sociaux contemporains ? En scrutant de plus près la conception hégélienne de la liberté, nous pouvons soutenir la thèse selon laquelle la liberté est essentielle pour l'existence humaine car elle est le fondement d'une vie éthique et rationnelle.

A cet effet, il est important de mener une réflexion sur le concept de liberté car elle témoigne de l'humanité d'un homme et d'un peuple. L'affirmation d'un peuple passe par sa capacité à pouvoir disposer de lui-même, à affirmer son autonomie, son indépendance vis-à-vis des autres nations ou Etats. Et au plan individuel, chaque être humain ne peut se réaliser et vivre son bonheur que lorsqu'il est essentiellement libre. La liberté est à cet effet la condition nécessaire d'une vie heureuse ; en prenant le cas du continent africain par exemple, l'analyse de la situation actuelle des Etats africains en voie de développement montre que la liberté est la condition sine qua non de leur émergence, c'est la raison pour laquelle aujourd'hui la plus grande détermination des africains est de se libérer de cette nouvelle forme de domination occidentale que l'on appelle le « néocolonialisme ». Réussir le pari de la libération est l'unique moyen par lequel « la "promesse de bonheur" (...) peut trouver son effectuation »⁷ en Afrique d'après le point de vue du philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima. Par ailleurs, puisque le but de la philosophie est selon Wittgenstein « la clarification logique de la pensée »⁸, notre premier objectif de recherche est de clarifier les sens ou la signification du concept de liberté à la lumière de la philosophie hégélienne du droit. Puis montrer comment la liberté participe à établir l'égalité, la paix, la cohésion sociale et promouvoir l'émergence d'un peuple. C'est pourquoi notre second objectif est de démontrer comment la liberté peut efficacement participer à l'amélioration des conditions d'existence de l'africain.

Dans l'optique de mener à bien notre travail de recherche et d'atteindre nos objectifs visés, nous allons emprunter une démarche analytique et critique. Cette démarche nous permettra d'exposer la conception hégélienne de la liberté tout en mettant en évidence ses limites et ses implications morales, éthiques et politiques actuelles. Pour y parvenir, nous structurons notre travail en trois principaux moments. La première partie de notre travail porte

⁷ Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine : De l'École de Francfort à la "Docta spes africana"*, Nouvelle édition en ligne, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1993 (généré le 26 mars 2019), p. 200.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1922, p. 82.

sur la conception hégélienne de la liberté. À partir d'une analyse des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, nous exposons le sens ou la nature du concept de liberté. Dans la seconde partie de notre travail, nous examinons le problème de pertinence de la théorie hégélienne du droit ; ce qui nous permet de mettre en exergue les limites ou les insuffisantes de la pensée politique et sociale de Hegel. La troisième et dernière partie quant à elle porte sur la portée actuelle de la théorie hégélienne du droit. Tel est le plan qui constitue le socle de notre travail de recherche.

**PARTIE I : LA CONCEPTION HEGELIENNE DE
LA LIBERTE**

Introduction partielle

La liberté est la question centrale que Hegel traite dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Dans cet ouvrage, Hegel expose le mode de réalisation de la liberté. Cet exposé lui permet de mettre en évidence le sens ou la signification de la liberté humaine car son dessein est selon ses déclarations d'apporter sa contribution à une connaissance plus profonde de la nature de la liberté. C'est dans ce sillage que Hegel s'oppose à la théorie du libre arbitre et ainsi qu'aux théoriciens du contrat social qui font de la liberté une donnée immédiate et qui la définissent comme le fait de faire ce que l'on veut ou alors la capacité de choisir soi-même ses propres déterminations. Cette opposition nous amène à questionner le sens ou la signification du concept de liberté à la lumière de la théorie hégélienne du droit. En effet, quel est le sens que Hegel donne au concept de liberté ?

CHAPITRE 1 : LA CRITIQUE HEGELIENNE DES THESESES CONTRACTUALISTES

La pensée philosophique de Hegel est une « science totale » qui traite de plusieurs concepts fondamentaux. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer le concept de liberté qui constitue l'épine dorsale de sa philosophie du droit et qu'il s'attèle en outre à élucider le sens. Pour y parvenir, Hegel s'inspire des thèses contractualistes tout en dépassant leurs différents points de vue. En effet, le philosophe berlinois a gardé une profonde estime pour les philosophes contractualistes en général et pour Jean Jacques Rousseau en particulier même s'il abandonne assez rapidement l'idéologie des lumières. Cependant, Hegel n'est pas resté fidèle à la conception que les contractualistes modernes font de l'Etat et de la liberté. Ce qui nous amène à questionner le rapport entre le contractualisme moderne et la philosophie du droit de Hegel. Ainsi, quel rapport peut-on établir entre la philosophie du droit de Hegel et la théorie du contrat social ? Par ailleurs, comment la critique du contractualisme moderne s'articule-t-elle dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel ?

I- De la théorie du contrat social

1- Origine et essor

La théorie du contrat social tire ses origines de l'antiquité grecque. Considéré comme le précurseur du contractualisme moderne, Epicure distingue deux types de société à savoir : une société isolée qui n'est régie par aucune règle et une société « civilisée » qui est régie par des règles établies par les hommes en vue d'harmoniser les rapports entre eux donnant ainsi naissance à la loi et à la justice. La justice, pense-t-il, n'est pas une donnée naturelle mais plutôt une création humaine et par conséquent, elle résulte d'un contrat : « *la justice n'est pas quelque chose en soi mais quand les hommes se rassemblent en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir.*»⁹ Selon le stoïcien, la justice est de nature conventionnelle raison pour laquelle ce penseur est considéré comme le précurseur de la théorie moderne du contrat social.

Cependant, la théorie du contrat social émerge pendant l'époque moderne sous la plume du philosophe néerlandais Hugo Grotius qui est considéré comme le père fondateur du contractualisme moderne. Dans *Le droit de la guerre et de la paix*, Grotius met en exergue

⁹ Epicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, trad. Jean-Francois Balaudé, Paris, Le livre de poche classiques de la philosophie, 1994, p. 205.

l'idée selon laquelle la nature humaine est constituée de deux principes fondamentaux à savoir : le principe de préservation de soi et celui de sociabilité ; c'est dans cette perspective qu'il affirme ce qui suit : « *au nombre de ces faits particuliers à l'homme, se trouve le besoin de se réunir, c'est-à-dire de vivre avec les êtres de son espèce, non pas dans une communauté banale, mais dans un état de société paisible, organisée suivant les données de son intelligence, et que les stoïciens appelaient « état domestique.»*¹⁰ Ainsi pour mener une vie paisible au sein de la société, Grotius pense que les hommes doivent nécessairement établir un pacte volontaire qui les soumet à une autorité et ce pacte conduit à la création de l'Etat.

2- Définition

D'une façon générale, le contrat désigne une convention entre deux ou plusieurs personnes ayant pour effet de créer entre elles une obligation. En philosophie, le contrat social est une théorie qui pense l'origine de la société ou de l'Etat comme un contrat originaire entre les hommes. Dans le souci de répondre au problème du fondement de la société, le contractualisme moderne rejette la thèse naturaliste développée et défendue par plusieurs penseurs tels que le philosophe grec Aristote. Pour le stagirite, l'homme est naturellement destiné à la vie sociale car la sociabilité fait partie de sa nature c'est pourquoi dans *La politique*, il définit l'homme comme « *un animal politique* » destiné à vivre en communauté. Ainsi, dans l'ordre de la nature, la société est une réalité qui précède ses membres ; c'est ce qu'il remarque en ces termes :

*Dans l'ordre de la nature, l'Etat est avant la famille et avant chaque individu car le tout doit nécessairement être avant la partie. [...] Les armes que la nature donne à l'homme sont la prudence et la vertu, pour combattre surtout leur contraire. Sans la vertu, et est le plus impie et le plus féroce de tous les êtres : il ne sait, à sa honte, qu'aimer et manger. La justice est la base de la société*¹¹.

Dès lors, nous pouvons remarquer que d'après les thèses naturalistes, l'homme naît au sein d'une société qui est une réalité qui le précède. Toutefois, cette thèse naturaliste ne fera pas l'unanimité entre les esprits. D'où les diverses critiques qui lui sont adressées à l'instar de celles que développe les théoriciens du contrat. Contre les naturalistes, les théoriciens du contrat pensent que l'Etat est le produit d'un accord passé entre les hommes. Cet accord se présente sous la forme d'un contrat à travers lequel les hommes décident à l'unanimité des

¹⁰ Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. Jean Barbeyrac, Paris, P.U.F, 2005, p. 9.

¹¹ Aristote, *La politique*, Livre I, traduction Thurot, Paris, Edition Garnier, 1881, p. 2.

membres de donner naissance à la société afin d'assurer leur sécurité ou encore protéger leur liberté et leur propriété.

La convention par laquelle les hommes créent la société est une nécessité qui s'impose à tout individu qui souhaite mener une vie paisible et harmonieuse. En effet, la vie de l'homme en dehors de l'Etat est constamment menacée au regard de l'insécurité qui règne dans l'état de nature tel que le fait remarquer Thomas Hobbes. Selon ce dernier, l'état de nature est un état qui précède la société et dans lequel les hommes sont permanemment en guerre. La recherche de la paix les conduit à l'établissement d'un « pacte » en vue de créer l'Etat puisque *« aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tient en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, la guerre de chacun contre chacun »* ainsi, pour éviter la guerre *« tout homme doit s'efforcer à la paix, aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'obtenir »*¹². Vu sous angle, le contrat reste pour l'homme le seul espoir qui lui permet d'aspirer à une vie meilleure.

Par ailleurs, la conception hobbesienne du contrat sera partagée par plusieurs autres penseurs à l'instar de Jean-Jacques Rousseau et John Locke même s'il existe quelques divergences entre leur conception de l'état de nature et même de la forme de gouvernement. Contrairement à Hobbes qui fait de l'état de nature un état de guerre, Rousseau considère l'état de nature comme un état de liberté et de paix ; selon sa vision, *« l'homme nait bon »* et ainsi, à l'état de nature, il est mu par deux passions à savoir : l'amour de soi et la répugnance à faire du mal à son prochain. Cependant, l'homme ne peut vivre dans cet état car sa liberté et son épanouissement ne sont pas toujours assurés, d'où la nécessité de changer de condition, de mode d'existence afin de se conserver. C'est dans cette veine que Rousseau déclare ce qui suit : *« 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 ; le genre humain périrait s'il ne changeait pas sa manière d'être. »*¹³ D'après le citoyen de Genève, les hommes ont nécessairement besoin de renoncer à l'état de nature afin de faire protéger leur liberté et conserver leur vie. Pour y parvenir, ils doivent *« trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même*

¹² Thomas Hobbes, *Léviathan*, Traduction originale en version numérique par M. Philippe Folliot, Normandie, 23 novembre 2002, p. 112.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Edition orthographe modernisée, 1762, pp. 12-13.

*et reste aussi libre qu'auparavant.»*¹⁴ Cette association est une union libre des individus dont la finalité est de créer l'Etat en vue de leur bien-être.

Tout comme Rousseau, le philosophe contractualiste anglais John Locke fait du contrat l'acte par lequel les hommes créent l'Etat en vue de protéger leurs droits naturels à l'instar de la liberté. Selon John Locke, l'homme à l'état de nature est essentiellement libre. Il possède des droits tels que le droit à la liberté ou à la propriété. Cependant, le problème qui se pose à l'état de nature est que les hommes vivent sans lois et chacun est soumis à sa volonté. Ce qui implique que chaque être humain est législateur et juge. En gros, c'est l'arbitraire qui règne dans cet état. Ce qui fait qu'à l'état de nature, l'homme ne peut jouir convenablement de ses droits. Pour y parvenir, il doit renoncer à cet état en devenant membre d'une société régie par les lois qui le protège. Telle est la raison justificatrice du passage de l'état de nature à l'état social. Pour échapper à l'arbitraire de l'état de nature, les hommes doivent établir des règles et se soumettre à une autorité, un gouvernement. C'est la thèse que défend Locke dans son *Traité du gouvernement civil*. D'une manière générale, le contrat moderne postule le passage de l'état de nature qui n'est régie par aucune loi à l'état social où les hommes sont soumis à une autorité, à un gouvernement. Cependant, cette théorie a eu une incidence considérable sur la philosophie du droit de Hegel. Ce dernier s'inspire de la philosophie politique de Rousseau en particulier et des thèses contractualistes en général. Mais il n'est pas resté fidèle à leur conception de la liberté et de l'Etat.

II-Le rapport entre le système hégélien du droit et le contractualisme moderne

Il est difficile d'aborder la question de la liberté chez Hegel sans établir son rapport avec le contractualisme moderne. Le contractualisme classique ou moderne désigne cette philosophie développée par les théoriciens du contrat social à partir du XVIIe siècle. Comme nous avons pu le constater, ceux-ci soutiennent la thèse selon laquelle l'acte fondateur de la société est le contrat. Cependant, les philosophes contractualistes ont eu une influence considérable sur la pensée politique de Hegel.

1- L'influence du contrat moderne sur la philosophie du droit de Hegel

La pensée politique de Hegel n'est pas née ex-nihilo ; Hegel s'intéresse à la question de la liberté pour résoudre le problème philosophique de sa nature ou de son essence. Pour y parvenir, il s'inspire non seulement des manifestations de la révolution française, mais aussi de la pensée politique de Rousseau et même de la philosophie morale de Kant. Ces deux

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

philosophes sont selon lui les penseurs de la révolution française, un événement important qui illumine sa pensée. Parlant de cette révolution, Hegel affirme ce qui suit : « *c'était là un superbe lever de soleil. Tous les êtres ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si, à ce moment seulement, on était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde.* »¹⁵ Spectateur éclairé de la révolution française, les manifestations de celles-ci lui permettront de mettre sur pied sa méthode philosophique originale qui est la dialectique. Il reconnaît qu'à cette époque, l'idéal de sa « jeunesse dû se transformer en une forme réflexive et à la fois en un système »¹⁶. La méthode dialectique permet à Hegel de décrire dans ses *Principes de la philosophie du droit*, le cheminement de l'esprit et l'effectuation de la liberté.

Hegel voit en la révolution française la concrétisation de la pensée politique de Rousseau qui sera pour lui une source d'inspiration. En effet, le citoyen de Genève fait de la souveraineté de la volonté générale l'élément substantiel sur lequel repose le pouvoir politique. Pour lui, l'association libre des individus constitue le contrat par lequel les hommes donnent naissance à la société. Ainsi, le contrat social repose sur un principe suprême qui transcende les individus particuliers à savoir la volonté générale :

*Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en un corps chaque membre comme partie indivisible du tout. A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composée d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union des autres, prenait autrefois le nom de cité*¹⁷.

L'affirmation précédente nous conduit à l'évidence selon laquelle la volonté générale constitue chez Rousseau un corps moral, « *une personne publique* » qui est l'Etat. La forme de gouvernement que prône Rousseau n'est pas un gouvernement autoritaire qui confisque les libertés des individus. Rousseau fait l'apologie d'un Etat libéral dans lequel tous les individus sont libres et égaux en droits et en devoirs. Cependant, Hegel incorpore dans son système du droit cette vision rousseauiste en faisant de l'Etat l'incarnation de l'esprit universel. Pour Hegel, la liberté n'a de sens que si elle est universelle, c'est-à-dire si tous les citoyens sont

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, trad. Gibelin, 1970, p. 340.

¹⁶ Adriaan Peperzak in *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, trad. Martinus Nijhoff, La Haye, 1969, p. 1.

¹⁷ Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, in collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, édition en ligne www.rousseauonline, version du 7 octobre 2012, livre I, chapitre VIII, p. 12.

libres. Tout comme Rousseau, Hegel pense que l'un des principes fondamentaux de la souveraineté d'un Etat réside dans le fait que les libertés de tous les individus soient reconnues par chaque membre de la société. C'est pourquoi Hegel affirme que l'histoire de la liberté commence en Orient et s'achève à l'époque moderne avec l'instauration de la « République ». En observant l'évolution de la liberté, Hegel constate que l'empire oriental et le monde gréco-romain sont des Etats de non-liberté car dans le premier, un seul homme est libre (le roi) et dans le second quelques individus seulement sont libres (les maîtres) ; cependant ce n'est que dans l'empire germanique que l'on peut parler de liberté car tous les individus, sans restriction, accèdent à la liberté.

Par ailleurs, Jean-Jacques Rousseau pose les jalons du type de société qui peut rendre effective les libertés de tous les citoyens. Il s'agit de la République ; ce n'est que dans une République que l'on peut parler de la liberté de tous les citoyens et Hegel fait remarquer dans ce sens que « *c'est dans la République que l'on vit pour une idée ; dans la monarchie, on vit pour des choses singulières* ». ¹⁸ La République est chez Hegel une « *Tout organique* » qui incarne l'esprit universel et la raison. Rousseau, quant à lui la considère comme une totalité issue de l'union des volontés :

L'acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. 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 République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres Etat ¹⁹

La République est pour Rousseau « un corps moral » qui a pour socle la volonté générale que Hegel substitue à la volonté universelle. En 1789 lors de l'éclatement de la révolution française, Hegel voit renaître l'esprit de Rousseau et l'aboutissement voire la concrétisation de sa philosophie politique. En effet, Rousseau fait de la République un corps moral ou politique gouverné non pas par un seul homme mais par tous les individus qui le composent. En cela, il est l'ancêtre de la démocratie contemporaine. Le pouvoir que détient le peuple dans cette République tire toute sa puissance de la souveraineté du peuple et de l'union des volontés particulières qui se transforme en une même chose, un même esprit que Hegel appelle « *l'esprit d'un peuple* ». Cet esprit est la seule et vraie réalité, l'esprit conforme à la

¹⁸ A. Peperzak, *Op. cit.*, p. 95.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 13.

liberté, à « *la vie de l'universel* » : « *l'esprit d'un peuple est l'âme de ce qu'on appelle la morale de l'individu (...) c'est l'esprit du peuple qui est la réalité positive absolue* ». ²⁰

Par ailleurs, Hegel s'inspire également de la théorie du droit naturel développée par les contractualistes tels que John Locke. Locke soutient en effet que l'homme à l'état de nature possède plusieurs droits dont le droit à la propriété. Cependant Hegel indique que ce droit est important et nécessaire dans la réalisation de l'esprit libre. En effet, dans la section portant sur « le droit abstrait », Hegel précise que celui-ci (le droit abstrait) est le point de départ de la liberté de la volonté. Le « droit abstrait » est le droit de propriété que possède chaque individu. Ainsi, la volonté manifeste sa première forme de liberté dans la prise de possession des choses. Autrement dit, le « Moi » commence à manifester et à éprouver sa liberté lorsqu'il devient propriétaire car il peut choisir selon sa volonté les objets de sa propriété.

Toutefois, même si la théorie du contrat social sert de point de départ à la pensée politique de Hegel, ce dernier n'est pas fidèle à la conception que les contractualistes font de l'Etat et de la liberté. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme vouloir apporter sa contribution sur la connaissance de la nature véritable de la liberté ; c'est dans cette perspective qu'il déclare ce qui suit : « *il est d'autant plus nécessaire d'apporter ainsi, comme je l'espère, ma contribution à une connaissance plus profonde de la nature de l'esprit.* » ²¹ Il faut noter que lorsque Hegel parle de l'esprit, il s'agit de la liberté car la liberté est l'essence de l'esprit et par conséquent, l'esprit est liberté. Ainsi, déterminer la nature de l'esprit c'est chercher à éclairer le sens de la liberté. Et pour y parvenir, Hegel rejette toutes ces théories qui selon lui exhibent une pseudo conception de la liberté en célébrant la liberté du vouloir. C'est ce qui le conduira à mettre en évidence les limites ou les insuffisances de la théorie du contrat social.

2- Les limites de la théorie du contrat social

2-1- La critique de l'état de nature et du contrat

L'état de nature peut être considéré comme une fiction méthodologique développée par les philosophes du contrat en vue de décrire la vie humaine en dehors de l'Etat. Il s'agit, pour ce fait, d'un état qui précède la société et dans lequel les hommes vivent sans lois ni règles et où chacun est soumis à sa propre volonté. Dès lors, la conception de l'état de nature que développe les philosophes du contrat est selon Hegel, limitée. Le premier reproche que Hegel

²⁰ G.W.F. Hegel, *Le Droit naturel*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1972, p. 42.

²¹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 58.

fait aux contractualistes est de penser la possibilité d'une vie humaine en dehors de l'Etat. Cette critique vise principalement le contractualisme de John Locke ; en effet selon John Locke, les hommes à l'état de nature sont doués de raison et leur raison les amène à ne pas faire du mal ni à eux-mêmes ou ni à autrui. C'est dans cet ordre d'idées que Locke affirme ce qui suit :

Cependant, quoique l'état de nature soit un état de liberté, ce n'est nullement un état de licence. Certainement, un homme, en cet état, a une liberté incontestable, par laquelle il peut disposer comme il veut, de sa personne ou de ce qu'il possède : mais il n'a pas la liberté et le droit de se détruire lui-même, non plus que de faire tort à aucune autre personne, ou de la troubler dans ce dont elle jouit, il doit faire de sa liberté le meilleur et le plus noble usage, que sa propre conservation demande de lui. L'état de nature a la loi de la nature, qui doit le régler, et à laquelle chacun est obligé de se soumettre et d'obéir : la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes, s'ils veulent bien la consulter, qu'étant tous égaux et indépendants, nul ne doit nuire à un autre, par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien²².

D'après le point de vue de Locke, l'homme a une conscience et une rationalité dans l'état de nature qui le portent à ne pas se faire du mal et à ne pas nuire aux autres. Cependant, Hegel rejette l'idée de la possibilité d'une vie conforme à la rationalité dans l'état de nature ou encore en dehors de l'Etat. L'homme, à l'état de nature, ne possède aucune forme de rationalité car il est guidé par son instinct uniquement. Son seul objectif dans cet état est de satisfaire ses désirs et ses instincts qui sont les premiers contenus de sa volonté : « *la volonté qui n'est encore volonté libre qu'en soi est la volonté immédiate ou naturelle. Les déterminations différentielles que le concept, se déterminant lui-même, situe dans la volonté, apparaissent dans la volonté immédiate comme un contenu immédiat, ce sont les instincts, les désirs, les inclinations en qui la volonté se trouve déterminée par la nature.* »²³

Les contenus de la volonté sont ce que la volonté prend comme principe de détermination, c'est-à-dire ce que la volonté se fixe comme objectif ou comme but absolu. C'est ce que fait remarquer Hegel en ces termes : « *en tant que contenu de la volonté, ce contenu est pour elle (...) un but* »²⁴. Dès lors, le but absolu de l'homme dans l'état de nature est la satisfaction de ses besoins et désirs naturels. Mais ces contenus de la volonté particulière et subjective sont en contradiction ou encore opposition avec la volonté universelle, c'est la raison pour laquelle on ne peut parler de rationalité et de liberté dans cet état. Parlant des premiers contenus de la

²² John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel (1795), Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002, p. 18.

²³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 64.

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

volonté, Hegel indique que « *lorsque la volonté les prend pour principe de détermination de son contenu avec leur caractère de contingence qu'ils ont comme naturels, et quand elle y joint la forme de particularité qu'elle a à ce niveau, elle devient opposée à l'universel comme objectivité intérieure, comme Bien.* »²⁵

Définit comme « *le rationnel en soi et pour soi* », l'Etat est le cadre exclusif dans lequel l'individu peut mener une vie rationnelle. Celui-ci (l'Etat) assure le développement effectif de la conscience. C'est la raison pour laquelle en dehors de l'Etat, on ne peut parler de la conscience de soi et pour ce fait on ne peut parler de liberté. L'esprit subjectif est dépourvu de toute connaissance et de toute conscience de lui-même. C'est pourquoi il n'est pas libre. En effet, l'esprit naturel ou subjectif est incapable de s'élever à la conscience de soi et à la culture. Pour y parvenir, il doit de s'affranchir de la nécessité naturelle ou encore nier le premier monde dans lequel il se trouve, c'est-à-dire la nature. La négation de la nature est un jeu dialectique grâce auquel l'esprit s'ouvre à la culture, c'est-à-dire parvient à propre connaissance. Dès lors, les philosophes du contrat ne pensent pas l'élévation de l'esprit et ignorent ou occultent le bienfondé de la culture dans la libération de l'homme. Dans cette perspective, ces derniers voilent les véritables buts de la volonté. C'est que précise Hegel en ces termes :

*Les conceptions de l'innocence de l'état de nature, de la simplicité de mœurs des peuples primitifs, et d'autre part, la sensualité pour qui les besoins, leur satisfaction, les plaisirs et les commodités de la vie particulière sont des buts absolus, ont toutes les deux un même corollaire : la croyance au caractère extérieur de la culture. On la considère dans le premier cas comme corruptrice, dans le second comme un simple moyen. L'une comme l'autre opinions dénotent la méconnaissance de la nature de l'esprit et des buts de la raison.*²⁶

L'esprit dans « *cette forme immédiate, n'a pas encore la forme de rationalité* » ; dès lors, le plus grand but de l'homme transcende la sphère des besoins naturels. Le but absolu de l'homme est de mener une vie éthique et rationnelle au sein de l'Etat qui est non seulement son « paradis » terrestre mais aussi sa destination nécessaire. En outre, selon le point de vue que développe Rousseau ou Locke, l'homme est libre à l'état de nature. Dans son *Traité du gouvernement civil*, Locke pense que l'état de nature est un état de « parfaite liberté » puisque l'homme n'est soumis qu'à sa seule volonté. C'est dans ce sillage qu'il déclare que

Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont

²⁵ *Ibid.*, p. 171.

²⁶ *Ibid.*, p. 221.

*naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature.*²⁷

Pour Hegel par contre, l'état de nature est de loin un état de « parfaite liberté » comme pense Locke. Hegel critique la liberté de l'état de nature car elle est vide de tout contenu, et réelle en apparence seulement ; c'est pourquoi elle doit être dépassée. Hegel affirme par la suite que l'état de nature est un état d'ignorance et de non liberté : « *c'est une opinion fautive de penser que l'homme vivrait libre par rapport au besoin dans l'état de nature (...) En effet, le besoin naturel en tant que tel et sa satisfaction immédiate ne seraient que l'état de la spiritualité enfoncée dans la nature et, par conséquent, l'état de sauvagerie et de non-liberté, tandis que la liberté n'existe que dans la réflexion du spirituel en lui-même.* »²⁸ Pour Hegel, il est difficile voire impossible de démontrer ou de prouver l'existence de l'état de nature. La conception de l'état de nature est alors une simple fiction qui n'a aucun fondement historique. C'est pourquoi dans *La raison dans l'histoire* il déclare que « *on suppose un état de nature et l'on s'imagine que l'homme y vit en possession de ses droits naturels, dans l'exercice illimité et la jouissance de sa liberté. Cette conception ne se présente pas comme historiquement fondée* »²⁹.

Par ailleurs, Hegel critique la fonction que les contractualistes assignent à l'Etat. Il pense à cet effet que les philosophes du contrat ont rependu plusieurs erreurs comme par exemple l'erreur d'assimiler la société civile à l'Etat et aussi l'erreur de limiter l'Etat à la protection des libertés. D'après Hegel, l'Etat est au-dessus de la société civile, la dernière substance de la réalité éthique dans laquelle se réunissent la famille et la société civile. Dans cette perspective, il est le destin nécessaire et absolu l'homme. C'est dans ce sillage qu'il déclare que

*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. 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.*³⁰

²⁷ John Locke, *Op. cit.*, p. 17.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, pp. 226-227.

²⁹ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965, p. 141.

³⁰ *Ibid.*, p. 271.

La protection des droits, de la propriété voire des biens de l'individu est le propre de la société civile et non de l'Etat. En devenant membre d'une société, l'homme recherche justement la protection de ses biens et de ses droits mais ces buts sont sans aucun motif rationnels car ils sont subjectifs, singuliers et particuliers. Il s'agit simplement d'une quête effrénée du bien-être individuel et pourtant celle-ci n'a pas de place dans l'Etat. Hegel pense que tant que la volonté n'est pas libérée de l'immédiateté de l'intérêt, elle n'est pas libre. C'est pourquoi on ne peut parler de parfaite liberté dans la société civile ; ce n'est que dans l'Etat que la liberté de la volonté se manifeste sous sa forme réelle puisque à ce niveau, l'intérêt individuel est sacrifié au détriment de l'intérêt universel. En d'autres termes, au sein de l'Etat, l'individu ne cherche pas son bien-être individuel mais plutôt le bien universel « en soi et pour soi ». Lecteur de Hegel, Max Stirner pense que, l'homme de la société civile, c'est-à-dire celui qui est séparé de l'Etat est foncièrement égoïste ; il ne pense qu'à son bien individuel. C'est pourquoi il est indispensable à chaque individu de faire abstraction de sa singularité, de sa particularité, au profit de cette « personne publique » qui est l'Etat. C'est dans ce sens que Max Stirner affirme ce qui suit :

L'homme véritable, c'est la nation, mais l'homme isolé est constamment un égoïste. Donc faites abstraction de votre personnalité, de votre individualité isolée, à laquelle demeure l'inégalité égoïste et la discorde et consacrez-vous tout entier à l'Homme véritable, à la nation, l'Etat. Alors vous serez estimés comme homme et vous aurez ce qui est le propre de l'homme ; l'Etat, l'homme vrai, vous reconnaîtra ses privilèges et vous donnera « les droits de l'Homme »³¹.

L'homme vit selon les exigences de la raison et de la moralité lorsqu'il est membre d'un Etat. Dans l'Etat, il fait l'expérience de la liberté c'est pourquoi il doit sortir de la société s'élever vers l'Etat. En devenant membre de l'Etat, l'homme fait abstraction de sa singularité et prend conscience de la nécessité de mener une vie éthique. C'est pourquoi Gilles Marmasse déclare que « Hegel reproche au philosophe genevois d'être incapable de penser l'élévation des individus au-dessus de leur particularité originare, une élévation qui, pour lui, est précisément l'enjeu de la vie dans l'Etat. »³²

En outre, Hegel conçoit l'Etat comme la manifestation de la volonté divine ; ce qui implique que l'homme n'a aucun pouvoir de créer l'Etat. C'est l'individu qui s'élève vers l'Etat car celui-ci est sa destination nécessaire et l'œuvre du divin. C'est qui amène Hegel à rejeter la thèse selon laquelle ce sont les hommes qui créent l'Etat en vue de leur bien-être ou

³¹ Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, trad. H. Lasvigne, Paris, Stock, 1844, p. 127.

³² Gilles Marmasse, *Le bien commun chez Hegel : le cas de la moralité et de la vie éthique*, Université de Poitiers, 2022, p. 3.

leur sécurité. Dès lors, l'Etat ne peut procéder d'une convention humaine puisqu'il transcende l'individu. C'est dans cette perspective qu'il affirme que

Ni la famille, ni l'État ne sont un contrat ; l'erreur des théories individualistes du XVIIIe 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 peut un pressentiment phénoménal, 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 institution, une exigence inéluctable.³³

L'affirmation précédente nous a conduit à l'évidence selon laquelle le contrat n'est pas l'acte fondateur de la société mais plutôt une étape nécessaire dans le développement de la liberté, car il permet la rencontre de plusieurs volontés. Le contrat chez Hegel n'est qu'un transfert de propriété qui permet à l'individu de rompre avec sa singularité pour aller à la rencontre de l'autre. En effet, la liberté réelle implique la reconnaissance de l'autre et de sa liberté et ainsi, ce n'est qu'avec autrui que l'individu a le sentiment de son existence et devient libre. Le contrat favorise dès lors le passage d'une volonté particulière ou singulière à une volonté commune. Il assure une relation parfaite entre plusieurs volontés et « *cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a une existence* ». ³⁴ Dans la mesure où il intègre la volonté d'autrui, le contrat est considéré comme étant la première effectuation de la liberté de la volonté.

Aux yeux de Hegel, la notion de contrat a été mal appréhendée ou encore mal interprétée par les philosophes contractualistes. Ceux-ci considèrent négativement le contrat comme l'acte fondateur de la société, or de prime à bord, l'Etat ne peut résulter d'un contrat, puisqu'il est supérieur à l'individu. Ensuite, le contrat conduit à la réalisation de la liberté substantielle en ce sens qu'il permet au « Moi » ou à la volonté particulière de prendre conscience de l'existence de l'autre et de la nécessité de vivre avec lui.

2-2- Les apories de la liberté individuelle

Les contractualistes définissent la liberté par rapport aux notions d'autonomie et d'indépendance. Dans cette perspective, l'homme libre est celui qui a la capacité de déterminer lui-même ses propres lois, ne se soumet qu'à sa volonté et qui ne rencontre aucun obstacle à son action. C'est le sens que Thomas Hobbes donne au concept liberté. Pour lui, être libre c'est agir sans influence extérieure et sans entrave ou obstacle extérieure à la volonté

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 115.

du sujet ; c'est ce qui le conduit à définir la liberté comme suit : « *liberty ou freedom signifient proprement l'absence d'opposition (et par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement)* ». ³⁵ Cette conception de la liberté est la même que développe les théoriciens du libre-arbitre. Ceux-ci définissent également la liberté comme le pouvoir de faire ce que l'on veut sans être soumis à une autre volonté. Le philosophe rationaliste français René Descartes considère la liberté comme une réalité qui n'a pas besoin de preuve car chacun la reconnaît en soi comme une évidence. Il affirme dans ce sens qu'il est « *si évident que nous avons une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble* » ³⁶. Ainsi, la liberté renferme l'idée de choix et de volonté. Chaque être humain est libre parce qu'il est doté d'une volonté libre qui le porte à choisir lui-même ses propres déterminations.

Contre les théoriciens du contrat, Hegel pense que la liberté ne doit pas être négativement définie comme le pouvoir de faire ce que l'on veut. L'approche que développe les contractualistes ou encore les théoriciens du libre arbitre s'avère sur ce point limitée. Premièrement, les théoriciens du contrat limitent la liberté à la sphère individuelle alors que la liberté doit s'étendre à la sphère universelle. Un peuple libre est celui dans lequel tous les individus sont libres. Ce qui implique que ma liberté n'a de réalité et d'existence que lorsque tous mes semblables sont libres. Si un seul individu est libre ou quelques individus seulement, on ne peut parler de liberté. On parle de liberté lorsque tous les membres de la réalité éthique sont libres d'où son universalité. Par ailleurs, la vraie liberté impose à chaque individu de faire abstraction de sa liberté individuelle et respecter les lois. C'est ce que fait remarquer Gilles Marmasse en ces termes : « *la liberté de l'individu ne consiste pas chez Hegel à suivre le jeu de ses impulsions ou à choisir sa conduite à partir de celles-ci, c'est-à-dire elle ne consiste pas en ce que Hegel nomme le libre arbitre mais à agir en conformité avec la loi étatique* ».

Deuxièmement, la liberté de la volonté particulière est limitée parce qu'elle rattache l'homme à la nature ; ce qui fait de l'homme un être mu par le seul désir de satisfaire ses besoins égoïstes et naturels. C'est la raison pour laquelle Hegel fait de la liberté individuelle une liberté négative. Il affirme dans ce sens que « *cette possibilité absolue de m'abstraire de toute détermination où je me trouve ou bien où je me suis placé, cette fuite devant tout contenu comme devant une restriction - est- ce à quoi la volonté se détermine. C'est ce que la*

³⁵ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 183.

³⁶ René Descartes, *Principes de la philosophie*, première partie, Paris, Hachette, 1904, Article 39, p. 136.

représentation pose pour soi comme liberté et ce n'est ainsi que la liberté négative. »³⁷ La liberté de la volonté en soi est négative car elle est susceptible d'entraîner « une furie de destruction ». D'après le sens que les théoriciens du libre arbitre donnent au concept de liberté, l'homme libre est celui que fait ce que sa volonté lui ordonne de faire. Or il s'avère souvent que le désir d'une volonté particulière ne coïncide pas toujours avec celui de la volonté de tous que Hegel appelle la volonté universelle. Dès lors, Hegel fait remarquer que dans la sphère sociale, la liberté de la volonté particulière est négative car peut être destructrice. Il démontre que cette liberté

*Peut se manifester sous une figure réelle et devenir une passion. Alors, si elle reste simplement théorique, c'est le fanatisme religieux de la pure contemplation indoue ; si elle se tourne vers l'action, c'est en politique comme en religion, le fanatisme de la destruction de tout ordre social existant et l'excommunication de tout individu suspect de vouloir un ordre et l'anéantissement de toute organisation voulant se faire jour. Ce n'est qu'en détruisant que cette volonté négative a le sentiment de son existence. Elle pense qu'elle veut un Etat positif, par exemple, l'état de l'égalité universelle ou de la vie religieuse universelle, mais en fait elle n'en veut pas la réalité positive.*³⁸

Par ailleurs, Hegel fait remarquer que la liberté individuelle ou singulière est abstraite et purement formelle ou illusoire. Dans sa critique du libre arbitre de la volonté, il affirme que « si donc il n'y a que l'élément formel de la libre détermination de soi qui soit intérieur au libre-arbitre et que l'autre élément soit pour lui un donné, on peut appeler le libre-arbitre qui prétend à être la liberté, une illusion. »³⁹ Le libre arbitre est une illusion de liberté car cette liberté n'est réelle qu'en apparence. Elle ne se manifeste pas d'une façon concrète et consciente dans la réalité éthique. Pour Hegel, la liberté réelle suppose la participation consciente de l'individu dans la vie éthique. C'est pourquoi la liberté reste associée au respect des institutions et à la conscience. A cet effet, la volonté n'est libre que parce qu'elle pense. L'exemple que Hegel prend sur l'esclave lui permet d'éclaircir ce point de vue. Si l'esclave n'est pas libre, ce n'est certainement pas parce qu'il n'est pas soumis à sa propre volonté mais plutôt parce qu'il n'a aucune connaissance de lui-même ou encore aucune conscience de soi : « l'esclave ne connaît pas son essence, son infinité, la liberté, il ne se connaît pas comme essence et ainsi il ne se connaît pas, il ne pense pas. »⁴⁰

³⁷ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 59.

³⁸ *Id.*

³⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 71.

La liberté est liée au savoir, à la conscience ou encore à la pensée. Mais la liberté du vouloir n'intègre pas ces facteurs car dans cette sphère, la volonté a des déterminations extérieures ; elle est déterminée par la nature uniquement. De ce fait, elle est incapable de s'élever vers sa propre connaissance ; c'est pourquoi lorsqu'on considère la liberté du vouloir comme une liberté réelle, on s'enferme dans l'illusion de la liberté. Ce qui dénote d'un défaut total de culture de l'esprit comme fait remarquer Hegel en ces termes :

La représentation la plus courante qu'on se fasse à propos de la liberté est celle de libre-arbitre, moyenne que la réflexion introduit entre la volonté simplement déterminée par les instincts naturels et la volonté libre en soi et pour soi. Quand on entend dire que d'une façon absolue la volonté consiste à pouvoir faire ce que l'on veut, on peut considérer une telle conception pour un défaut total de culture de l'esprit, où ne se trouve aucun soupçon de ce que sont la volonté libre en soi et pour soi, le droit, la moralité.⁴¹

Avec le libre arbitre, on ne perçoit aucun « soupçon » de ce que pourrait être le concept de liberté dans sa vérité. Il ne laisse percevoir que le côté abstrait ou formel voire illusoire de la liberté.

En somme, nous avons examiné la question du rapport entre la philosophie du droit de Hegel et la théorie du contrat social. Il en ressort de notre analyse que la théorie du contrat social a eu une incidence considérable sur la pensée politique et sociale de Hegel. Ce dernier s'inspire des théories du contrat social pour faire murir son système et dévoiler le sens ou encore la véritable signification de la liberté humaine. Cependant, c'est suivant une méthodologie bien précise que Hegel parvient à ces fins. Dans un esprit dialectique, il incorpore dans son système du droit, la pensée politique de Rousseau et plus loin les idées développées par les contractualistes. Mais il dépasse leurs différents points de vue en mettant en exergue les insuffisances de leur vision de la liberté, du contrat ou encore de l'Etat. Il postule dans ce sens que, les théoriciens du contrat ont limité la liberté à la sphère de l'individu particulier or la liberté s'étend à la sphère universelle. Au-delà de cette critique, il reproche également aux philosophes du contrat d'avoir fait de l'Etat une création humaine et de considérer le contrat comme l'acte fondateur de la société étant donné que le contrat n'a de valeur que parce qu'il permet la rencontre des volontés dans l'échange et que l'Etat ne peut résulter d'une convention puisqu'il est supérieur à l'homme.

⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

CHAPITRE 2 : L'ESSENCE DE LA LIBERTE CHEZ HEGEL

Dans *De l'essence de la liberté humaine : Introduction à la philosophie*, le philosophe existentialiste allemand Martin Heidegger affirme que « la question de l'essence de la liberté humaine est la question fondamentale de la philosophie ». ⁴² Tout comme Heidegger, Hegel fait de la liberté, la question essentielle de la philosophie, c'est la raison pour laquelle celle-ci (la liberté) est la substance de sa philosophie du droit et même de sa philosophie de l'histoire. En effet, Hegel considère la liberté comme « l'alpha et l'oméga » de la philosophie. C'est pourquoi son ambition est selon ses déclarations d'apporter sa contribution sur une connaissance plus profonde de la nature de la liberté. Ce qui nous amène à nous interroger sur le sens ou la signification de la liberté à la lumière de la théorie hégélienne du droit. Mieux, comment Hegel conçoit-il la liberté ? En outre, quel est le sens ou la signification que ce dernier donne au concept de liberté dans ses *Principes de la philosophie du droit* ?

I- La liberté comme donnée de la conscience

Le concept de liberté est issu du latin *libertas* qui signifie « état d'homme libre » lui-même dérivé de *liber* (« sans entrave, indépendant »). Ainsi, d'après son étymologie latine, on peut définir la liberté comme l'indépendance absolue du sujet. Une personne libre est une personne qui est indépendante, c'est-à-dire qui n'est soumise à l'autorité de personne et qui peut disposer d'elle-même. Ordinairement, le terme liberté signifie absence d'obstacles à la volonté du sujet agissant. Telle est la conception que développe les théoriciens du libre arbitre. Comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent, les théoriciens du libre arbitre définissent la liberté par rapport à l'autonomie du sujet. Ceux-ci mettent en exergue l'idée selon laquelle l'être humain n'est libre que par sa capacité à agir sans contrainte extérieure et à se soumettre à sa propre volonté. C'est dans ce sillage que le stoïcien Epictète l'un des précurseurs de cette théorie mène dans ses *Entretiens* une réflexion sur la contrainte en montrant que nos choix dépendent entièrement de nous. Il affirme dans ce sens que

*Choisir ce que tu ne veux pas, est-il quelqu'un qui puisse t'y contraindre ? _
oui. S'il me menace de la mort ou des fers, il me contraint de choisir ce
qu'il veut. _ Mais si tu méprise la mort ou les fers, lui es-tu encore soumis ?*

⁴² Martin Heidegger, *Op. cit.*, p. 275.

— Non. — Or mépriser la mort t'appartient-il à toi ? — Il m'appartient à moi.
— Il t'appartient par conséquent, de choisir ou non telle conduite.⁴³

La réflexion que mène Epictète sur la menace est importante car elle est la preuve que nul ne peut influencer notre jugement ce qui constitue la preuve de notre liberté. Cependant, Hegel aborde la question de la liberté d'une façon assez particulière et spécifique. En effet, ce dernier refuse d'admettre que la liberté n'est que l'expression de l'autonomie du sujet. Autrement dit, l'homme libre n'est pas celui-là qui peut seulement faire ce qu'il veut ou alors choisir lui-même ses propres déterminations en se soumettant à sa volonté, c'est-à-dire au vouloir. Une telle conception de la liberté dont les occurrences sont récurrentes dans la tradition philosophique occulte le sens véritable du concept de liberté. La liberté ne peut simplement être définie par rapport aux notions de choix et de volonté car elle n'a de réalité que par rapport à la conscience.

1- La nature de la conscience chez Hegel

Ordinairement, la conscience désigne le sentiment que l'homme a de lui-même, de son existence, et qui l'informe de ce qui se passe en lui et autour de lui. Le terme « conscience » est composé de deux locutions latines qui sont les suivantes : *con* (avec) et *scientia* (connaissance). Etymologiquement, « conscience » signifie « avec connaissance » et par conséquent, on peut la définir comme étant tout ce qui est accompagné du savoir. Cependant, bien qu'elle soit différente, la conception hégélienne de la conscience n'est pas complètement détachée du sens étymologique de ce concept car Hegel relie la conscience au savoir ou à la connaissance.

Toutefois, il convient de souligner que ce dernier ne définit pas clairement le concept de conscience dans ses *Principes de la philosophie droit*, il fait usage de ce concept pour mieux illustrer la nature de la volonté libre. Ainsi, l'exposé qu'il en fait nous indique le sens ou la signification qu'il donne à ce concept. En scrutant de plus près l'usage qu'il fait du concept de conscience, nous sommes en droit d'affirmer que dans le contexte hégélien, la conscience désigne la connaissance que l'esprit a de sa propre nature ou de son essence à savoir la liberté. Ainsi, la conscience de la liberté renvoie à la connaissance que la volonté a de sa propre nature ou de son essence. Dès lors, la liberté concrète est l'expression de la conscience de soi

⁴³ Epictète, *Entretiens*, trad. Joseph Souilhe, Paris, Edition Gallimard, 1993, p. 1047.

tel que pense Hegel : « *L'esprit est libre lorsque le monde qu'il construit exprime sa conscience de soi* »⁴⁴.

Dans cette perspective, la conscience est le « phénomène de l'esprit » ; ainsi, la conscience de la liberté coïncide avec la conscience de soi qui n'est rien d'autre que la conscience réalisée ; c'est-à-dire le moment où la volonté se conçoit comme essence.

2- De la nature de la liberté

Hegel traite du thème de la liberté dans plusieurs de ses ouvrages à l'instar des *Principes de la philosophie du droit*. Cet ouvrage est celui qui nous permet de mieux appréhender l'essence ou la signification de la liberté humaine. Mais il est important de noter que dans cet ouvrage, Hegel s'intéresse beaucoup plus à la description du mode de réalisation de la liberté qu'à sa définition puisque dans d'autres ouvrages tels que la *Phénoménologie de l'esprit*, il expose déjà l'essence de la liberté. Pour mieux comprendre la nature de la liberté, il faut cesser de la considérer comme une donnée immédiate mais plutôt comme processus de négation par lequel l'esprit atteint sa vérité en demeurant auprès de lui-même dans un autre.

Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel définit la liberté comme le fait « d'être auprès de soi dans l'autre ». Il affirme dans ce sens que « *l'être auprès de soi de l'Idée, le pouvoir de rentrer en soi, de s'unir à l'autre et de se posséder en lui. Ce pouvoir, cette force d'être auprès de soi, en se niant, c'est aussi la liberté de l'homme. L'être auprès de soi, ce retour à lui-même de l'esprit peut être appelé sa fin suprême.* »⁴⁵ « L'être auprès de soi » représente chez Hegel le retour de la volonté vers elle-même lorsque celle-ci prend conscience de sa première négativité abstraite ou encore de la négativité de son premier moment qui est la subjectivité. C'est pourquoi dans les *Principes de la philosophie du droit*, il définit la liberté par rapport à la conscience. Dans les premières lignes de l'introduction de cet ouvrage, Hegel déclare que « *la forme concrète que se donne le concept en se réalisant est dans la connaissance du concept lui-même* »⁴⁶. A partir du sens que Hegel donne au concept de liberté dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, nous pouvons déjà déceler la matière qui nous permet de déterminer l'essence de la liberté humaine : il s'agit de la connaissance. Celle-ci renvoie à la conscience et rappelons que la conscience chez Hegel renvoie à connaissance que l'esprit a de sa nature. Ainsi, d'après le point de vue défendu par

⁴⁴ Thamar Rossi Leidi, *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 51.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 131.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

ce philosophe, pour mieux connaître la signification de la liberté, il faut la relier au savoir et à la conscience. C'est pourquoi il la définit comme une donnée de la conscience. Il affirme dans ce sens que « *on doit s'en tenir tout simplement à cela que la liberté est une donnée de la conscience et qu'on est forcé d'y croire.* »⁴⁷

La liberté est un bien vivant qui existe dans la conscience de chaque individu c'est pourquoi elle reste intrinsèquement liée à l'homme. Elle se réalise par l'action de ce dernier lorsqu'il s'élève vers une seconde nature dans laquelle il prend conscience de lui-même et de son essence. C'est que démontre Hegel dans la moralité objective qui est le moment de réalisation et d'actualisation de la liberté. En effet, il voit en cette moralité, « *l'idée de la liberté en tant que bien vivant, qui a son savoir et son vouloir dans la conscience de soi, et qui a sa réalité par l'action de cette conscience.* »⁴⁸ La liberté existe sous sa forme concrète lorsqu'elle est réelle dans la conscience de sujet et dans cette perspective, elle fait intervenir les capacités cognitives de l'homme. C'est la raison pour laquelle on ne peut déterminer l'essence de la liberté sans établir son rapport avec l'intelligence et la pensée qui sont des éléments constitutifs de la conscience et de la volonté. Hegel remarque dans ce sens que « *ceux qui considèrent la pensée comme une faculté particulière indépendante, séparée de la volonté conçue elle-même également comme isolée et qui de plus, tiennent la pensée comme dangereuse pour la volonté, et surtout pour la bonne, montrent du même coup d'emblée qu'ils ne savent rien de la nature de la volonté.* »⁴⁹

La volonté n'est volonté libre que par l'activité de la pensée car la « *la pensée est l'unique sphère où, tout élément ayant disparu, l'esprit est absolument libre auprès de lui-même.* »⁵⁰ Ainsi, pour se connaître elle-même, la volonté doit se mettre en action en niant ses premiers contenus fournis par la nature et en prenant conscience de sa première négativité abstraite. L'action négatrice de la nature permet à la volonté ou encore à l'esprit de s'élever à la conscience de soi. Cette élévation est le propre de l'esprit et le produit de son intelligence. En effet déclare que « *l'Esprit est d'abord intelligence et les déterminations par lesquelles il poursuit son évolution du sentiment à la pensée par la représentation sont les étapes pour arriver à se produire comme volonté, laquelle en tant qu'esprit pratique en général est la vérité prochaine de l'intelligence.* »⁵¹

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 57.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 132.

⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

L'intelligence est une propriété fondamentale de l'esprit qui joue un rôle très essentiel dans la réalisation de la volonté libre. L'esprit parvient à se produire comme volonté libre grâce à une démarche intelligente par laquelle il s'oppose à la nature ; c'est pourquoi Hegel déclare que la volonté n'est volonté libre « que comme intelligence pensante ». ⁵² La « *conscience de soi se saisit comme essence par la pensée* » et elle parvient à la connaissance absolue lorsqu'elle se conçoit elle-même comme universelle. De ce fait, cette conscience de soi est à proprement parler ce que l'on appelle « la pensée » : « *Poser quelque chose comme universel ou en prendre conscience comme universel, c'est, comme on le sait, la pensée* ». ⁵³

L'intelligence et la pensée sont des facultés qui font la spécificité de l'homme et qui permettent de le différencier des autres êtres de la nature à l'instar des animaux qui sont purement instinctifs. L'homme en tant qu'être doué de raison ne peut vivre selon ses instincts, ses désirs ou alors ses inclinations qui sont les premiers contenus de sa volonté. Hegel affirme que lorsque la satisfaction des besoins naturels est le but absolu de l'homme, ce dernier ne connaît pas la liberté car il ignore les véritables buts de la raison. Mais puisque l'homme possède une faculté de penser que les rationalistes tels que Descartes appellent la raison, il est capable de se hisser au-dessus de la nature, du besoin et du désir et rechercher les véritables essences ou encore poursuivre des buts beaucoup plus objectifs. En effet, la raison est dotée d'une puissance qui est telle qu'elle ne peut pas se tromper sur l'orientation ou le chemin véritable que l'esprit devrait suivre. Ainsi, l'homme possède une faculté de penser qui l'oriente vers l'accomplissement de son destin. L'usage de cette faculté est l'unique moyen par lequel l'individu atteint l'objectivité infinie ; c'est dans cette veine que Hegel fait remarquer que « *c'est dans la volonté que commence la limitation de l'intelligence qui lui est propre et c'est seulement en s'élevant à nouveau à la pensée et en donnant à ses fins la généralité immanente, qu'elle surmonte la différence de la forme et du contenu et se transforme en volonté objective infinie.* » ⁵⁴

C'est dans la pensée que l'homme cherche sa véritable essence et c'est par l'activité de cette même pensée qu'il renoue avec elle. C'est pourquoi lorsque l'on sépare la liberté de la pensée, on s'éloigne de la liberté. Tant qu'elle est incapable de penser, la volonté n'est libre qu'en soi ; il s'agit de la liberté subjective que Hegel appelle le libre arbitre de la volonté. Celui-ci, pense-t-il, n'est pas liberté parce qu'il n'est pas relié au savoir. En effet, ce qui fait la

⁵² *Id.*

⁵³ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

particularité de l'homme c'est sa capacité de penser. Et c'est en tant que substance pensante qu'il parvient à se saisir lui-même comme liberté, à s'affirmer dans le monde et à se libérer : « *l'homme pense et il cherche dans sa pensée, sa liberté et le principe de sa moralité* ». ⁵⁵En voulant écarter la pensée du domaine du droit, on tombe inéluctablement dans ce que Hegel appelle le « mépris de la pensée » qui dénote simplement de la méconnaissance de la nature de la liberté et des buts de la volonté. Pour Hegel,

Cette conscience de soi qui se saisit comme essence par la pensée et ainsi se sépare du contingent et du faux, constitue le principe du droit, de la moralité subjective et objective. Ceux qui, parlant philosophiquement de droit, de moralité subjective et objective, veulent éliminer de ce domaine la pensée et nous renvoient au sentiment, au cœur, à l'élan et à l'enthousiasme, montrent ainsi dans quel profond mépris sont tombées la pensée et la science puisque la science même succombe au désespoir et à la lassitude et prend pour principe la barbarie et l'absence de pensée. ⁵⁶

En outre, pour mieux saisir le sens, la signification ou encore l'essence de la liberté chez Hegel, il est important d'établir son rapport avec l'homme car la conscience dont parle Hegel est celle de l'individu et la liberté fait partie de sa nature.

II- La liberté comme essence de l'homme

Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel affirme que la liberté « *est le phénomène de l'homme* » ⁵⁷ ainsi, elle est intrinsèquement liée à ce dernier. Hegel considère la liberté comme une essence ; il affirme qu'elle est l'essence de l'esprit et par conséquent, elle est consubstantiellement liée à l'homme. Il affirme à cet effet que « *la nature de l'esprit se connaît par son opposé exact. Nous opposons l'Esprit à la matière. De même que la substance de la matière est la pesanteur, de même la substance de l'Esprit est la liberté* ». ⁵⁸ Ainsi, l'esprit est liberté et Hegel précise que l'esprit n'est pas une entité abstraite. Il est tout ce qui est produit par l'homme ; par conséquent, il s'agit de l'homme. Il éclaire ce point de vue dans *La raison dans l'histoire* en affirmant que l'universel dont traite l'histoire n'est pas un universel abstrait mais concret ; l'esprit qui constitue la substance de l'histoire universel est lui-même l'universel et il s'agit de l'individu :

Cet universel n'appartient pas au monde des apparences contingentes ; la masse des particularités doit ici être saisie comme une unité. L'objet de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 95.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 75.

*l'histoire [philosophique] est l'objet le plus concret, celui qui contient en soi la totalité des divers aspects de l'existence : l'individu dont elle parle est l'esprit du monde. C'est cet objet concret, dans sa figure concrète de son évolution que la philosophie se donne comme objet lorsqu'elle traite de l'histoire.*⁵⁹

Concrètement, l'esprit désigne la conscience de l'homme ou encore sa pensée tel que fait remarquer Thamar Rossi Leidi en ces termes : « *Qu'est-ce qu'est alors l'esprit auquel tous ces prédicats sont attribués ? Il est pensée répond Hegel. Ou mieux, ajoutons nous, il est pensée consciente de soi (...). Autrement dit, l'esprit de Hegel est la pensée de l'homme* ». ⁶⁰ C'est cette pensée qui en tant qu'« idée » s'élève d'une réalité abstraite ou encore vers une réalité plus concrète. À ce titre, l'esprit est l'« idée » qui s'affranchit de la nécessité naturelle et qui est liberté. Et par « idée », on entend le principe ou « concept », d'une réalité en tant qu'il porte avec lui la tendance à se réaliser, à se rendre effectif. De ce fait, l'esprit est l'idée de liberté dans sa vérité car la liberté constitue son essence. C'est pourquoi Hegel déclare que « *l'esprit est conscience libre dans la mesure où coïncide en lui commencement et fin* ». Pour se rendre effective, il faut que cette liberté qui est sa vérité, son but et son essence se réalise successivement suivant diverses étapes. Hegel précise dans ce sens que l'esprit est successivement esprit subjectif, puis objectif et enfin esprit absolu.

Le premier moment de l'existence de l'esprit est la subjectivité et cette existence n'est pas conforme à la liberté. Dans sa critique du libre-arbitre, Hegel démontre que la liberté du vouloir que prônent les théoriciens du libre-arbitre est une liberté subjective qui est en outre « liberté négative » ou « liberté du vide ». Elle n'est pas liberté parce que l'individu est déterminé et limité par la nature ; c'est la caractéristique fondamentale de l'esprit subjectif. En effet, l'esprit subjectif est un esprit dormant et rattaché à la nature ; celui-ci est figé et n'a aucune forme de rationalité et par conséquent, il ne connaît pas la liberté : « *l'esprit est d'abord perdu et comme égaré dans la nature ; il est encore l'esprit dormant (...). cet esprit subjectif est l'esprit individuel dont le plus haut moment n'est pas la connaissance* ». ⁶¹

Pour connaître la liberté, l'esprit doit se détacher de la nature et s'élever vers une seconde nature. Cette seconde nature c'est l'Etat et ses lois. Dès lors, la liberté subjective de l'esprit devient objective lorsque l'individu respecte les lois et ses devoirs de citoyens : c'est la liberté substantielle. Elle est la plus haute forme de liberté car elle n'est plus la liberté d'un individu particulier mais prend la forme de l'universalité dans l'Etat lorsque tous les individus sont

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁶⁰ Thamar Rossi Leidi, *Op. cit.*, p. 20.

⁶¹ G.W.F. *Principes de la philosophie du droit*, pp. 9-10.

libres. Ainsi, l'esprit objectif est l'esprit qui se manifeste dans un monde dans lequel il se conçoit comme universel ; c'est en cela qu'il est libre. C'est ce que Hegel justifie en ces termes : « *L'esprit objectif, c'est l'esprit qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée une « seconde nature » dans laquelle il peut se retrouver lui-même, et, prenant conscience à la fin sa propre identité à soi-même dans sa différence* ». ⁶²

L'Esprit absolu, quant à lui, est le dernier moment de l'évolution de l'esprit. En effet, l'esprit absolu est le but de la philosophie hégélienne, la définition de son idéalisme absolu ; il est en outre l'esprit dans lequel s'unissent les deux premiers moments à savoir : l'esprit subjectif et l'esprit objectif. Il s'agit ici de la réconciliation de l'homme avec l'univers : « *avec l'esprit absolu, il semble que nous ayons atteint le terme de toutes nos démarches et que l'esprit soit enfin réconcilié avec l'univers, le but final de la philosophie hégélienne, la définition de son idéalisme absolu* ». ⁶³ Mais les *Principes de la philosophie du droit* exposent le mode réalisation de l'esprit objectif qui est l'esprit libre. Hegel substitue le concept d'esprit par celui de volonté mais les deux renvoient à une seule et même réalité à savoir l'homme. Dès lors, c'est l'homme qui est esprit, volonté et liberté. Ce dernier est condamné à être libre car la liberté fait partie de sa nature propre raison pour laquelle elle est inaliénable. Hegel montre que l'homme peut se défaire ou se détacher de ses biens, de sa propriété mais en aucun cas, il ne peut se défaire de sa liberté car elle est permanente dans son être. C'est pourquoi il affirme que

Je peux me défaire de ma propriété (puisqu'elle est mienne seulement dans la mesure où j'y mets ma volonté), et abandonner ma chose comme sans maître (derelinquo), ou la transmettre à la volonté d'autrui -mais seulement dans la mesure où la chose par nature est extérieure. Par suite sont inaliénables et imprescriptibles, avec les droits afférents, les biens ou plutôt les déterminations substantielles qui constituent ma propre personne et l'essence universelle de ma conscience de soi, comme ma personnalité en général, la liberté universelle de mon vouloir, ma moralité objective, ma religion ⁶⁴.

En tant que détermination substantielle, la liberté est intrinsèquement liée à l'homme. C'est pourquoi toute violence faite à autrui constitue une atteinte à sa liberté et à ses droits : « *l'acte injuste est une violence contre l'existence de ma liberté dans une chose extérieure.* » Toutefois, selon le point de vue de Hegel, la liberté de l'individu ou de la volonté n'est pas celle de l'individu séparé ou isolé. Cette liberté se réalise et se manifeste dans un monde qui

⁶² *Ibid.*, p. 11.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 108.

est le règne de la liberté à savoir l'Etat. En tant qu'essence de l'homme, la liberté ne saurait exister en dehors de la sphère politique. Cependant, cette liberté politique a ses caractéristiques qui lui sont propres et une essence bien particulière.

III- L'essence de la liberté politique

La pensée politique de Hegel est spécifique car ce dernier donne un sens particulier au concept de liberté. Il définit la liberté en rejetant systématiquement toutes ces vaines conceptions qui la limitent à la sphère individuelle. Pour mieux appréhender l'essence la liberté, il faut penser celle-ci au-delà de l'individu privé. En effet, la singularité n'a pas de place en face de l'universel, c'est la raison pour laquelle elle doit être supprimée ou alors dépassée. La liberté nécessite une relation d'interdépendance entre les individus. Ceux-ci doivent s'élever au-dessus de leur particularité afin de renouer avec l'universel. C'est pourquoi la liberté n'obtient toute sa valeur que dans l'universel, c'est-à-dire dans une « communauté politique constituée par des liens d'interdépendance plutôt que des entités indépendantes ».⁶⁵

En tant qu'incarnation de la raison et de l'esprit universel, l'Etat est cette « communauté politique » dans laquelle les hommes expriment leur liberté. D'après la remarque de Hegel, l'Etat est le lieu exclusif de l'existence de la liberté humaine. Dans cette perspective, le philosophe berlinois précise que « *L'État est la réalité en acte de la liberté concrète* » c'est pourquoi en dehors de l'Etat, il n'existe pas de liberté. Ainsi, au-delà de son statut ontologique, la liberté chez Hegel a également un statut politique parce qu'elle s'incarne dans les institutions de l'Etat. Mais cette liberté politique n'est pas la liberté individuelle mais plutôt la liberté universelle. La liberté politique est d'essence universelle parce qu'elle n'est pas la liberté de l'individu singulier ; selon Hegel, « *elle est universelle parce qu'en elle toute limitation et singularité individuelle sont supprimées.* »⁶⁶ Et il poursuit en affirmant que « *la liberté vraie tient à ce que la volonté n'a pas un contenu subjectif, c'est-à-dire égoïste, mais un contenu universel* »⁶⁷. On parle de liberté chez Hegel lorsque tous les individus qui composent l'Etat sont libres. C'est pourquoi elle est universelle.

Dans sa philosophie de l'histoire, il montre que la liberté a évolué du particulier vers l'universel. En effet, la liberté pense-t-il s'est manifesté pour la première fois dans l'empire

⁶⁵ Bruno Bossé, *La liberté et l'Etat dans la philosophie sociale de Hegel*, Québec, Université Laval, 2009, p. 3.

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 73.

⁶⁷ G.W.F. Hegel cité par Gilles Marmasse in *Le bien commun chez Hegel : le cas de la moralité et de la vie éthique*, Université de Poitiers, 2022, p. 1.

oriental. Pour Hegel, le monde oriental est celui dans lequel l'esprit vit son enfance car c'est ici que commence la liberté. L'empire oriental est en effet une société patriarcale dans laquelle le pouvoir est détenu par un individu chargé de gérer la cité. Hegel déclare dans ce sens que « *le premier empire est la vision substantielle du monde, indifférencié, issue du groupement naturel patriarcal.* »⁶⁸ Et dans *La raison dans l'histoire*, il affirme que « *Dans ce premier monde patriarcal, l'Esprit est quelque chose de substantiel ; l'individu vient s'y ajouter comme un simple accident. A la volonté de l'unique [maître] tous les autres sont attachés, en tant qu'enfants, en tant que subordonnés.* »⁶⁹

Cependant, le monde oriental est un monde de non liberté car seul un individu est libre c'est-à-dire le roi. Les autres individus qui sont subordonnés au roi ne connaissent pas la liberté. Ce qui fait que la liberté que l'on retrouve dans cette société est une liberté unilatérale et non universelle. Il y'a pour ce fait une opposition entre la volonté particulière et la volonté universel. Et cette opposition montre que l'esprit est encore enfermé dans la naturalité ou la subjectivité. Hegel démontre en effet que l'esprit naturel ou subjectif n'est pas libre parce qu'il n'a aucune conscience de lui-même, aucune rationalité. C'est pourquoi il déclare que la société orientale ne connaît pas la liberté. Pour éclairer ce point de vue, il affirme ce qui suit :

*La première époque dans laquelle nous considérons l'Esprit, doit être assimilée à l'esprit infantin. Ici règne la prétendue unité avec la nature que nous trouvons dans le monde oriental. Cet esprit naturel est celui qui demeure encore dans la nature, qui n'est pas encore auprès de soi et par conséquent n'est pas encore libre et n'a pas connu le processus de la liberté.*⁷⁰

En outre, la liberté qui commence dans le monde oriental aura une évolution significative dans le monde gréco-romain. Pour Hegel, le monde grec marque l'adolescence de l'Esprit car la liberté acquiert une existence en soi, l'Esprit n'est plus enfoncé dans la naturalité. Le monde romain quant à lui correspond à ce que Hegel appelle « l'âge viril de l'Esprit »⁷¹ ici, la liberté cesse d'être « en soi » mais devient « pour soi ». Hegel indique que dans le monde romain, l'individu a des buts « pour soi » car il se met déjà « au service d'un universel, de l'Etat ». C'est ce qui marque le début de la liberté puisque l'individu prend déjà conscience de son entière dépendance à l'Etat. Mais ce qui pose problème ici est que la volonté « en soi » est encore distincte de la volonté « pour soi ». Et de plus, dans le monde romain, il existe encore le phénomène d'esclavage que Hegel critique. Dans cette société, tous les individus ne sont

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 372.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 185.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Id.*

toujours pas libres car certains, c'est-à-dire les esclaves ne connaissent pas la liberté. Ce qui fait que la liberté n'existe pas encore sous une forme universelle.

Cependant, la liberté se manifeste sous sa figure réelle dans le monde germanique et c'est le dernier moment du développement de l'Esprit ou encore la fin de son évolution. Ce qui marque la fin de l'évolution de l'Esprit ici c'est sa connexion avec le divin, mieux, la descente de l'esprit divin dans le monde et en l'homme. Hegel déclare dans ce sens que « *le quatrième moment est l'ère germanique, le monde chrétien (...) A l'époque chrétienne, l'Esprit divin est venu dans le monde, a pris place dans l'individu qui est maintenant complètement libre et possède en soi une liberté substantielle. C'est la conciliation de l'Esprit objectif avec l'esprit subjectif.* »⁷² La connexion de l'homme avec le divin lui permet de sacrifier son individualité pour servir l'universel, c'est-à-dire l'Etat. Ainsi, il développe le sens du bien universel et du respect des lois. Ce qui fait de lui un homme libre car pour Hegel, « *seule la volonté qui obéit à la loi est libre* »⁷³.

Dès lors, c'est dans l'empire germanique que la liberté politique acquiert tout son sens et que son essence se dévoile. Ici, l'esprit atteint sa vérité et la liberté prend définitivement la forme de l'universalité dans la mesure où elle cesse d'être unilatérale comme dans l'empire oriental ou encore moins partielle comme dans le monde romain. Elle devient universelle dans parce que tous les individus sans restriction et sans distinction de classe ou de sexe accèdent à la liberté et développent en même temps la conscience de celle-ci. On ne parle plus de la liberté d'un seul homme ou de quelques individus seulement mais de la liberté de tous, de la liberté universelle.

Pour Hegel, « *l'Idée universelle se manifeste dans l'État* »⁷⁴ et cette « *Idée* » est la liberté si bien que le droit se définit comme « *la liberté en générale comme Idée* ». Ainsi, l'Idée universelle s'affirme et se connaît dans l'Etat. L'Etat quant à lui permet le développement effectif et concret de la liberté dans sa totalité. L'Etat permet le développement de la liberté individuelle. Dans l'Etat, la liberté de chaque individu est reconnue comme un droit fondamental que possède l'homme. Ce qui implique que même si l'être humain est appelé à sacrifier son intérêt particulier au détriment de l'intérêt universel, sa particularité n'est pas supprimée mais simplement dépassée. Ses intérêts particuliers et ses droits sont assurés, protégés et reconnus dans l'Etat vu que celui-ci est « *l'Homme véritable* » selon les termes de Max Stirner ou encore « *une personne morale* » dont le principal objectif est de favoriser

⁷² *Ibid.*, p. 186.

⁷³ *Ibid.*, p. 140.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 138.

l'épanouissement de l'homme. Ainsi, la reconnaissance dont bénéficie l'individu est essentielle pour ce dernier en ce sens qu'il n'est plus un simple être de la nature mais il est reconnu comme une personne dont les attributs essentiels sont : la liberté, la responsabilité qui sont inaliénables et sacrées. Mais cette reconnaissance n'est pas partielle ; elle est réciproque. En effet, l'Etat reconnaît les droits de l'individu et ses intérêts et réciproquement, l'individu dans sa singularité reconnaît l'Etat comme son propre esprit substantiel et recherche non pas la satisfaction de son intérêt particulier mais plutôt de l'intérêt général. Cette corrélation entre l'individu et l'Etat assure l'effectivité de la liberté concrète ou substantielle :

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 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.⁷⁵

Par ailleurs, la recherche de l'intérêt général ou du bien-être universel permet la réalisation de la liberté en tant qu'Idée seulement. C'est ce que Hegel appelle « la moralité subjective ». Le point de vue moral subjectif est celui dans lequel la liberté atteint sa vérité en tant qu'Idée et le bien moral constitue sa substance. Avec le bien moral se développe une liberté abstraite. C'est pourquoi Hegel affirme que « le bien n'est que la substance universelle de la liberté mais sous sa forme encore abstraite ». Toutefois, c'est dans la réalité éthique que le bien moral rencontre le bien politique et de cette rencontre procède la liberté concrète qui est la liberté politique ayant une essence universelle. La réalité éthique quant à elle est composée de trois éléments fondamentaux et nécessaires qui constituent son essence. Il s'agit la famille, la société civile et l'Etat :

Le concept de cette idée n'est l'Esprit comme quelque chose de réel et de conscient de soi, que s'il est l'objectivation de soi-même, le mouvement qui parcourt la forme de ses différents moments. Il est : a) L'esprit moral objectif immédiat ou naturel : la famille. Cette substantialité s'évanouit dans la perte de son unité, dans la division et dans le point de vue du relatif, elle devient alors, b) société civile, association de membres qui sont des individus indépendants dans une universalité formelle, au moyen des besoins, par la constitution juridique comme instrument de sécurité de la personne et de la propriété et par une réglementation extérieure pour les besoins particuliers et collectifs. Cet État extérieur se ramène et se rassemble dans c) la constitution de l'État, qui est la fin et la réalité en acte de la substance universelle, et de la vie publique qui s'y consacre.⁷⁶

⁷⁵ Ibid., p. 277.

⁷⁶ Ibid., pp. 197-198.

La famille est la « *substantialité immédiate de l'esprit* » ou encore, « *la substance morale, comme contenant la conscience réfléchie de soi unie à son concept* »⁷⁷ à ce titre, elle est la substance première de la réalité éthique. Elle est une « destinée objective » et constitue la première manifestation de l'Esprit concret et réel. Au sein de la famille, l'individu n'est pas un être isolé mais fait partir d'un groupe avec lequel il partage des liens sacrés. Le point de départ de chaque famille est la rencontre de deux individus qui aboutit au mariage. Celui-ci marque la fin des existences particulières en ce sens que chaque individu renonce à sa singularité. Chaque personne est appelée à se détacher de sa famille d'origine et fonder une nouvelle famille afin de s'assurer du bon fonctionnement de la vie éthique. Ainsi, le mariage qui est fondé sur un consentement libre permet à l'homme développer une « *conscience de soi substantielle* ». ⁷⁸

Toutefois, bien qu'elle assure l'union des volontés, la famille n'est pas auto suffisante. Elle ne peut pas assurer la protection ou encore la subsistance de totale de l'individu. L'homme reste lié à sa famille grâce aux sentiments et mais pour assurer sa propre subsistance et subvenir aux besoins de sa famille, il doit nécessairement participer aux activités de la société d'où la dissolution de la famille. Ce qui implique qu'il ne sera plus membre d'une famille seulement mais d'une communauté. Dès lors, la société civile est cette communauté vers laquelle s'élève chaque individu par nécessité. Elle est la réalité vers laquelle converge plusieurs familles, plusieurs volontés et a pour vocation de protéger leur propriété, leurs biens, leur liberté ou encore leur droit. Dans la mesure où elle permet la rencontre des volontés particulières, elle représente la seconde substance de la réalité éthique.

Cependant, au sein de la société, l'individu s'ouvre au monde extérieur et prend conscience de la nécessité de vivre en communauté. D'une part, l'homme prend conscience du fait qu'il dépend de la société et d'autre part, il naît au sein de la société une relation d'interdépendance entre les individus. Dès lors, cette prise de conscience est le début de la vie de l'universel. Hegel précise à cet effet que la vie de l'universel commence lorsque les individus « *déterminent leur savoir, leur volonté et leur action selon une modalité universelle et se transforment en anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble* ». ⁷⁹ Cependant, tout comme la famille, la société civile n'est pas auto-suffisante. Elle n'est que la seconde substance de la réalité et le début de la liberté universelle. Ainsi, c'est au sein de l'Etat que la liberté devient concrète. L'Etat est selon Hegel la dernière substance de la réalité éthique,

⁷⁷ *Ibid.*, p. 197.

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 221.

parce qu'il est lieu dans lequel l'individu vit conformément aux exigences de la raison et de la moralité. Cette moralité consiste à respecter les devoirs et les lois de l'Etat. C'est que Hegel appelle la vie éthique. En outre, l'Etat permet le développement intégral de la liberté. Dans l'Etat, l'individu fait l'expérience de sa propre liberté. Il s'agit de la liberté subjective ou individuelle produite par le sujet lui-même et qui mérite d'être vécue. Mais en l'absence de l'Etat, cette liberté subjective ne serait qu'une illusion. Ensuite dans l'Etat l'individu développe sa liberté objective qui réside au respect des lois. Cette liberté que Hegel appelle encore liberté substantielle est le plus haute forme de liberté. Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel fait remarquer que « *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.* »⁸⁰

En somme, en examinant dans ce chapitre le problème de l'essence de la liberté chez Hegel, il en ressort de notre analyse que Hegel ne définit pas la liberté par rapport aux notions de choix ou de volonté tels que les théoriciens du libre arbitre. Ce dernier relie la liberté au savoir et la définit comme une donnée de la conscience. Partant du postulat selon lequel la liberté est l'essence de l'esprit ou encore de l'homme, un esprit libre est celui qui est conscient de sa nature ou de son essence. La liberté est alors un bien qui existe dans la conscience de soi et qui se manifeste par l'action de cette conscience. Cependant, cette liberté se manifeste uniquement dans une communauté politique dans laquelle les individus tissent des liens très étroits et mènent une vie rationnelle et éthique. C'est la raison pour laquelle la liberté de l'homme n'a de valeur que lorsqu'elle est substantiellement vécue par l'individu au sein de l'Etat rationnel. Ainsi, cette liberté politique n'est pas la liberté individuelle mais la liberté universelle.

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 140.

CHAPITRE 3 : LIBERTE, VOLONTE ET DROIT

La théorie hégélienne du droit est une réflexion sur le concept de liberté car d'après la thèse de Hegel, le domaine du droit est essentiellement le domaine de la liberté et le monde dans lequel se déploie la volonté. C'est la raison pour laquelle on ne peut parler du droit sans parler de la liberté et de même, on ne peut parler de liberté sans parler de volonté. En scrutant de plus près les *Principes de la philosophie du droit*, nous constatons que Hegel emploie d'une façon assez récurrente les concepts de liberté, de volonté et droit ; ce qui nous amène à questionner le rapport entre ces concepts. Par ailleurs, comment Hegel définit-il le droit et la volonté et quelle est la nature leur rapport avec la liberté ?

I- Le rapport entre le droit et la liberté

1- Qu'est-ce que le droit ?

Au sens juridique du terme, le droit désigne l'ensemble de règles en vigueur dans une société et dont la finalité est d'harmoniser les rapports entre les hommes. C'est le sens que le philosophe français Emile Littré donne à ce concept. Dans son *Dictionnaire de la langue française*, Littré définit le droit comme « l'ensemble des règles qui régissent la conduite de l'homme en société, les rapports sociaux ». Cependant, même si le droit chez Hegel a un statut juridique, le sens qu'il donne au concept de droit ne coïncide pas très exactement avec le sens juridique de ce terme. Le droit, au sens hégélien, coïncide plutôt avec ce qu'il appelle l'esprit objectif. Dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel considère l'esprit objectif comme l'esprit libre car la liberté fait partie de son essence. Et dans les *Principes de la philosophie du droit*, il expose la façon dont l'esprit objectif atteint sa vérité en prenant progressivement conscience de lui-même. Le cheminement de cet esprit n'est que la description du développement de la liberté humaine, c'est-à-dire la façon dont l'idée de liberté se réalise et se manifeste dans le monde sensible plus précisément dans l'Etat. Cette effectuation de la liberté n'est que la réalisation du droit. Ainsi, dans la mesure où il coïncide avec l'esprit objectif qui est l'esprit libre, Hegel relie le droit à la liberté et le définit comme « l'existence de la volonté libre ». Il affirme dans ce sens que « le fait qu'une existence en

*général soit l'existence de la volonté libre, est le Droit. Le Droit est donc la liberté en général comme Idée. »*⁸¹

2- La relation entre le droit et la liberté

Dans le contexte hégélien, il est impossible de séparer le droit de la liberté car il existe une étroite relation entre ces deux concepts. Comme nous avons pu remarquer, Hegel définit le droit comme « la liberté en général comme idée ». Ainsi, il existe une corrélation entre le droit et la liberté car le droit constitue le point de départ et la substance de la liberté. Et réciproquement, la liberté est consubstantiellement liée au droit. Cette relation entre le concept de droit et celui de liberté est ce que Hegel explique en ces termes :

*Le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le domaine du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même.*⁸²

La liberté chez Hegel n'est pas une donnée immédiate, elle se réalise suivant un processus dialectique à travers lequel la volonté prend progressivement conscience de son essence. Ainsi, les différentes étapes du développement de la liberté correspondent aux divers modes d'existences de celle-ci. Ces différents modes d'existence correspondent également aux différents types de droit. Dans cette perspective, le droit et la liberté sont liés de telle sorte que chaque type de droit correspond à une forme de liberté bien particulière, et en retour, chaque étape du développement de la liberté permet la réalisation d'un droit bien particulier. Nous avons, à cet effet, le droit abstrait, le droit de la volonté subjective, et le droit objectif. C'est à travers ces trois formes de droit que la liberté devient réelle en acte et que le droit atteint sa réalité. Hegel indique dans ce sens que « *l'esprit objectif, ou le Droit en général, se réalise en trois moments : le droit abstrait où la volonté libre n'existe encore qu'immédiatement, la moralité subjective où la volonté libre s'enfonce dans la particularité intérieure, dans le sujet moral, la moralité objective enfin, la seule concrète.* »⁸³ Selon ce que précise Hegel, ces trois moments sont les différentes étapes du développement de la volonté libre et du droit.

3- Le cheminement de la liberté et l'effectuation du droit

Le droit et la liberté se réalisent grâce à un jeu dialectique dans lequel ils passent d'un mode d'existence inférieur ou abstrait à une existence plus concrète ou objective. Ainsi, c'est

⁸¹ *Ibid.*, p. 76.

⁸² *Ibid.*, p. 57.

⁸³ *Ibid.*, pp. 17-18.

à partir du droit abstrait en passant par la moralité subjective pour aboutir à la moralité objective ou le droit objectif que la liberté et le droit deviennent réels en acte.

3-1- Le droit abstrait

La première section des *Principes de la philosophie du droit* porte sur le « droit abstrait ». Il est défini comme le droit de propriété que possède chaque individu car toute personne a le droit d'être propriétaire. La liberté commence lorsque la personne fixe sa volonté sur une chose ou un objet qui au départ était « *res nullius*⁸⁴ » c'est-à-dire une chose sans propriétaire et fait de cette chose une « *res propria* » c'est-à-dire la propriété d'un individu particulier. La fixation de la volonté sur les choses ou les objets de la nature constitue ce que Hegel nomme l'appropriation des choses. La prise de possession ou encore l'appropriation des choses est le moyen par lequel la personne réalise son droit de propriété. Hegel fait remarquer dans ce sens que « *la personne a le droit de placer sa volonté en chaque chose, qui alors devient même et reçoit comme but substantiel (qu'elle n'a pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté. C'est le droit d'appropriation de l'homme sur toutes choses.* »⁸⁵

Dès lors, le droit abstrait est important et nécessaire dans l'effectuation de la liberté en ce sens qu'il constitue le point de départ de la volonté libre. Autrement dit, c'est dans le droit abstrait que la volonté réalise sa première forme de liberté. Cette liberté se réalise en trois moments à savoir : la propriété, le contrat et l'injustice et le crime. Notons que c'est dans l'injustice et le crime que le droit de propriété acquiert un statut juridique. C'est dans cette perspective que Hegel affirme que « *le droit est d'abord l'existence immédiate que se donne la liberté d'une manière également immédiate sous les formes suivantes : la possession, (...) le contrat, (...) l'injustice et le crime.* »⁸⁶.

La propriété, le contrat, l'injustice et le crime sont, selon Hegel, les trois réalités qui constituent la substance du droit abstrait. La propriété est le fait de posséder une chose et d'en disposer à sa guise. Elle est le point de départ du droit et la première existence de la liberté. c'est pour quoi Hegel déclare que « *du point de vue de la liberté, la propriété est sa première existence, son but essentiel pour soi* ».⁸⁷ Etant « *l'acte extérieur, par lequel est réalisé le droit*

⁸⁴ Stéphane Chauvier, *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, Vrin, 2006, p. 150.

⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 90.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

universel d'appropriation des choses de la nature »⁸⁸, la propriété est le premier moment dans lequel l'individu fait l'expérience de sa liberté.

Cependant, Hegel précise que la prise de possession ne s'effectue que sur les choses ou les objets dont les caractéristiques sont : l'absence de liberté et de responsabilité. Dans cette perspective, l'être humain ne peut pas faire l'objet d'une propriété parce qu'il est libre et responsable. C'est pourquoi Hegel critique le droit romain qui légitimait l'esclavage et qui considérait les enfants comme appartenant à leurs parents comme des choses or en tant qu'être libre, l'enfant ne peut faire l'objet d'une propriété : « *les enfants sont en soi des êtres libres et leur vie est l'existence immédiate de cette liberté seulement. Ils n'appartiennent donc ni à d'autres, ni aux parents comme des choses appartiennent à leur propriétaire.* »⁸⁹. Dès lors, Hegel affirme que le droit romain est immoral et injuste car « *d'après la clause injuste et immorale du droit romain, les enfants étaient une chose pour le père et celui-ci était en possession juridique de ses enfants, et pourtant il avait avec eux la relation morale* »⁹⁰.

Nous remarquons ainsi que la prise de possession s'établit entre un sujet et un objet et non entre deux sujets puisque l'être humain est une valeur absolue ou encore une « fin en soi » comme fait remarquer Emmanuel Kant dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Le droit implique la reconnaissance et le respect de la dignité de l'homme. Dès lors, le droit repose sur un principe sacré qui est le suivant : « *sois une personne et respecte les autres comme personnes* »⁹¹. Tel est en effet l'impératif du droit hégélien. Par ailleurs, la prise de possession est la première manifestation de l'autonomie du sujet en ce sens que chaque personne peut choisir sans influence extérieure l'objet de sa propriété. En effet, chaque « *personne doit se donner une sphère extérieure pour sa liberté.* »⁹² En fixant sa volonté sur la chose ou alors, en prenant possession de celle-ci, le « moi » éprouve sa liberté.

Toutefois, la propriété n'est pas un simple moyen par lequel l'homme cherche à satisfaire un besoin particulier ; elle est importante pour la personne en ceci qu'elle constitue son premier pas vers la liberté et est en même temps la première racine du droit ; la seconde étant le contrat. Hegel montre que le droit de propriété est celui de l'individu particulier qui ne reconnaît pas l'existence de l'autre. Et tant que ce droit n'est pas reconnu par autrui, il est purement subjectif. Dès lors, ce n'est qu'avec le contrat que débute la reconnaissance du droit de la personne. Le contrat est alors la seconde substance du droit abstrait car il permet la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 209.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁹¹ *Ibid.*, p. 84.

⁹² *Ibid.*, p. 88.

rencontre de plusieurs volontés. Il peut être défini comme l'acte par lequel une personne aliène sa propriété en la cédant à une autre personne. Dès lors, le contrat est la première objectivation de la liberté puisqu'il est le premier moment dans lequel la personne s'élève au-dessus de sa particularité ou alors de sa singularité et prend conscience de l'existence de l'autre et de l'importance de vivre avec lui. Il permet la rencontre de plusieurs volontés dans l'échange et « *cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a une existence* ». ⁹³

Il y'a dans le contrat, une reconnaissance mutuelle des libertés et des droits entre les individus. En effet, le contrat « *consiste à abandonner une propriété (à savoir : une propriété individuelle) d'une part, et à en accepter une de même nature (qui est donc à autrui).* » ⁹⁴ La rencontre des individus dans l'échange est le passage d'une volonté particulière à une volonté commune. Nonobstant le fait que le contrat permet la reconnaissance mutuelle des droits, il n'est pas le dernier moment du droit abstrait. Avec le contrat, le droit de propriété n'est pas juridiquement reconnu. Toutefois, c'est avec l'injustice et le crime que la reconnaissance de ce droit prend effet dans la société.

Toute sorte de violence exercée sur une personne libre est un crime. Hegel affirme à cet effet que « *la première contrainte, exercée comme violence par l'être libre qui lèse l'existence de la liberté dans son sens concret, qui lèse le droit comme tel, est le crime.* » ⁹⁵ Cette atteinte à la personnalité et la liberté d'un individu est considérée par Hegel comme une injustice : « *l'acte injuste est une violence contre l'existence de ma liberté dans une chose extérieure.* » ⁹⁶ Cependant, l'injustice et le crime permettent d'instaurer la loi dont la finalité est de protéger les droits des individus. Et pour y parvenir, le droit abstrait doit devenir un droit de contrainte.

Le droit abstrait se transforme en un « droit de contrainte » dans la mesure où il prévoit une sanction à l'égard de tout acte injuste. La contrainte qu'exerce le droit a pour but de supprimer par la violence institutionnelle et légitime, cette violence illégitime exercée sur autrui et ceci dans l'optique préserver sa liberté : « *le droit abstrait est droit de contrainte parce que l'acte injuste est une violence contre l'existence de ma liberté dans une chose extérieure. Le maintien de cette existence contre la violence est elle-même comme action*

⁹³ *Ibid.*, p. 115.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 130-131.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 130.

*extérieure et est une violence qui supprime la première.»*⁹⁷ Dans cette perspective, les lois ont pour vocation de préserver la liberté et la propriété de chaque membre de la société.

Au regard de ce qui précède, nous constatons que le droit abstrait est le premier moment du développement de la liberté ; il est le moment dans lequel la volonté commence à manifester et à éprouver son autonomie. Mais comme son nom l'indique, ce droit est abstrait et sans contenu concret. Ainsi, dans la mesure où le droit est consubstantiellement lié à la liberté, la liberté qui se réalise ici est aussi formelle et abstraite. Elle correspond à ce que Hegel appelle « liberté du vide » ou « liberté de l'entendement ». Cette liberté est abstraite ou formelle en ce sens qu'elle ne se manifeste pas par des actes concrets de l'individu au sein de la réalité éthique. Dans la sphère du droit abstrait, la liberté n'a encore aucune existence dans la conscience de soi ; elle est la liberté singulière et non universelle. C'est dans la sphère de la moralité subjective que la liberté prend la forme de l'universalité.

3-2- La moralité subjective et le droit de la volonté subjective

La moralité subjective constitue le second moment du développement de la liberté et permet en même temps la réalisation d'une nouvelle forme de droit à savoir : « le droit de la volonté subjective ». C'est ce que fait remarquer Hegel en ces termes : « *le progrès du point de vue moral (...) peut s'exprimer comme une évolution du droit de la volonté subjective* »⁹⁸. En effet, dans la sphère du droit abstrait, la liberté de la volonté a une existence en soi seulement dans la mesure où la volonté a des déterminations extérieures à savoir : satisfaire ses désirs, ses besoins et ses inclinations. Ces déterminations constituent une limitation pour la volonté ; celle-ci est rattachée à la nature et reste en relation avec elle-même dans la propriété puis dans le contrat, elle est en relation avec d'autres volontés.

Toutefois, même si le contrat met en relation plusieurs volontés, il ne permet pas la réalisation du droit dans sa totalité parce qu'il marque le passage d'une volonté particulière à une volonté commune. Mais la volonté commune n'est pas la volonté universelle ; le contrat met en relation deux personnes seulement mais pas la totalité des individus. Le droit abstrait ne contient pas l'universalité ; il n'est que le droit des volontés particulières. Cependant, c'est dans la sphère de la moralité subjective que la liberté prend la forme de l'universalité et que celle-ci devient réelle en tant qu'idée. C'est pourquoi Hegel affirme que

La seconde sphère ou moralité subjective représente donc dans son ensemble le côté réel du concept de la liberté (...) la volonté devient ainsi

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 144.

*identique pour soi avec la volonté existant en soi. Ce mouvement est une organisation de ce nouveau terrain de la liberté, où la subjectivité, d'abord abstraite ou distincte du concept, lui devient adéquate et où l'idée reçoit sa véritable réalisation puisque la volonté subjective atteint des déterminations qui sont également objectives et donc vraiment concrètes.*⁹⁹

Dans la sphère de la moralité subjective, l'individu développe le bien moral. Le bien, nous dit Hegel, est la matière de la moralité subjective et l'instrument grâce auquel le droit de la volonté subjective prend forme. Ce droit prend forme lorsque la volonté devient « pour soi » ce qu'elle est « en soi » : « *la volonté définit comme subjective, libre pour soi est d'abord un concept qui doit avoir lui-même une existence pour être aussi idée. D'où l'on peut conclure que le point de vue moral prendra la forme de droit de la volonté subjective* »¹⁰⁰. Et c'est à travers le bien substantiel que ce droit se développe. Hegel précise à cet effet que

*le Bien est l'Idée comme unité du concept de la volonté et de la volonté particulière - dans laquelle le droit abstrait aussi bien que le bien-être et la subjectivité du savoir et la contingence de l'existence extérieure sont dépassés comme indépendants pour soi, mais en même temps restent contenus et maintenus, dans leur essence - c'est la liberté réalisée, le but final absolu du monde.*¹⁰¹

Le bien dont il est question ici n'est pas le bien être individuel mais plutôt le bien universel. La recherche du bien transcende l'intérêt particulier et permet de dépasser l'être en soi de la volonté. Il se présente dès lors comme un devoir ou encore une obligation morale qui s'impose à l'individu ; c'est en cela qu'il prend la forme d'une loi morale ou encore d'un « impératif catégorique » selon les propos de Kant. Seule la recherche du bien universel doit guider les actions des individus. Dans cette perspective, la recherche du bien correspond au droit de la volonté subjective. Hegel précise dès lors que le droit subjectif existe sous sa forme réelle et est reconnu lorsque le bien est réalisé par l'individu car « *le bien être est réalisé en même temps que reconnu comme droit* »¹⁰². Dès lors, le bien « se présente sous forme de lois et principes » qui guident la volonté dans son action et qui fondent en même temps le droit subjectif.

Cependant, la moralité subjective présente le côté réel du concept de liberté mais elle n'est pas le dernier moment du développement de la liberté ou du droit. Dans le droit subjectif ou encore la moralité subjective, le droit et la liberté n'ont de réalité que dans la conscience de soi mais pas d'effectivité par l'action de cette conscience. C'est pourquoi Hegel affirme que

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰² *Ibid.*, p. 268.

« le bien n'est que la substance universelle de la liberté mais sous sa forme encore abstraite »¹⁰³. Cependant, la substance universelle de cette liberté existe sous sa forme concrète dans la sphère de la moralité objective.

3-3- La moralité objective et le droit objectif

Le droit abstrait et le droit de la volonté subjective ne sont que des moments du développement de la volonté libre. Dans le premier, la liberté est abstraite et formelle et dans le second, le concept de liberté se réalise en tant qu'Idée. Cependant, ces deux premiers moments sont abstraits car le droit abstrait manque d'universalité et dans la moralité subjective, l'universalité prend forme dans la conscience de chaque individu mais la liberté n'a de réalité qu'en tant qu'Idée, elle ne se manifeste pas encore dans la réalité sensible. Pour y parvenir, le droit abstrait et le droit de la volonté subjective doivent se transformer en droit objectif. Dès lors, c'est dans la sphère de la moralité objective que cette transformation prend effet.

En effet, « la moralité objective est l'Idée de la liberté en tant que bien vivant, qui a son savoir et son vouloir dans la conscience de soi, et qui a sa réalité par l'action de cette conscience. »¹⁰⁴ Celle-ci est le dernier moment du développement de la liberté en ce sens que la liberté est déjà une donnée de la conscience ; elle existe déjà dans la conscience de soi et se manifeste concrètement dans l'Etat. En outre, c'est dans la sphère de la moralité objective que le droit devient objectif. Le droit objectif coïncide avec le droit positif qui n'est rien d'autre que la loi : « ce qui est en soi le droit est posé dans son existence objective, c'est-à-dire défini pour la conscience par la pensée. Il est connu comme ce qui est et vaut justement : c'est la loi. Et ce droit, d'après cette détermination, est le droit positif en général. »¹⁰⁵ Par ailleurs, « ce qui est le droit doit devenir loi pour recevoir non seulement la forme de son universalité mais encore sa vraie détermination. »

Le droit positif est le droit le plus concret, la définition même de la liberté. Il coïncide avec la liberté concrète dans la mesure où il existe dans la conscience de chaque individu comme une universalité concrète. Tel que nous avons vu dans le chapitre précédent portant sur l'essence hégélienne de la liberté, la liberté se définit par rapport à la conscience et elle se caractérise par son universalité. Dès lors, pour s'assurer de l'effectivité du droit, il est nécessaire que les lois établies par une société soient universelles. Elles doivent valoir pour tous et être connues par tous. C'est pourquoi Hegel critique le règne de Denis le Tyran qui

¹⁰³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 237.

dans son empire avait fait écrire les lois dans une langue qui n'était pas accessibles par tous et que seuls quelques individus pouvaient déchiffrer. Il fait ainsi remarquer que dans cet empire, le droit n'est pas valide et par conséquent on ne peut parler de liberté puisque les lois ne sont pas connues par tous les citoyens. En effet, « *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 réelles et encore d'être connu dans cette validité universelle* ». ¹⁰⁶

Par ailleurs, la loi objective a ceci de particulier qu'elle devient une seconde nature pour chaque individu. Dès lors, la vie éthique est une vie citoyenne dans laquelle l'individu vit en conformité avec les lois de sa société. Le respect de ces lois est la manifestation concrète de la liberté substantielle. Cette liberté est substantielle parce que l'individu reconnaît les lois comme faisant partie désormais de sa nature propre. Cette reconnaissance montre que l'esprit s'est élevé d'une première nature qui est caractérisée par la subjectivité vers une seconde nature caractérisée par l'objectivité. Tel que fait remarquer le philosophe berlinois, « *après la création de la nature, l'homme apparaît et s'oppose au monde naturel ; il est l'être qui s'élève dans un univers second. Notre conscience générale comporte la notion de deux règnes : celui de la nature et celui de l'esprit. Le royaume de l'Esprit comprend tout ce qui est produit par l'homme.* » ¹⁰⁷

D'après la mention que nous avons faite dans le passage précédent, le second univers vers lequel chaque individu s'élève est le royaume de l'esprit. Il est le second monde créé par l'esprit lui permettant d'atteindre l'objectivité infinie et se connaître comme essence. Rappelons que « *l'esprit objectif, c'est l'esprit qui n'est plus seulement négation de la nature, mais qui crée une « seconde nature » dans laquelle il peut se retrouver lui-même* ». ¹⁰⁸ Les lois constituent ainsi cette seconde nature créée par l'homme et font de lui un citoyen et un sujet libre. Il est libre parce qu'il est citoyen d'un Etat rationnel régi par des bonnes lois et c'est dans cette sphère que le droit des individus atteint une destination objective :

Le droit des individus à une destination subjective à la liberté est satisfait lorsqu'ils appartiennent à une réalité morale objective ; en effet, la certitude de leur liberté n'a sa vérité dans une telle objectivité et ils possèdent réellement dans la réalité morale leur essence propre, leur universalité intime. A un père qui interrogeait sur la meilleure manière d'élever moralement son fils, un pythagoricien donna cette réponse (qu'on met aussi

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰⁷ G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 71.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 11.

dans la bouche d'autres philosophes) : « Fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes.¹⁰⁹

Lorsque l'esprit devient objectif qu'il connaît la liberté. Le droit objectif est le dernier moment du droit et, par ricochet, du développement de la volonté ou de l'esprit. Le respect de ce droit coïncide avec la vie éthique qui est une vie rationnelle dans l'Etat.

II- Liberté et volonté : la volonté comme substance de la liberté

Le concept de volonté est issu du latin *voluntas* lui-même dérivé de « *volo* » qui signifie (« je veux »). Etymologiquement, le terme volonté est synonyme de vouloir. On peut ainsi la définir comme la faculté de déterminer soi-même ses actes en fonction des motifs rationnels. Ce concept très utilisé en philosophie revêt plusieurs acceptions. Du point de vue de la liberté, il est considéré comme cette faculté qui permet à l'homme d'exprimer son autonomie. Le philosophe rationaliste français René Descartes voit en elle une évidence. Pour lui, la liberté de la volonté se connaît sans preuve. Celle-ci est, chez Kant, la matière de la moralité parce qu'elle amène le sujet à agir moralement. Selon le philosophe de Königsberg, tout acte moral repose uniquement sur la bonne volonté.

Cependant, la volonté chez Hegel n'est pas le simple fait de vouloir quelque chose, elle va bien au-delà du simple vouloir en ce sens qu'elle constitue la substance même de la liberté. Contrairement aux partisans du libre-arbitre qui pensent que la volonté est l'instrument grâce auquel l'homme exprime sa liberté, Hegel fait de la volonté ce par quoi la liberté se réalise. Mieux, c'est grâce à l'action de la volonté que la liberté et le droit passent d'un mode d'existence à un autre et atteignent leur réalité concrète. Cette volonté renvoie en quelque sorte à l'homme, à son histoire, c'est-à-dire à la façon dont sa conscience s'élève jusqu'au savoir absolu ou encore à la connaissance de la liberté. Ainsi, il est important de souligner que dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel n'utilise pas trop le concept d'esprit mais plutôt celui de volonté dont les occurrences sont récurrentes dans l'œuvre. Cependant, la volonté est ce que Hegel appelle l'esprit. Ainsi les *Principes de la philosophie du droit*, exposent le processus de réalisation de l'esprit libre qui est aussi volonté libre. C'est pourquoi la volonté est considérée par Hegel comme étant le point de départ voire la substance du droit. C'est ce qu'il justifie en ces termes : « *le domaine du droit est le spirituel en général ; sur ce terrain, sa base propre, son point de départ sont la volonté libre*». ¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

Chaque étape du développement de la volonté constitue un mode d'être de la liberté et de l'esprit. C'est la raison pour laquelle Hegel utilise parfois le concept de volonté pour désigner l'esprit ou la liberté. Dès lors, les concepts de liberté et de volonté restent étroitement liés car la liberté est effective grâce à l'action de la volonté et la volonté, quant à elle, atteint sa vérité lorsqu'elle devient libre puisque la liberté est sa vérité et son but. Par ailleurs, la volonté est ce par quoi l'essence de la liberté se dévoile raison pour laquelle la connaissance de la nature de la liberté passe nécessairement par la connaissance ou l'étude de la nature de la volonté. C'est ce qu'explique Hegel dans le passage suivant : « *dans l'étude de la liberté, nous pouvons rappeler quelles étaient autrefois les démarches de la recherche : on présupposait la représentation de la volonté et on essayait d'en tirer et d'en établir une définition.(...) La liberté de la volonté, la nature de l'une et de l'autre ne peuvent être déduites qu'en corrélation* ». ¹¹¹

Volonté sans liberté reste aux yeux de Hegel un concept vide de tout contenu de même, la liberté n'atteint sa vérité que grâce à la volonté. En outre, la volonté est le point de départ du droit et la liberté est une manière d'être de la volonté. Dans le contexte hégélien, les concepts de volonté et de liberté sont des expressions synonymes. C'est pourquoi lorsqu'il parle de la volonté, il s'agit simplement de la liberté et en retour lorsqu'il parle de la liberté il fait référence à la volonté libre. La volonté possède divers modes d'existence qui correspondent aux différentes formes de libertés et de droit. Hegel indique à cet effet que la volonté est d'abord libre en soi, puis libre pour soi et enfin libre en soi et pour soi. La liberté en soi de la volonté est celle qui se réalise dans le droit abstrait. Elle constitue en effet la première forme de liberté que développe l'individu. À cet effet, elle est la liberté immédiate et singulière. Elle est immédiate car la volonté est rattachée à la nature et ses contenus sont immédiats et naturels. Ces premiers contenus de la volonté sont en effet les désirs, les besoins et les inclinations :

La volonté qui n'est encore volonté libre qu'en soi est la volonté immédiate ou naturelle. Les déterminations différentielles que le concept, se déterminant lui-même, situe dans la volonté, apparaissent dans la volonté immédiate comme un contenu immédiat, ce sont les instincts, les désirs, les inclinations en qui la volonté se trouve déterminée par la nature. Ce contenu et son développement viennent sans doute de ce qu'il y a de rationnel dans la volonté et sont donc en soi rationnels. ¹¹²

¹¹¹ *Ibid.*, p. 57.

¹¹² *Ibid.*, p. 64.

La plus grande détermination de cette volonté immédiate et naturelle est de satisfaire ses désirs, ses besoins et ses inclinations qui sont ses premiers contenus. Ces contenus sont pour elle un but absolu en ce sens qu'elle les considère comme quelque chose de rationnel.

C'est dans la sphère du droit abstrait que cette liberté a une existence. Dans le droit abstrait, la volonté n'est libre que parce qu'elle peut elle-même choisir ses propres déterminations : « *le moi a la possibilité de se déterminer à telle ou telle chose, de choisir entre ces déterminations, qui pour lui sont extérieures* ». ¹¹³ C'est cette possibilité de choisir qui fonde la liberté de la volonté et qui en outre fonde le droit de propriété. En effet, c'est lorsque la volonté se fixe sur une chose extérieure qu'elle acquiert une propriété et qu'elle manifeste en même temps sa liberté. L'appropriation des choses de la nature est la manifestation de l'autonomie de la volonté en ce sens que celle-ci ne rencontre aucun obstacle à son action. Elle a la capacité de vouloir une chose et de la posséder ou encore de choisir les objets selon ses désirs et sans être influencée par autrui. Cette liberté est à cet effet ce que Hegel appelle le libre-arbitre de la volonté.

Nous constatons dès lors que la liberté en soi est la définition même de la liberté individuelle ; elle est la liberté de « *la volonté d'un sujet, individuelle, refermée en soi* » ¹¹⁴. Dans la mesure où elle est refermée en soi et en relation avec la nature, la volonté ne se connaît pas encore comme liberté et elle ne connaît pas le monde extérieur. Il existe ici une opposition entre la volonté particulière et la volonté universelle ; c'est qui a amené Hegel à constater que bien que la liberté ait fleuri en orient, les orientaux étaient des individus non-libres : « *les orientaux, par exemple, sont des hommes et libres, en soi, comme tels, ils ne le sont pas, parce qu'ils n'ont pas la conscience de la liberté* » ¹¹⁵. Nous remarquons au regard de cette affirmation que la liberté « en soi » n'est pas la véritable forme de liberté parce qu'elle ne relève guère du domaine de la conscience. Pour y parvenir, la volonté doit se détacher de la nature afin de dépasser cette liberté « en soi » et réaliser « pour soi » ce qui est « en soi ».

Cependant, le deuxième moment du développement de la volonté est lorsqu'elle cesse d'être « libre en soi » seulement et devient « libre pour soi ». En effet, la volonté est libre en soi parce qu'elle est figée c'est-à-dire incapable de s'élever à la conscience. Mais puisqu'elle est action et que la liberté est sa vérité, la volonté doit dépasser son existence en soi afin de se

¹¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, p. 127.

connaître elle-même. C'est dans cette perspective qu'elle change de déterminations et de contenus. Cependant, ses contenus ne sont plus produits par la nature mais par la volonté elle-même, sa plus grande détermination n'est plus de satisfaire ses désirs et ses besoins mais de devenir libre, c'est-à-dire de parvenir à sa propre connaissance. La volonté dans ce moment se veut elle-même, elle veut sa liberté et « *à partir du moment où le vouloir a pour contenu, pour objet et pour but soi-même, l'universel comme forme infinie, il cesse d'être seulement volonté libre en soi, mais il est aussi pour soi.* »¹¹⁶ C'est en se prenant elle-même pour objet que la liberté de la volonté en soi devient pour soi : « *les différentes déterminations de la volonté commencent par être immédiats. Ainsi la volonté n'est libre qu'en soi, ou pour nous, en d'autres termes, ce n'est la volonté que dans son concept ; c'est seulement à partir du moment où elle se prend elle-même pour objet qu'elle devient pour soi ce qu'elle est en soi.* »¹¹⁷

Cependant, bien que le second moment s'accompagne d'un développement significatif de la volonté, celle-ci n'est pas encore la volonté libre. La volonté est libre lorsqu'elle est « en soi et pour soi » en même temps ; c'est-à-dire lorsque les deux moments ont trouvé leur unité. En effet, le second moment est aussi incomplet et abstrait que le premier et la liberté qui se réalise à ce niveau est aussi partielle. La liberté devient concrète grâce à un jeu dialectique entre l'esprit et la nature ; ce qui fait que la négation de la nature n'est pas synonyme de suppression totale de celle-ci. La volonté qui ignore la nature pour se prendre elle-même pour objet doit reconnaître l'importance de la nature et la considérer comme un monde qui lui appartient mais n'est qui n'est simplement pas sa véritable destination. Arrivé à ce savoir, la volonté n'est plus libre en soi seulement ou pour soi ; elle est désormais « libre en soi et pour soi » : c'est en cela que consiste sa liberté. C'est pourquoi Hegel affirme que « *lorsqu'on parle seulement de volonté libre sans spécifier qu'il s'agit de la volonté libre en soi et pour soi, on parle de la disposition de la liberté ou de la volonté naturelle et finie, et justement ainsi (en dépit du langage et de la conviction), on parle de quelque chose qui n'est pas la volonté libre.* »¹¹⁸

La liberté de la volonté en soi et pour soi est celle dans laquelle la volonté est chez elle tout en restant auprès de l'autre. En prenant conscience de son essence, la volonté est toujours auprès d'elle-même dans l'autre. Nous remarquons dès lors que la volonté libre est la définition même de la liberté et par conséquent, le terme « volonté libre » renvoie à la liberté. On détermine mieux la nature de la liberté grâce l'étude de la volonté libre. Par ailleurs, il

¹¹⁶ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 71.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

existe à une corrélation entre les concepts de liberté et de volonté. Hegel fait remarquer dans ce sens que tout comme la pesanteur constitue la substance des corps, c'est de la même façon que la volonté constitue la substance de la liberté raison pour laquelle elle est liberté. C'est ce que Hegel justifie en ces termes : « *la liberté de la volonté constitue son concept ou sa substance, sa pesanteur, comme la pesanteur fait la substance des corps* ». ¹¹⁹ Ainsi, la volonté est non seulement le principe de la philosophie du droit de Hegel mais aussi « *l'être-là de toutes déterminations de la liberté* ». Le monde social qui est le « *règne de la liberté réalisé* » est produit par l'action de la volonté. En tant que condition de développement de la liberté, la volonté est elle-même liberté ; dès lors, « ce qui est libre » et la volonté sont synonymes d'où l'expression de « volonté libre ».

En somme, nous avons examiné le problème du rapport entre les concepts de liberté, de volonté et de droit. Il en ressort de notre analyse qu'il existe une corrélation entre le droit et la liberté. Le droit se définit comme la liberté en général comme idée et par conséquent, le droit c'est la liberté. Les différents moments du développement du droit sont également ceux à travers lesquels la liberté se développe. Ainsi, le droit et la liberté se développent en trois moments à savoir le droit abstrait où la liberté est encore abstraite et formelle, puis la moralité subjective où le droit de la volonté subjective se développe permettant ainsi la réalisation de la liberté en tant qu'idée et enfin la moralité objective dans laquelle la liberté et le droit deviennent concrets car le droit se transforme en loi et la liberté se manifeste par des actes concrets dans la réalité éthique. Elle consiste au respect des lois et de devoirs. Par ailleurs, tout comme le droit, la volonté intrinsèquement lié à la liberté. À cet effet, liberté et volonté signifient une seule et même chose ; la liberté se réalise grâce à l'action de la volonté et la volonté n'est effective qu'en tant que liberté.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

Conclusion partielle

En définitive, nous avons abordé dans cette partie la question du sens ou de la signification de la liberté à la lumière de la théorie hégélienne du droit. Il ressort de notre analyse que dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel redéfinit le concept de liberté car la conception que développe les théoriciens du libre arbitre et les philosophes du contrat possède plusieurs limites. Hegel reproche aux contractualistes et aux théoriciens du libre arbitre d'exhiber une pseudo conception de la liberté qui voile la véritable essence du concept de liberté. Pour Hegel, la liberté ne doit être définie comme le pouvoir de faire ce que l'on veut car elle est une donnée de la conscience. Elle est un bien vivant qui existe dans la conscience de chaque individu et qui manifeste par les actions de cette conscience au sein de la réalité éthique lorsque l'individu respecte ses devoirs de citoyens et les lois de sa société. Par ailleurs, Hegel considère la liberté comme l'essence de l'homme, dès lors, l'homme est libre lorsqu'il est conscient de sa nature ou de son essence. Retenons que dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel fait usage du concept de volonté pour parler de l'homme. La liberté est la substance de la volonté et du droit. Ainsi, la liberté et le droit se développent suivant le mouvement de la volonté en trois moments qui sont : le droit abstrait où la liberté existe sous forme naturelle et immédiate, puis la moralité subjective où la liberté se réalise en tant qu'idée et moralité objective où la liberté se manifeste par les actions concrètes de l'individu au sein de l'Etat.

**PARTIE II : LES APORIES DE LA CONCEPTION
HEGELIENNE DE LA LIBERTE**

Introduction partielle

Hegel met sur pied un système original du droit dans lequel fait une analyse pertinente du concept de liberté. Mais malgré sa pertinence, la philosophie politique de Hegel ne saurait échapper à toute tentative de critique. Hegel apparaît comme un philosophe dont la pensée est déconnectée de la réalité car selon ce que pense Marx, Hegel est resté dans les nuages de l'abstraction. Au regard de la remarque que fait Marx, nous pouvons affirmer que la pensée de Hegel est surréaliste car Hegel ne tient pas compte de la réalité sociale. Et nous pouvons aussi ajouter que la philosophie du droit de Hegel possède plusieurs limites car il existe certaines contradictions internes et apories dans sa conception du droit, de l'Etat et de la liberté. Ce qui nous amène à questionner la pertinence de la pensée politique de Hegel. C'est dans ce sillage que nous faisons une évaluation critique de la théorie hégélienne du droit en mettant en évidence ses insuffisances ou ses limites. Mieux, quel est le reproche que l'on peut faire à Hegel dans sa façon de concevoir la liberté ?

CHAPITRE 4 : LES PARADOXES DE LA RATIONALITE POLITIQUE : UNE CRITIQUE DE L'ETAT HEGELIEN

Hegel considère l'Etat comme le plus grand bien en ce sens qu'il est non seulement le terrain même de la liberté mais aussi le seul cadre dans lequel l'individu peut mener une vie heureuse, conforme aux exigences de la moralité et de la raison. Toutefois, la conception que Hegel fait de l'Etat dans son rapport avec la liberté et l'individu suscite plusieurs interrogations dans la mesure où l'Etat entre parfois en contradiction avec la liberté, la moralité et aliène l'homme. Cette contradiction nous amène à questionner la nature des rapports entre l'Etat, la liberté, la morale et l'individu lui-même. Dès lors, peut-on parler de la rationalité politique étant donné que l'Etat est un instrument d'immolation des individus et de leur liberté ? Par ailleurs, Hegel ne fait-il pas l'apologie d'un Etat fort qui annihile les libertés et écrase les individus singuliers ? En outre, l'Etat rationnel de Hegel n'est-il pas surréaliste ?

I- La contradiction entre l'Etat et la liberté

La critique que Hegel fait des thèses contractualistes et surtout de leur conception de l'état de nature vise à montrer que l'homme ne peut être libre en dehors de l'Etat. Selon le point de vue de Hegel, l'Etat est le cadre exclusif de l'existence de la liberté. Dans la troisième section des *Principes de la philosophie du droit* intitulée « la moralité objective », il affirme que « l'Etat est la réalité en acte de l'idée morale objective ». À travers cette affirmation, il met en évidence l'idée selon laquelle l'Etat est le monde objectif dans lequel la volonté devient libre. Ainsi, il est le lieu où la liberté acquiert tout son sens et toute sa valeur. C'est dans ce sillage qu'il affirme ce qui suit :

L'Etat 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.¹²⁰

Dès lors, il résulte qu'en dehors de l'Etat, on ne peut parler de liberté puisque l'Etat assure le développement effectif de la liberté de l'homme. Il est non seulement le terrain de la liberté, mais aussi le monde de cette liberté. Toutefois, au regard de ces considérations, nous constatons que Hegel fait preuve d'optimisme en considérant l'Etat comme une réalité positive pour la liberté. Mais ce dernier fait abstraction du côté aliénateur de l'Etat

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 270.

car l'Etat n'est toujours l'ami de la liberté. Dans une certaine mesure, il existe une contradiction entre l'Etat et la liberté. Cette contradiction survient lorsque la liberté de l'homme n'est plus assurée ni protégée dans les institutions de l'Etat. Hegel affirme que c'est dans les institutions que « l'élément éthique a un contenu stable » :

Le contenu objectif de la moralité qui se substitue au bien abstrait est, à travers la subjectivité comme forme infinie, la substance concrète. Elle pose donc en elle-même des différences qui, ainsi sont déterminées en même temps par le concept et par lesquelles la réalité morale objective obtient un contenu fixe, nécessaire pour soi, et qui plane au-dessus de l'opinion et du bon-vouloir subjectifs. C'est le maintien des lois et des institutions existant en soi et pour soi.¹²¹

Dans la mesure où ces lois et institutions ont une existence en soi et pour soi, l'individu est libre ; nous constatons, à cet effet, que les institutions de l'Etat permettent le développement de la liberté substantielle. Mais d'un autre côté, il demeure difficile d'affirmer que l'homme trouve une libération et une liberté parfaite et absolue dans les institutions de l'Etat dans la mesure où ces mêmes institutions réduisent les libertés des citoyens. Nous avons d'une part des institutions comme par exemple, l'école ou encore les institutions familiales qui sont un cadre éthique assurant le bien-être de l'homme mais d'autre part, nous avons des institutions tels que les prisons, les cellules qui confisquent les libertés des individus. C'est ce que fait remarquer Proudhon dans *l'Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle*. Il affirme que l'Etat ou encore mieux le gouvernement à travers ses institutions asservit le peuple et abroge les libertés des individus. C'est dans cet ordre d'idées que Joseph Proudhon déclare que

Chargé d'affaires du département et de l'État, officier de police judiciaire, intermédiaire, plénipotentiaire, instructeur, directeur, impulseur, inspecteur, surveillant, appréciateur, contrôleur, censeur, réformateur, redresseur, correcteur, tuteur, commandant, intendant, édile, jugeur : (...) voilà le gouvernement ! Et l'on viendra me dire qu'un peuple soumis à une pareille régence, un peuple ainsi mené à la lisière, (...) est un peuple libre ! Que ce peuple comprend la liberté, qu'il est capable de la goûter et de la recevoir ! Non, non : un tel peuple est moins qu'un esclave, c'est un cheval de combat.¹²²

La force que les institutions exercent sur les citoyens ensevelit leur liberté. C'est la raison pour laquelle Bakounine fait observer que l'Etat est juste « *un vaste cimetière où viennent s'enterrer toutes les manifestations des libertés individuelles* ». Vu sous cet angle, la

¹²¹ *Ibid.*, pp. 189-190.

¹²² Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle*, Presse électronique de France, 2013, p. 238.

fin de l'Etat n'est pas toujours la liberté humaine car à travers ses institutions, l'Etat réduit, assujettit et spolie les libertés individuelles. Le philosophe allemand Friedrich Nietzsche fait remarquer dans ce sens que la liberté politique n'est qu'une invention, une création humaine dont le seul et unique objectif est de punir les individus. Il affirme à cet effet que « *les hommes ont été considérés comme libre pour pouvoir être jugé et punis, pour pouvoir être coupables* ». Dès lors, l'Etat apparaît comme un instrument de privation et de limitation des droits de l'homme et des libertés individuelles. C'est dans ce sillage que le philosophe anarchiste Russe Mikhaïl Alexandrovitch Bakounine déclare que l'Etat

*N'est pas l'ensemble vivant, laissant respirer chacun à son aise et devenant d'autant plus fécond, plus puissant et plus libre que plus largement se développe en son sein la pleine liberté et la prospérité de chacun ; ce n'est point la société humaine naturelle, qui confirme et augmente la vie de chacun par la vie de tous ; c'est au contraire l'immolation de chaque individu comme toutes les associations locales, l'abstraction destructive de la société vivante, la limitation ou pour mieux dire, la complète négation de la vie et du droit de toutes les parties qui le composent tout le monde, pour le soi-disant bien de tout le monde : c'est l'Etat, c'est l'autel de la religion politique sur lequel la société naturel est toujours immolée : une universalité dévorante, vivant de sacrifices humains.*¹²³

Contrairement à Hegel pour qui l'Etat est comme un bien, Bakounine le considère comme un instrument d'immolation des individus et de leur liberté. Pour ce dernier, « *l'Etat (...) est l'autel où la liberté réelle et le bien-être des peuples sont immolés à la grandeur politique* »¹²⁴. Il résulte dès lors que l'Etat n'est pas toujours une réalité substantielle qui veut la liberté de chaque membre mais plutôt un « universalité dévorante » qui détruit les libertés des individus. Dans l'Etat, la liberté de l'homme est aliénée par ces institutions qui oppriment les libertés des individus.

En outre, le philosophe français Jean Jacques Rousseau, considère l'Etat comme un « corps moral » issu de l'union des volontés et ayant pour vocation de préserver et d'assurer les libertés des membres. A la suite de Rousseau et pour son admiration envers sa pensée politique, Hegel considère également l'Etat comme « un corps moral » même s'il ne fait pas usage de ce concept. La moralité qu'il attribue à l'Etat se traduit par le concept d'éthicité. Dès lors, l'Etat est une réalité éthique qui transcende l'individu privé car il est la destination objective de l'homme. En tant que tel, il assure la liberté de chaque membre et le développement effectif de l'homme en général lorsque ce dernier a la conscience de sa liberté, de son humanité et de celle des autres. La liberté de l'homme acquiert tout son sens et toute sa

¹²³ Michel Bakounine, *Œuvres*, Tome I, P.V. Stock, Paris, 2009, pp. 98-99.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 195.

valeur au sein de l'Etat lorsque tous les individus accèdent à la conscience de la liberté. C'est pourquoi la liberté de tous les autres membres de la réalité éthique ne fait que confirmer ma liberté et réciproquement, ma liberté est la preuve vivante de leur liberté.

Dans un Etat libéral, il existe une reconnaissance mutuelle des libertés raison pour laquelle la liberté politique chez Hegel est d'essence universelle. Mais pour s'assurer de l'universalité et de l'effectivité de cette liberté, il est nécessaire que chaque sujet renonce à sa liberté particulière. Dès lors, l'individu doit nécessairement sacrifier sa liberté individuelle au détriment de la liberté de tous ou encore de la liberté universelle. Toutefois, ce sacrifice est une aliénation pour l'individu car il lui empêche de faire l'expérience de sa propre liberté. C'est dans cette veine que Bakounine affirme que « *L'État s'impose donc à chacun comme le représentant unique du Bien, du Salut, de la Justice de tous. Il limite la liberté de chacun au nom de la liberté de tous, le droit de chacun au nom du droit de tous les intérêts individuels de chacun au nom de l'intérêt collectif de la société tout entière* ». ¹²⁵

Dans la mesure où il s'impose à chaque individu, l'Etat hégélien prend la forme d'une autorité. L'individu devient alors membre du grand ensemble auquel il doit soumission et obéissance car il ne demeure que particularité en face de l'universel, et Hegel indique que cette perspective que « *la particularité ne doit pas être maintenue comme essentielle en face de l'universel, elle doit être dépassée comme négativité* ». ¹²⁶ Nous comprenons que l'Etat est une négation des libertés individuelles et Bakounine constate dans ce sens que « *l'État c'est l'autorité* » ¹²⁷ et « *l'autorité c'est la négation de la liberté* ». ¹²⁸ Dès lors, au sein de l'Etat la liberté reste une illusion car dans l'Etat, l'homme se croit être libre, or il ne peut accéder à la liberté tant qu'il reste soumis à une autorité, ou à un maître. C'est pourquoi Bakounine déclare par la suite que « *Il est évident que tant que nous aurons un maître (...), nous serons esclaves sur la terre. Notre raison et notre volonté seront également annulées.* » ¹²⁹

Au regard des interprétations faites par Bakounine, nous pouvons affirmer que l'homme serait plus libre s'il cesse de se soumettre à une autorité raison pour laquelle il doit se libérer des chaînes qui lui empêchent d'être libre. Cependant, c'est à travers la dissolution de l'Etat que ce dernier pourra accéder à la liberté. Ce qui revient à dire que la liberté de l'homme commence lorsque l'Etat cesse d'exister. L'homme affirme Bakounine est « *esprit immortel et*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 225.

¹²⁶ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 172.

¹²⁷ M. Bakounine, *Op. cit.*, p. 242.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 238.

¹²⁹ *Id.*

*libre, infini et complet en lui-même, il n'a pas besoin de société ; d'où il résulte que s'il se met en société, ce ne peut être que par une sorte de déchéance, ou bien parce qu'il oublie et perd la conscience de son immortalité et de sa liberté »*¹³⁰. Il ressort de cette affirmation que l'homme ne prend pas conscience de lui-même et de sa liberté dans l'Etat tel que pense Hegel. Au contraire, la conscience de la liberté de l'homme se noie au sein de l'Etat lorsqu'il se soumet volontairement à une autorité. En outre, l'individu fait l'expérience de sa liberté lorsqu'il renonce à toute forme d'autorité car étant sous l'autorité suprême de l'Etat il est toujours « *gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé (...) par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu »*¹³¹ selon les propos de Proudhon.

Par ailleurs, aux yeux de Hegel, l'homme atteint sa liberté substantielle lorsqu'il respecte ses devoirs et les lois de sa société. Les lois définies par l'Etat sont pour la volonté libre une seconde nature dans laquelle il se réalise. En effet, Hegel fait de l'esprit libre, un esprit qui crée une seconde nature dans laquelle il peut se retrouver lui-même. Cette seconde nature c'est la loi positive ou objective qui est la substance morale de l'homme car affirme-t-il, ces : « *lois et ces institutions ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, mais elles reçoivent de lui le témoignage de leur spiritualité en tant qu'elles sont sa propre essence. Il y a sa fierté, et il vit en elles comme dans un élément inséparable de lui. C'est une relation immédiate et plus identique encore que la confiance et la foi. »*¹³²

Selon Hegel, l'homme trouve sa liberté dans la loi. Cependant, il est difficile d'affirmer avec autant de certitude que l'homme se sent toujours dans son « chez soi » avec les lois de sa société. Bien que les lois soient établies par les hommes en vue de faire régner la paix et de faire respecter les droits de chaque individu, celles-ci ne sont toujours pas satisfaisantes pour tous les membres de la société. Premièrement, les lois ne sont pas toujours au profit du plus grand nombre et deuxièmement, elles ne sont pas toujours acceptées par tous. Les lois ne sont pas établies par tous les individus de l'Etat mais par une minorité d'individus car tous les citoyens n'ont pas habileté à gouverner selon la remarque que fait Platon. Pour Platon, la gestion de la cité revient aux sages car la politique n'est pas une affaire de masse ou d'ignorants. De ce fait, les lois sont définies et établies par ceux qui ont la charge de gouverner et de gérer les affaires de la société. Il résulte de notre analyse que ces lois sont produites par certains individus seulement qui dirigent la société et non par l'ensemble ou la totalité des individus qui composent l'Etat. A cet effet, elles sont imposées au reste du corps

¹³⁰ *Ibid.*, p. 234.

¹³¹ Joseph Proudhon, *Op. cit.*, p. 263.

¹³² G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 191.

social, c'est-à-dire au peuple. Dans cette perspective, elles leur sont étrangères et par conséquent, le peuple ne reconnaît pas véritablement ces lois comme étant le produit de leur volonté ; c'est pourquoi elle ne leurs appartient pas comme seconde nature selon le vœu de Hegel. Toute chose qui rend difficile voire impossible l'effectivité de la liberté substantielle et de la réalisation de l'esprit objectif¹³³.

En outre, les lois établies dans l'Etat ne garantissent pas toujours la liberté de tous les citoyens elles sont selon les propos de Karl Marx, « l'expression de la classe dominante » et ont pour objectif d'assujettir la classe dominée. Chaque société est constituée de deux classes principalement opposées dont la bourgeoisie et le prolétariat. Cependant, les lois de la société sont à l'avantage de ceux qui les définissent, c'est-à-dire les bourgeois. Vu sous cet angle, la liberté politique est partielle car elle ne profite qu'à une seule classe à savoir la classe bourgeoise. Aux yeux de Karl Marx, les bourgeois sont des individus égoïstes qui ne recherchent que leur bien être en asservissant les prolétaires. C'est pourquoi il affirme dans la *Question juive* que « les droits de l'homme distincts des droits du citoyen, ne sont rien d'autres que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté ». ¹³⁴ A la suite de Marx, Bakounine fait remarquer que

*Il y a sans doute dans chaque classe et dans chaque parti un groupe plus ou moins nombreux d'exploiteurs intelligents, audacieux et consciencieusement malhonnêtes, ce que l'on appelle les hommes forts, libres de tous préjugés intellectuels et moraux, également indifférents à toutes les convictions et se servant de toutes au besoin pour atteindre leur but. Mais ces hommes distingués ne forment jamais dans les classes les plus corrompues qu'une minorité très infime ; la foule y est aussi moutonnière que dans le peuple lui-même. Elle subit naturellement l'influence de ses intérêts qui lui font de la réaction une condition d'existence.*¹³⁵

L'homme ne trouve sa libération dans la loi que lorsque celle-ci est définie et produite par lui-même et Rousseau fait remarquer dans *Du contrat social* que « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹³⁶. La loi qui n'émane pas de la volonté d'un individu ne peut assurer sa liberté ; c'est pourquoi la liberté substantielle de Hegel qui se réalise dans loi n'est que liberté partielle et non universelle. Elle se limite dans un cadre restreint qui est la bourgeoisie selon les propos de Marx. Ce dernier voit dans l'Etat « non pas la réalisation,

¹³³ Dans le chapitre suivant (le chapitre 6), nous allons développer cet aspect en exposant les incomplétudes de l'esprit objectif.

¹³⁴ Karl Marx, *La question juive*, traduction J.M. Palmier, Paris, Editions UGE, 1968, p. 37.

¹³⁵ M. Bakounine, *Op. cit.*, p. 249.

¹³⁶ J.J. Rousseau, *Op. cit.*, p. 16.

*mais plutôt la limitation de la liberté*¹³⁷ de l'homme. Loin d'assurer les libertés de ses membres, l'Etat dissout ces libertés.

II- L'aliénation de l'homme dans l'Etat

Hegel considère la liberté comme un Bien qui se réalise dans l'Etat ; ainsi, « le plus grand bonheur d'un individu c'est d'être membre de l'Etat » selon ses propos. Ce dernier considère l'Etat comme « un paradis terrestre » en ce sens qu'il demeure le seul cadre favorable pour une vie meilleure. Il rejoint la thèse aristotélicienne selon laquelle le bonheur de l'homme se situe au sein de la société. Aristote considère en effet l'homme comme un « animal politique ». Pour signifier que la sociabilité fait partie de l'essence de l'homme et ce dernier est heureux lorsqu'il vit au sein d'une communauté. Hegel ajoute que pour s'assurer du bonheur de l'individu, ce dernier doit nécessairement être citoyen d'un Etat régi par des bonnes lois et c'est dans le respect de ces lois que réside sa liberté et son bonheur.

Cependant, nous constatons que Hegel ne perçoit que le côté positif de l'Etat. Selon lui, l'Etat assure le bien-être de l'homme car en son sein, l'individu réalise sa liberté et mène une vie heureuse. Or Hegel perd de vue le fait que l'Etat n'exerce toujours pas une influence positive sur les individus. En plus de réduire les libertés de ses membres, l'Etat opprime et annihile le bonheur des hommes. C'est la raison pour laquelle le plus grand bien d'un individu n'est toujours pas de vivre en communauté. C'est ce qui a amené les philosophes anarchistes tels que Bakounine ou Proudhon à promouvoir la dissolution de l'Etat. Aux yeux de Bakounine par exemple, « *L'État c'est l'autorité, c'est la force, c'est l'ostentation et l'infatuation de la force.* »¹³⁸ Friedrich Nietzsche quant à lui considère l'Etat hégélien comme une idole qui symbolise la mort des peuples. Les termes qu'il emploie pour étayer ses propos sont les suivants : « *l'Etat c'est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche ; « Moi, l'Etat, je suis le peuple. »* »¹³⁹

En outre, Hegel considère l'Etat comme le lieu dans lequel l'individu se retrouve-lui-même lorsqu'il renoue avec son destin. Hegel définit l'esprit objectif comme l'esprit qui a la capacité de créer une seconde nature ou encore un nouveau monde dans lequel il peut se retrouver lui-même : c'est en cela que consiste sa liberté et son bonheur. Mais contrairement à ce que pense Hegel, le philosophe allemand Friedrich Nietzsche voit en l'Etat un superflu qui

¹³⁷ Karl Marx, *Op. cit.*, p. 38.

¹³⁸ M. Bakounine, *Op. cit.*, p. 242.

¹³⁹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition conversion informatique publiée par le site PhiloSophie, 2006, p. 61.

assure la perte de l'homme, l'Etat affirme-t-il est le lieu où tous les hommes « *se perdent eux-mêmes* »¹⁴⁰. Dès lors, la liberté de l'homme commence lorsque le superflu prend fin. Ce qui revient à dire que selon Nietzsche, le bonheur de l'homme commence lorsque l'Etat cesse d'exister. Pour lui, « *une vie libre reste ouverte aux grandes âmes. (...) Là où fini l'Etat, là seulement commence l'homme qui n'est pas superflu.* »¹⁴¹

Par ailleurs, l'homme est appelé à sacrifier son bonheur et sa liberté individuelle pour rechercher la plus haute forme de liberté à savoir : la liberté substantielle. Du point de vue de Hegel, « *l'histoire nous apparaît comme l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus* ». Ceci implique que la recherche de la liberté amène les hommes à aliéner leur existence singulière afin de mener une « *vie de l'universel* », c'est-à-dire une vie rationnelle dans l'Etat. Cependant, en faisant de la liberté le but ultime que poursuit chaque individu et la condition sine qua non de la réalisation de l'homme, Hegel fait de l'homme un instrument au service de la liberté et de l'Etat puisque selon ce qu'il pense, « *c'est leur bien propre que les individus cherchent et obtiennent dans leur agissante vitalité, mais en même temps, ils sont les moyens et les instruments d'une chose plus élevée et plus vaste* ».¹⁴²

Par ailleurs, Hegel opte pour la liberté de tous car la liberté n'est parfaite que dans un Etat qui permet la concrétisation de la liberté de chaque individu. Ce qui fait que tous les individus doivent nécessairement accéder à la liberté pour que celle-ci soit effective. Hegel précise à cet effet que ce n'est que dans une République que la liberté peut exister sous sa forme réelle et concrète. Pour étayer ce propos il déclare que « *c'est dans la république que l'on vit pour une idée ; dans la monarchie, on vit pour des choses singulières* ».¹⁴³ A travers cette assertion, Hegel manifeste son hostilité vis-à-vis des systèmes monarchiques, dictatoriaux ou absolutistes. Il dévoile en outre son intérêt vis-à-vis de l'Etat républicain qui est selon lui le seul pouvant permettre l'épanouissement de l'individu et assurer la liberté de tous ses membres.

Mais ce dernier fait l'apologie d'un Etat fort qui écrase l'individu singulier ; en effet, il s'oppose explicitement à la monarchie et aux systèmes absolutistes. Mais implicitement, il fait l'apologie de l'absolutisme car il prône la soumission de l'individu à la toute-puissance de l'Etat. Selon son point de vue, la vie éthique repose uniquement sur l'entière soumission

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴² G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 110.

¹⁴³ A. Peperzak, *Op. cit.*, p. 95.

de l'individu aux institutions, sur le respect strict des devoirs et des lois établies par l'Etat. Nous remarquons que Hegel insiste beaucoup plus sur le respect des devoirs et des lois mais il n'accorde pas de place au droit privé du citoyen. D'ailleurs, il considère ce droit comme une abstraction ou négativité qui doit nécessairement être dépassée afin de laisser la place au droit objectif qui est universel.

Pour une vie conforme aux exigences de la moralité et de la raison au sein de l'Etat, l'individu affirme Hegel doit nécessairement sacrifier son individualité car « *le sacrifice de l'individualité (...) est la conduite substantielle de tous et, par conséquent, un devoir universel* »¹⁴⁴. Ce devoir universel est celui auquel se soumet chaque membre de la réalité éthique. Cependant, dans la mesure où il prône le sacrifice et la soumission de l'individu, Hegel apparaît comme un fervent défenseur de l'absolutisme. Comme fait remarquer Max Stirner en analysant les propos de Hegel, l'individu doit faire abstraction de sa singularité au profit de l'Etat qui constitue « l'homme véritable » : « faites abstraction de votre personnalité, de votre individualité isolée, à laquelle demeure l'inégalité égoïste et la discorde et consacrez-vous à l'Homme véritable, à la nation, l'Etat ». ¹⁴⁵ Ce qui suppose que l'être humain doit se dévouer entièrement à la cause de l'Etat.

III- La contradiction entre la morale et la politique

Il est difficile voire impossible d'aborder la question de la liberté chez Hegel sans évoquer le problème du rapport entre morale et politique. En effet, l'identification de la liberté au droit conduit Hegel à rapprocher la morale de la politique. Il établit une liaison entre la morale et la politique en démontrant que la moralité ne s'applique dans la sphère politique ; et cette application conduit à la réalisation du droit et de la liberté, c'est la raison pour laquelle il faut nécessairement dépasser la contradiction ou la rivalité existante entre morale et politique. Dans son *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, le philosophe allemand Emmanuel Kant soutient la thèse selon laquelle la morale et la politique ne peuvent entrer en contradiction car la morale est consubstantiellement liée au droit, elle est en effet, l'ensemble des lois qui guident l'action humaine et d'après lesquelles chaque individu devrait agir. Dès lors, dans la mesure où le droit s'applique dans l'Etat, il demeure difficile voire impossible de distinguer la morale de la politique. C'est ce que fait remarquer Kant en ces termes :

La morale a déjà en elle-même un objet pratique, puisqu'elle est l'ensemble des lois pratiques d'après lesquelles nous devons agir. Il est donc absurde

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 355-356.

¹⁴⁵ Max Stirner, *Op. cit.*, p. 127.

d'accorder à l'idée de devoir toute son autorité, et prétendre, néanmoins que ce devoir est d'un accomplissement impossible, ce qui anéantirait l'idée même du devoir. La politique en tant qu'elle est une pratique du droit ne saurait être en contradiction avec la morale considérée comme étant la théorie même de ce droit : (ce qui revient à dire qu'il n'y a point d'opposition entre la théorie et la pratique)¹⁴⁶

Cependant, Hegel s'accorde avec Kant sur le fait que la politique reste une pratique du droit, c'est la raison pour laquelle la politique et la morale restent nécessairement liées. En effet, Hegel décrit le développement de la liberté en trois grands moments qui sont : le droit abstrait, la moralité subjective et la moralité objective. Dès lors, tel que nous avons pu constater, chaque étape du développement de la liberté favorise également le développement d'une nouvelle forme de droit. Ainsi, le droit en tant que liberté atteint son effectivité lorsqu'il est objectif c'est-à-dire, lorsqu'il est reconnu et appliqué dans l'Etat. Dans la moralité subjective, l'idée de liberté atteint sa réalité grâce à la certitude morale que développe l'individu. Celle-ci est « la disposition à vouloir ce qui est bon en soi et pour soi. »¹⁴⁷ Ce qui implique que la liberté prend la forme de l'universalité lorsque l'individu cesse de rechercher le bien individuel ou en soi mais recherche plutôt le bien universel en soi et pour soi. C'est dans cette certitude morale que la conscience de la liberté atteint sa réalité effective et que la liberté se réalise en tant qu'idée.

Cependant, la manifestation concrète de la liberté substantielle ou universelle se produit dans la moralité objective lorsque l'individu participe concrètement à la vie éthique qui est une vie rationnelle au sein de l'Etat. C'est ce qui amène Hegel à conclure que « *l'Etat est la réalité en acte de l'idée morale objective* ». Puisque c'est dans l'Etat que la moralité devient objective, il est impossible de séparer la morale de la politique. La liberté n'est effective que lorsque le bien moral rencontre le bien politique. Tant que le bien moral est séparé du bien politique, on ne peut parler de droit, ni de liberté. De plus, cette séparation dénote de la méconnaissance de la vraie moralité et de la nature de la politique ou encore de l'Etat :

On a, pendant un temps, beaucoup parlé de l'opposition de la morale et de la politique et de l'exigence que la première commande à la seconde. Il y a lieu seulement de remarquer en général que le bien d'un État a une bien autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'État a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit dans quelque chose de concret et non pas d'abstrait. Seule, cette existence concrète et non pas une des nombreuses idées générales tenues pour des commandements moraux subjectifs peut être prise par l'État comme principe de sa conduite. La croyance à la soi-disant injustice propre à la politique, dans cette soi-disant

¹⁴⁶ Emmanuel Kant, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Paris, Libraire-éditeur, 1880, p. 43.

¹⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 167.

*opposition, repose sur les fausses conceptions de la moralité (...), de la nature de l'État.*¹⁴⁸

D'après les propos de Hegel, la liberté, le droit, la moralité s'appliquent dans une seule et même réalité qui est l'État. Cependant, la coexistence pacifique de la morale et de la politique n'est toujours pas évidente lorsque nous savons que les principes moraux entrent parfois en contradiction avec les principes de la politique. La passion qui anime le politicien est de toujours conquérir et se maintenir au pouvoir. Pour y parvenir, il doit user de tous les moyens possibles pouvant lui permettre de parvenir à ses fins car en politique, « tous les moyens sont bons pourvu qu'ils soient efficaces » tel que fait remarquer Hoederer, un personnage de Jean Paul Sartre dans son ouvrage intitulé *Les mains sales*¹⁴⁹.

Par ailleurs, le philosophe florentin de la Renaissance Nicolas Machiavel, soutient dans *Le prince* que l'homme politique doit éviter de faire usage des vertus morales pour mieux gouverner et conserver son pouvoir. Dit autrement, le prince dans l'exercice de son pouvoir doit en toute circonstance éviter d'être bon ; c'est pourquoi il affirme ce qui suit : « *il est nécessaire à un prince s'il veut se maintenir d'apprendre à pouvoir n'être pas bon* ». En outre Napoléon Bonaparte, insistait également sur la nécessité d'éloigner du domaine de la politique toute idée de moralité. Pour lui, le concept de « vertu politique » est dénué de sens car la politique ne s'accorde pas avec l'idée du bien ou de la vertu ; ce qui revient à dire que le bien politique dont parle Hegel n'est qu'illusion. Selon Machiavel, le prince doit feindre et paraître bon, mais toujours demeurer foncièrement mauvais. Ce qui implique que la politique use de la démagogie et du mensonge. Nicolas Machiavel affirme à cet effet que,

*Chacun comprend combien il est louable pour un prince d'être fidèle à sa parole et d'agir toujours franchement et sans artifice. De notre temps, néanmoins, nous avons vu de grandes choses exécutées par des princes qui faisaient peu de cas de cette fidélité et qui savaient en imposer aux hommes par la ruse. Nous avons vu ces princes l'emporter enfin sur ceux qui prenaient la loyauté pour base de toute leur conduite.*¹⁵⁰

En tant que réaliste, Machiavel nous fait constater que tous ces grands hommes politiques qui ont accomplis de grandes œuvres n'ont pas fait preuve de loyauté et n'ont pas toujours tenus leurs engagements. Ce qui revient à dire qu'en politique, la parole ne vaut pas l'acte ; la bonne gouvernance selon Machiavel repose sur le mensonge, ou encore le non-respect des engagements. Or cette attitude est remarquablement en opposition avec les préceptes moraux

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 363.

¹⁴⁹ Jean Paul Sartre, *Les mains sales*, Presse universitaire de France, Paris, P.U.F, 1985.

¹⁵⁰ Nicolas Machiavel, *Le prince*, Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2004, p. 109.

tel que fait remarquer Kant. Le philosophe de Königsberg condamne le mensonge et reconnaît sa non-conformité avec la morale. Dans son dialogue avec Benjamin Constant sur le mensonge, Kant considère le mensonge comme une honte, un déshonneur mettant entache la moralité. C'est dans ce sens qu'il affirme ce qui suit : « *je ne dois pas mentir, si je veux continuer à être honoré* »¹⁵¹. Pour Kant, l'homme doit toujours dire la vérité afin de garder sa dignité, préserver son honneur et agir selon la bonne moralité. Cependant, dans la mesure où le mensonge est le maître-mot de la politique, il demeure difficile d'associer la morale à la politique or pour Hegel, la politique et la morale restent liés en ce sens que leur association est la condition sine qua non de la réalisation de la liberté et du droit.

IV- L'idéalisme politique de Hegel

Principes de la philosophie du droit est l'ouvrage qui introduit la philosophie pratique de Hegel. Il expose dans cet ouvrage sa conception de la liberté et de l'Etat et affirme par la suite que ces deux réalités sont liées car la liberté existe uniquement dans l'Etat. Dès lors, on peut accorder à Hegel le mérite d'avoir établi la relation entre liberté et Etat. Mais le projet hégélien de penser la condition de possibilité de l'existence de la liberté réelle au sein de l'Etat se heurte à quelques limites. Bien que Hegel voit en la République, la manifestation de l'esprit objectif qui est l'esprit réel et concret, il n'indique pas une forme de gouvernement particulière dans laquelle cet esprit pourrait se manifester. Il parle de l'Etat au sens général sans tout autant spécifier dans ses *Principes de la philosophie du droit*, le type gouvernement qui pourra incarner l'esprit universel.

La philosophie sociale et politique de Hegel est une pensée utopique ou idéaliste car tout comme Platon dans *La République* ou encore Thomas More dans *L'Utopie*, Hegel ne fait que penser un Etat « idéal » dans lequel les êtres humains pourraient vivre en parfaite harmonie. Mais le problème qui se pose ici est que cet Etat n'a jamais existé de façon concrète. Ainsi, l'Etat hégélien c'est-à-dire le « rationnel en soi et pour soi » n'existe pas et n'a jamais existé. Hegel lui-même a été confronté à la difficulté de déterminer un type spécifique de gouvernement dans lequel sa philosophie pourrait s'appliquer. Il ne fait qu'imaginer la condition de possibilité de l'existence de la liberté. Dès lors, il est possible pour nous d'affirmer que *Principes de la philosophie du droit* reste sur ce point une œuvre inachevée car Hegel fait bien de penser un Etat rationnel qui serait l'incarnation de l'esprit universel et le règne de l'esprit libre mais il nous laisse toujours sur une soif de connaissance dans la mesure

¹⁵¹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, éditions Les Échos du Maquis, v. 2013, p. 52.

où il ne nous éclaire pas suffisamment dans quel type de société le droit dont il définit les principes pourra s'appliquer de façon plus concrète.

En somme, ce chapitre nous donne l'occasion de réfléchir sur la nature des rapports entre l'Etat, la liberté et la moralité. Il découle de notre réflexion que, la rationalité de l'Etat est limitée car l'Etat n'assure pas toujours l'épanouissement total des individus. En effet, Hegel considère l'Etat comme « le rationnel en soi et pour soi » car il est lieu où l'individu vit selon les exigences de la raison, de la morale objective et de plus, l'Etat pense-t-il permet le développement effectif de la liberté de l'homme. Cependant, nous constatons que Hegel reste dans une interprétation positive de l'Etat ; il fait abstraction de l'impact négatif de l'Etat sur les libertés et les individus. En effet, l'Etat n'assure pas toujours le bonheur de l'homme et n'est toujours pas un cadre favorable pour l'existence de la liberté. À travers ses institutions et ses lois, l'Etat ensevelit les libertés et aliène l'homme. De plus, Hegel fait l'apologie d'un Etat fort qui n'accorde pas de place à l'individu singulier et aux libertés individuelles puisque selon lui, l'individu doit sacrifier son individualité et sa liberté individuelle au détriment de la liberté universelle ou substantielle.

CHAPITRE 5 : LES APORIES DE LA LIBERTE POLITIQUE CHEZ HEGEL

La liberté chez Hegel a une dimension politique, car elle n'a de sens et de réalité que dans l'Etat. Mais cette liberté n'est pas la liberté individuelle, elle est d'essence universelle, dans la mesure où elle n'est concrète que lorsque tous les membres de la réalité éthique ont accédé à la conscience de la liberté. Autrement dit, on ne parle de la liberté dans un Etat que lorsque tous les individus sont libres. Cependant, bien que la conception hégélienne de la liberté brille par sa particularité, celle-ci suscite moult interrogations et fait l'objet de plusieurs controverses ce qui nous amène à questionner la pertinence du concept hégélien de liberté substantielle ou universelle. En effet, la liberté universelle dont parle Hegel ne nous éloigne-t-elle pas du véritable sens du concept de liberté ? Par ailleurs, peut-on parler de l'effectivité de la liberté universelle ? N'est-elle simplement pas une utopie ?

I- Le problème de sens : de la dénaturation ou de la déviation du sens originnaire du concept de liberté

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel développe une conception hétérodoxe de la liberté en ce sens qu'il nous invite à divorcer de la représentation commune que l'on a de la liberté. D'après le sens commun, la liberté renferme l'idée d'autonomie et se définit comme la capacité d'agir sans contrainte et ou encore le pouvoir de choisir soi-même ses propres déterminations. Ce qui implique qu'une personne libre est une personne autonome. Cette définition est celle que met en exergue les théoriciens du libre arbitre et Hegel constate à cet effet que « *la représentation la plus courante que l'on se fait de la liberté est celle de libre arbitre* ». Aux yeux de Hegel, pour mieux appréhender l'essence de la liberté, il faut dépasser cette pseudo représentation que l'on se fait de la liberté car elle voile le sens ou la signification de la liberté humaine. C'est pourquoi il propose de ne plus définir la liberté comme le pouvoir de faire ce que l'on veut mais plutôt de la considérer comme un bien qui existe dans la conscience de soi.

Toutefois, la définition que Hegel met en exergue nous éloigne peu à peu du sens originnaire de ce concept et de sa véritable nature. D'après son étymologie latine « *libertas* », lui-même dérivé de « *liber* » qui signifie « indépendant », le concept de liberté renvoie à

l'indépendance ou l'autonomie du sujet. Être libre, est d'après le sens étymologique du concept de liberté, être indépendant, c'est-à-dire agir sans être soumis à l'autorité d'une personne. Il est judicieux de noter que le concept « *liber* » n'est pas né ex-nihilo, il a émergé dans un contexte bien particulier de l'histoire de l'humanité. Le concept « *liber* » acquiert tout son sens à Rome, précisément à l'époque où régnait l'esclavage. Son emploi permettait de distinguer une personne libre de celle qui ne l'est pas, comme, par exemple, le maître de l'esclave. On désignait sous le concept de « *liber* » celui qui n'était soumis à l'autorité de personne mais à sa propre volonté. Ainsi, il demeure difficile d'opérer le clivage entre le concept de liberté et l'idée d'autonomie. La notion d'autonomie est intrinsèquement liée à la notion de liberté si bien qu'être libre c'est être autonome. Selon le philosophe rationaliste français René Descartes, « la liberté de la volonté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons ».¹⁵² Ainsi, la liberté de la volonté ne se prouve pas mais s'éprouve simplement par l'exercice de l'autonomie. Dès lors, la liberté consiste tout simplement à choisir selon certains motifs bien déterminés. C'est n'est pas peut être sans cause qu'un fruit tombe de l'arbre mais c'est sans motif car il est dépourvu de volonté. Or l'être humain en tant qu'il a une volonté peut choisir délibérément selon certains motifs bien définis. Vu sous cet angle, la liberté porte sur les notions de choix et de volonté.

Premièrement, on est libre parce qu'on a la possibilité de faire des choix tel qu'illustre l'écrivain Français André Gide dans *Les caves du Vatican*¹⁵³ à travers ce qu'il appelle « l'acte gratuit ». Gide met en scène un personnage qui choisit délibérément sans aucun motif rationnel de faire usage de son libre arbitre en décidant de mettre fin à la vie d'un vieillard qui se trouvait en face de lui. Une telle attitude témoigne en effet du pouvoir de décision et de choix que possède chaque individu. Dans cette perspective, l'homme est libre parce que nul ne peut contraindre ses choix. Deuxièmement, l'homme est libre parce qu'il possède une volonté qui l'oriente dans ses choix selon la remarque de Descartes. Cependant, c'est la liberté de mouvement qui fonde la liberté de l'homme. Dans cette perspective, un sujet libre est celui qui ne se soumet qu'à sa seule loi interne selon la déclaration d'Epictète. Pour ce dernier, être libre c'est suivre son propre jugement. Faisant la distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous, Epictète montre dans son *Manuel* que les choses qui dépendent de nous sont celles qui résultent de notre propre volonté et notre jugement et ce qui fait de nous des hommes libres. C'est dans ce sillage qu'il déclare que

¹⁵² R. Descartes, *Op. cit.*, article 37.

¹⁵³ André Gide, *Les caves du Vatican*, Paris, Editions Flammarion, 2023.

*Si tu crois que dépend de toi ce qui dépend d'un autre, tu te sentiras entravé, tu gémiras, tu auras l'âme inquiète, tu t'en prendras aux dieux et aux hommes. Mais si tu penses que seul dépend de toi ce qui dépend de toi, que dépend d'autrui ce qui réellement dépend d'autrui, tu ne te sentiras jamais contraint d'agir.*¹⁵⁴

Au regard de ce qui précède, la liberté ne se définit pas par rapport à la conscience tel que fait remarquer Hegel ; elle se définit plutôt par rapport à l'autonomie et est en effet l'absence de contraintes ou d'obstacles à la volonté du sujet. Elle est, d'après cette définition, le libre arbitre de la volonté. Ainsi, il est difficile de séparer la liberté de la notion de choix et de celle de volonté. La rupture que Hegel opère avec la théorie du libre arbitre et sa critique de la liberté individuelle l'amène à dénaturer la liberté en la séparant de ce qui entre dans sa constitution intrinsèque à savoir : l'autonomie. En outre, la conscience ou le savoir ne garantissent pas la liberté. Cette liberté qui se définit par rapport au savoir ou à la conscience est ce que Baruch Spinoza appelle l'illusion de la liberté. Selon Spinoza, l'être humain croit avoir conscience de sa liberté or il ignore les causes qui le déterminent c'est pourquoi la liberté humaine n'est qu'illusion.

Par ailleurs, Hegel considère la liberté comme un processus à travers lequel l'Esprit atteint sa vérité en prenant conscience de lui-même. Il s'oppose aux théoriciens du droit naturel pour qui la liberté est une donnée immédiate. Il rejette pour ce fait la liberté du vouloir car celle-ci n'est pas reliée au savoir. C'est pourquoi il considère l'esprit subjectif comme un esprit non-libre. En effet, l'esprit subjectif est rattaché à la nature et n'a aucune forme de conscience et de rationalité raison pour laquelle il n'est pas libre. Dès lors, considérer la liberté comme une donnée naturelle ou immédiate revient s'enfermer dans l'illusion de la liberté car « *c'est une opinion fautive de penser que l'homme vivrait libre par rapport au besoin dans l'état de nature* ».

Cependant, Hegel oublie que la liberté est consubstantiellement liée à l'homme et lui appartient naturellement comme une essence. De ce fait, elle reste une donnée immédiate et naturelle car en tant qu'être « jeté-au-monde », « l'homme est condamné à être libre »¹⁵⁵ selon le constat que fait Jean Paul Sartre dans son ouvrage intitulé : *L'existentialisme est un humanisme*. En effet, la liberté est une propriété de la nature ou encore un acquis naturel et non un produit de la culture tel que pense Hegel. Elle est considérée par les jusnaturalistes comme un droit naturel. C'est la remarque que fait John Locke dans son *Traité du gouvernement civil* en affirmant ce qui suit :

¹⁵⁴ Epictète, *Op. cit.*, p. 183.

¹⁵⁵ Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 37.

*Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer ce qu'ils possèdent et de leurs personnes.*¹⁵⁶

Ce droit naturel reconnu à chaque individu est l'une des sources du droit positif car selon la déclaration universelle des droits de l'homme, « tous les hommes naissent libres et égaux ». ¹⁵⁷ Le droit à la liberté est universellement et inconditionnellement reconnu comme légitime à l'homme. Or pour Hegel, l'individu doit lui-même se mettre en action pour réaliser son essence qui est la liberté, cette action représente en effet la participation de l'individu à sa propre réalisation en vue d'atteindre le bien éthique et la liberté substantielle étant donné que la liberté est un bien que l'homme possède par nature.

Toutefois, il convient de souligner que Hegel n'a pas su distinguer comme l'a fait Rousseau la liberté naturelle ou immédiate de la liberté politique. Pour Jean Jacques Rousseau, il existe deux formes de libertés. La première est celle qui est innée et qui se manifeste même en dehors des institutions de l'Etat. Il s'agit de la liberté du vouloir qui est sans limites. Elle n'est pas limitée, car l'individu a la capacité de faire ce qu'il veut sans rencontrer une limite à son action. Mais cette liberté peut être dangereuse car elle peut se transformer en libertinage. C'est pourquoi la nécessité de vivre dans un Etat régit par les lois s'impose. Au sein de la société, l'individu ne pourra plus faire un usage arbitraire de sa liberté car il devra se conformer aux lois de sa société. C'est dans cette optique que Rousseau parle d'une autre forme de liberté qui est la liberté politique. Il s'agit de la liberté qui s'applique et se manifeste dans l'Etat à travers l'obéissance aux lois. Rousseau affirme à cet effet que « l'obéissance aux lois qu'on s'est prescrite soi-même est liberté ». Cependant, Hegel s'est limité à la seconde forme de liberté que décrit Rousseau car il reconnaît que la liberté réelle réside dans le fait de respecter les lois et les devoirs de citoyens. Mais, il ne reconnaît pas la liberté naturelle et pourtant celle-ci est aussi une forme de liberté louable mais différente de celle que l'on retrouve dans la sphère politique.

II- L'illusion de la liberté politique

La liberté politique que prône Hegel se présente comme un idéal de liberté auquel on aspirerait sans jamais atteindre. La conception hégélienne de la liberté nous semble surréaliste car Hegel ne tient pas compte de certaines réalités sociales et existentielles. Pour Hegel, la

¹⁵⁶ John Locke, *Op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁵⁷ *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris, 10 décembre 1948, article 1.

liberté politique est universelle ; c'est la raison pour laquelle on ne peut parler de liberté que si tous les individus sont libres. Autrement dit, je ne suis libre que si tous les membres de ma communauté le sont en même temps et réciproquement. Cependant, il est difficile d'atteindre cette universalité car l'acceptation mutuelle des libertés demeure encore un mythe. En effet, les rapports entre les individus au sein de l'Etat ne sont pas toujours pacifiques. Ces rapports sont parfois conflictuels ; ce qui fait que certains individus veulent parfois imposer leur volonté aux autres en les assujettissant. Le maître par exemple est toujours plus libre que l'esclave ; dans les sociétés modernes, les subalternes n'auront jamais les mêmes droits, les mêmes privilèges ou encore la même liberté que leurs supérieurs ou leurs patrons. Toute chose qui constitue une limite à la reconnaissance mutuelle des libertés.

Par ailleurs, dans la description du développement de la liberté de la volonté, Hegel fait remarquer que le droit ou la liberté atteint sa réalité à travers le bien qui est la substance de la moralité subjective. La liberté devient universelle à travers le bien lorsque l'individu cesse de vouloir son bien être individuel mais recherche le bien universel. En effet, dans l'Etat, l'individu est appelé à sacrifier son intérêt personnel au profit de l'intérêt général. Ce sacrifice développe le sentiment d'appartenance à l'Etat et génère en même temps le sentiment civique permettant la construction d'un monde libre. Cependant, le philosophe berlinois ne tient pas compte du fait qu'il demeure difficile à l'homme de se dévouer à une cause universelle car l'être humain est aussi égoïste par nature. Il est difficile à l'homme de sacrifier son intérêt personnel afin de rechercher l'intérêt général.

Fonder la liberté sur la recherche du bien universel et le sacrifice de l'intérêt particulier, c'est faire preuve d'idéalisme et rester dans l'illusion de la liberté car au sein de la société, c'est la recherche de l'intérêt personnel qui régit la conduite de l'homme. C'est ce qui justifie la formule pragmatiste anglaise qui stipule que « pas d'intérêt, pas d'action ». En effet, c'est la quête du bien individuel qui éclaire les actions de l'homme tel que démontre les philosophes utilitaristes à l'instar de Jeremy Bentham ou John Stuart Mill. Selon ces derniers, l'homme sage est celui qui calcul son intérêt si bien que pour Jeremy Bentham, « *chacun doit compter pour un, personne ne doit compter pour plus d'un* »¹⁵⁸.

En outre, le bien universel dont parle Hegel n'existe que dans l'Etat car il la seule réalité où l'individu peut mener une « vie de l'universel ». Ainsi, dans la mesure où c'est dans cet universel que l'individu acquiert une seconde nature et renoue avec son essence, ce bien

¹⁵⁸ Jeremy Bentham cité par John Stuart Mill in *L'utilitarisme*, trad. de P.L. Le Monnier (1889), Paris, Edition électronique, Les Echos de Maquis, 2016, p. 55.

politique devient inséparable de l'individu : « *le bien réalisé doit nécessairement être une seconde nature pour l'individu. Le bien doit être une partie intégrante de la conception que l'individu porte sur lui-même. L'unité concrète du particulier et de l'universel implique qu'il ne doit pas y avoir une opposition entre l'individu et le bien* »¹⁵⁹. Le bien qui se réalise dans l'Etat n'est pas quelque chose d'extérieur à l'homme, il est sa seconde nature et permet le développement de la conscience de la liberté. Cependant, il serait souhaitable que l'identité entre l'individu et le bien se produise et devienne réelle pour le bien de la communauté. Mais la difficulté qui se pose à ce niveau se situe également en l'homme. L'être humain n'est pas seulement un être égoïste qui recherche seulement son bien être individuel. La multiplicité de ses essences fait également de l'homme un être belliqueux par nature. C'est ce que fait remarquer Thomas Hobbes dans le *Léviathan* lorsqu'il affirme que « *l'homme est un loup pour l'homme* ». Hobbes met en exergue l'idée selon laquelle l'homme est naturellement belliqueux. Ce point de vue est également partagé par Nicolas Machiavel pour qui le prince doit être foncièrement mauvais. Le prince pense Machiavel ne doit faire aucune preuve de bonté envers les hommes puisque ceux-ci sont méchants par nature. C'est dans cette perspective qu'il déclare que

*Un prince bien avisé ne doit point accomplir sa promesse lorsque cet accomplissement lui serait nuisible, et que les raisons qui l'ont déterminé à promettre n'existent plus : tel est le précepte à donner. Il ne serait pas bon sans doute, si les hommes étaient tous gens de bien ; mais comme ils sont méchants, et qu'assurément ils ne vous tiendraient point leur parole, pourquoi devriez-vous leur tenir la vôtre.*¹⁶⁰

Au regard de la nature belliqueuse de l'homme, il est difficile de parler d'une identité parfaite entre l'homme et le bien. La pensée politique de Hegel paraît encore sous cet angle manquer de réalisme car il ne tient pas compte de la nature méchante de l'être humain. Faire reposer la liberté sur l'accomplissement du bien éthique et politique c'est rechercher à établir une liberté qui ne pourra presque pas avoir une existence réelle. Ce qui revient à dire que Hegel n'est que dans l'utopie de la liberté en fondant celle-ci sur l'idée du bien.

Cet idéalisme nous permet en outre de déceler les limites et les insuffisances de l'Esprit objectif. Dans la mesure où il est difficile de l'identifier au bien, l'esprit ne peut toujours pas se conformer au devoir. En effet, selon Hegel, le bien politique ou alors la vie éthique consiste au respect des lois et des devoirs. Lorsque certains membres de la société n'ont le sens du bien éthique et politique, il y'a opposition entre le particulier et l'universel. Et tant que cette

¹⁵⁹ Bruno Bossé, *Op. cit.*, p. 59.

¹⁶⁰ N. Machiavel, *Op. cit.*, p. 110.

opposition existe et persiste dans une communauté, celle-ci ne remplit pas encore les exigences de la liberté substantielle et par conséquent, cette société n'est pas libre et l'esprit n'a pas encore une existence objective. Dans cette perspective, l'esprit objectif ne peut parvenir à sa plénitude et la vie éthique car tous les individus ne peuvent pas développer cette conscience de la liberté qui voudrait que chacun obéisse aux lois et aux devoirs de son pays sans s'y opposer. Tous les membres d'un Etat ne participent pas toujours à la vie éthique car il existe au sein de chaque société des individus que l'on peut qualifier d'anticonformistes qui ne vivent pas toujours en harmonie avec les lois sociales. Dans les Etats démocratiques par exemple, il existe des partis politiques qui sont des groupes de personnes ayant chacun son idéologie et recherchant toujours à établir un nouvel ordre social qui sera en conformité avec leurs exigences. Dès lors, le phénomène du multipartisme que l'on rencontre dans des Etats démocratiques nous permet de constater que tous les individus n'ont pas le même sens du bien politique et cette divergence devient une entrave majeure à l'établissement d'une liberté universelle.

Au-delà du phénomène du multipartisme, nous pouvons également évoquer des fléaux tels que le terrorisme, les guerres intertribales, les guerres civiles. En prenant le cas du Cameroun, nous constatons que cet Etat traverse actuellement une grande crise sécuritaire provoquée par des mouvements séparatistes qui sévissent dans les régions du nord-ouest et du sud-ouest de ce pays. Les conséquences désastreuses qu'engendrent ces mouvements montrent en effet que tous les individus n'ont pas toujours une éthique citoyenne et n'ont pas toujours les mêmes buts ou encore les mêmes déterminations. En outre, la liberté substantielle ou universelle repose sur le principe selon lequel tous les individus doivent transcender leur particularité. Ce qui implique que les esprits individuels doivent se surpasser et converger vers un même centre qui est l'Etat et constituer aussi un seul et même esprit qui est l'esprit réel et concret à savoir : l'esprit universel. Celui-ci affirme Hegel est le spirituel et le vrai car il transcende les particularités. C'est le constat que fait Hegel dans *La raison dans l'histoire* ; parlant de l'histoire de la liberté, Hegel affirme que

Son principe spirituel est la totalité des points de vue. Elle considère le principe spirituel concret des peuples et son histoire ; elle ne s'occupe pas des situations particulières, mais de la pensée universelle qui opère à travers le tout et le constitue. Cet universel n'appartient pas au monde des apparences contingentes ; la masse des particularités doit ici être saisie comme une unité. L'objet de l'histoire [philosophique] est l'objet le plus

*concret, celui qui contient en soi la totalité des divers aspects de l'existence.*¹⁶¹

Nous remarquons que l'esprit universel contient en lui la totalité des particularités ; c'est la caractéristique de l'esprit libre ou objectif. Mais la question qui se pose est celle de savoir si l'esprit objectif tel que décrit Hegel existe vraiment. Il est difficile de faire de l'esprit objectif un esprit réel et concret car c'est la totalité des individus qui constitue l'esprit universel. Ce qui revient à dire que l'objectivité au sens fort n'est qu'un concept mais n'existe pas car elle renferme la subjectivité de chaque membre de la réalité éthique. C'est ce que fait remarquer Gilles Marmasse en ces termes :

*Nous disions tout à l'heure que, pour Hegel, l'universel au sens fort est un sujet. Certes, mais cette subjectivité, dans l'esprit objectif, reste encore incomplète, car elle est alors divisée en une pluralité d'individus. Elle n'est qu'un sujet composé, et dont la composition n'est qu'objective. Par exemple, aux yeux de Hegel, dans l'État les pouvoirs sont assurés par le prince, les membres de l'administration et les parlementaires. Or, si tous incarnent l'esprit commun de l'État, cependant, nul d'entre eux ne l'incarne de manière complète. Le prince hégélien ne peut dire « l'État c'est moi », dans la mesure où l'État est aussi constitué des autres citoyens. Dans l'esprit objectif il n'y a pas d'unité au sens le plus fort du terme.*¹⁶²

L'État est cet universel qui permet l'existence de la liberté. Mais cet universel n'existe pas car chaque État est constitué d'une administration et d'un peuple selon le constat que fait Hegel lui-même dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Et dans la mesure où la société est constituée de diverses strates, l'objectivité devient faible puisque tous les individus ne participent pas de la même façon à la vie éthique. Ainsi, en sculptant de plus près la conception hégélienne de l'esprit objectif, on peut déceler quelques contradictions dans sa façon de définir l'esprit libre. La liberté suppose une égalité parfaite entre les individus car ceux-ci doivent se constituer en un seul et même esprit d'après ses propos. Mais nous constatons que d'un autre côté tous les citoyens n'ont pas un même statut car les membres de l'administration par exemple sont bien plus au-dessus de la population et ont pour mission de veiller au bon fonctionnement de la vie éthique. Ainsi, les fonctionnaires sont mieux placés pour assurer ce rôle. Hegel précise que

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, exige 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

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹⁶² Gilles Marmasse, *Op. cit.*, p. 10.

*ensemble aux sommets les plus élevés à proximité immédiate du monarque.*¹⁶³

Les fonctionnaires de l'Etat, sont à cet effet, les membres de la réalité éthique qui sont dans le sommet le plus élevé de l'Etat. Ceux-ci veillent au bien public et c'est en quelque sorte ce qui aux yeux de Hegel participe à fortifier l'Etat. Mais au regard de ces interprétations, nous pouvons remarquer que tous les individus ne participent efficacement à l'action publique ; d'ailleurs, Hegel exclut les contractuels de l'administration. En effet, il pense que les contractuels travaillent pour leur intérêt personnel et non pour l'intérêt général. C'est pourquoi il affirme que « la situation des fonctionnaires n'est pas une situation contractuelle »¹⁶⁴. Nous remarquons ici que Hegel reconnaît que les intérêts des individus au sein de l'Etat divergent car certains ne travaillent pas toujours pour le bien universel. Dans la mesure où certains individus sont incapables de développer cette certitude morale qui leur permettrait de vouloir le bien de tous en même temps, qu'il est difficile de parler de l'esprit libre. L'esprit objectif de Hegel possède des limites, des incomplétudes qui rendent aporétique sa vision de la liberté.

III- Liberté comme libération permanente

Hegel développe une conception élargie de la liberté en la considérant comme un processus. La liberté de l'homme commence dans le droit abstrait et s'achève dans la moralité objective grâce à la participation éthique de l'individu. Bruno Bossé fait remarquer dans ce sens que « la participation éthique permet à l'individu d'acquérir l'expérience nécessaire afin de jouir pleinement de la liberté. »¹⁶⁵ L'individu jouit pleinement de sa liberté lorsqu'il devient membre de l'Etat car « la participation à l'Etat permet l'engendrement de la liberté objective » qui est la plus haute forme de liberté. Ce qui implique que dans l'Etat, l'homme est définitivement libre et vit sa vraie liberté. Cependant, il est difficile de faire de la liberté un acquis définitif. L'homme cherche toujours la liberté et se libère en permanence au quotidien. La libération de l'homme est un processus qui consiste à surmonter les difficultés de la vie. C'est ce que fait remarquer le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouellè dans *De la médiocrité à l'excellence*. Il affirme que

La liberté ne signifie pas fin des résistances et entraves mais au contraire elle exige la résistance et l'entrave pour être. En d'autres termes, la résistance, l'obstacle ou l'entrave sont révélateurs de la liberté. Cela veut dire que c'est contre un obstacle, contre une dictature ou un esclave que se

¹⁶³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 322.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 326.

¹⁶⁵ Bruno Bossé, *Op. cit.*, p. 63.

*prouve la liberté de celui qui n'établit qu'il est libre qu'en supprimant l'obstacle, renversant la dictature ou abolissant l'esclavage (...) Quand bien même le développement économique supprimerait l'aliénation matérielle et que tout le monde saurait non seulement lire et écrire mais exprimer l'univers des choses et des hommes, il resterait encore d'obstacles et d'entraves à enrayer.*¹⁶⁶

Au regard de cette affirmation, nous pouvons comprendre que la liberté n'est pas un bien définitivement acquis par l'homme. La vie étant faite de difficultés et d'obstacles à surmonter, la liberté sera toujours un bien recherché par l'homme. Dans cette perspective, la liberté est un affranchissement, une conquête permanente. Elle est, selon Nietzsche, l'expression de notre volonté de puissance ; pour lui, « on veut la liberté aussi longtemps qu'on a la puissance ». Ce sont nos œuvres quotidiennes de libération qui témoignent de notre liberté. En outre, Hegel fait de la liberté, la plus grande détermination de l'Esprit, c'est-à-dire, le but absolu de l'homme car elle est le fondement d'une vie éthique. Mais contrairement à Hegel, Njoh Mouellè fait remarquer que la liberté n'est pas un objectif que l'on se fixe ou un but que l'on peut atteindre car nul ne peut la posséder définitivement. Elle est une libération permanente :

*La liberté n'est donc pas un programme que l'on puisse envisager de réaliser ; mais elle permet de réaliser les programmes. Nous voulons dire que la liberté n'est ni derrière nous, ni devant nous au titre d'une chose que nous devons posséder, car alors, elle serait une nature, ce qui est contradictoire. La liberté c'est plus exactement la libération. Nous sommes attelés à une tâche de libération perpétuelle. La liberté, c'est l'effort permanent par lequel l'homme se hisse perpétuellement au-dessus de la nature et de lui-même.*¹⁶⁷

Au regard de ce qui précède, la liberté ne doit pas être considérée comme une nature ou une essence. Faisant d'elle une nature, elle devient une chose que l'on peut posséder étant donné que nul ne peut prétendre être libre d'une façon définitive. L'être humain est toujours en quête de plus de liberté. Dans le *Crépuscule des idoles* Nietzsche pense que la liberté ne se situe que là où la volonté a le pouvoir de surpasser et de surmonter toute contrainte ou tout obstacle. C'est dans cette perspective qu'il affirme ce qui suit : « *A quoi se mesure la liberté chez les individus comme chez les peuples ? A la résistance qu'il faut surmonter, à la peine qu'il en coûte pour arriver en haut. Le type le plus élevé de l'homme libre doit être recherchée là où constamment la plus forte résistance doit être vaincue* ». ¹⁶⁸ La liberté reste

¹⁶⁶ Ebénézer Njoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Édition CLE, 2011, pp. 122.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, traduction Hani Albert, Mercure de France, 1908, p. 92.

un idéal difficile ou encore impossible à atteindre. C'est pourquoi l'homme cherche toujours à être libre, mais n'est jamais totalement libre car il y'aura toujours des situations à surmonter.

Au total, il était question pour nous dans ce chapitre de faire ressortir les différentes limites de la théorie hégélienne de la liberté. Nous pouvons constater que la définition hégélienne de la liberté n'est pas en accord avec la conception commune de ce concept. Sa conception de la liberté nous éloigne du sens ordinaire du concept de liberté. En outre, sa conception est idéaliste car elle ne tient pas compte de la réalité sociale. L'homme étant un être naturellement égoïste, il ne peut pas toujours se dévouer entièrement à l'Etat ou à une cause générale c'est pourquoi il demeure difficile de parler d'une liberté universelle.

CHAPITRE 6 : LES LIMITES DU CONCEPT HEGELIEN DE SOCIÉTÉ CIVILE

Dans sa philosophie du droit, Hegel développe le concept de société civile en montrant que celle-ci est un moment important dans la libération de l'homme en particulier et dans la vie éthique en général. En effet, la société civile nous dit Hegel diffère de l'Etat car elle a sa particularité et son rapport unique avec la liberté. Dès lors, on ne parle de liberté chez Hegel sans aborder la notion de société civile car celle-ci constitue la seconde substance de la réalité éthique. Cependant, cette dernière malgré son importance pour l'homme revêt quelques limites car elle ne se présente pas toujours comme un cadre favorable à la libération de l'individu et à sa subsistance. C'est ce qui nous amène à examiner les insuffisances que possède la notion hégélienne de société civile. En outre, quelles sont les différentes limites ou les contradictions que l'on peut retrouver au sein de la société civile ?

I- Le concept de société civile chez Hegel

L'usage que Hegel fait du concept de société civile lui permet de mieux illustrer le rapport entre l'Etat et la liberté et aussi de montrer en quoi l'Etat demeure une puissance et une nécessité pour l'homme, mieux pour une vie éthique meilleure qui transcende les égoïsmes et les individualités. La vie éthique est composée de diverses strates parmi lesquelles nous pouvons citer la famille, la société civile et l'Etat. Dès lors, la société civile en tant que deuxième racine de la réalité éthique résulte soit de l'extension de plusieurs familles, soit de la dissolution de celles-ci :

L'extension de la famille, comme passage de celle-ci à un autre principe, est dans l'existence tantôt le simple développement de celle-ci en un peuple, en une nation qui a par suite une origine naturelle commune, tantôt c'est le rassemblement de collectivités familiales dispersées, soit par la puissance d'un maître, soit par le consentement libre et cette union est introduite par les besoins qui attachent et par l'action réciproque de leur satisfaction.¹⁶⁹

La société civile résulte d'un rassemblement de plusieurs familles dont l'union a pour but la satisfaction des besoins. C'est ce but pour lequel les individus sont rassemblés qui fait la spécificité de la société civile et qui le différencie de l'Etat. En effet, le rôle de la société civile est d'assurer la sécurité, la liberté et protéger la propriété de chaque membre or l'Etat va bien au-delà de la protection des libertés individuelles et de la propriété privée. C'est la raison

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 217.

pour laquelle Hegel pense que c'est une aberration de confondre la société civile à l'Etat d'où sa critique du contractualisme moderne. Pour lui,

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. 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 collective¹⁷⁰.

Dans la société civile les plus grands buts en vue desquels les individus sont rassemblés reposent sur la quête de leur intérêt propre et personnel. A cet effet, elle comporte trois éléments essentiels qui rentrent dans sa constitution intrinsèque et qui constituent même sa nature. Il s'agit du système des besoins qui assure la subsistance de l'individu par le travail, puis la justice qui permet la protection des droits individuels. Et enfin l'administration et la corporation qui assurent la protection totale de l'individu. La corporation a pour fonction de protéger les intérêts, la propriété et assurer la subsistance de l'individu ; Hegel fait remarquer que la corporation est comme une seconde famille pour l'individu. Dès lors, ces trois éléments font la structure nécessaire de la société civile :

La société civile contient les trois moments suivants : A. 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 le système des besoins. B. La réalité de l'élément universel de liberté contenu dans ce système, c'est la défense de la propriété par la justice. c. 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.¹⁷¹

Par ailleurs, la société civile repose sur deux principes qui sont : la personne et le principe de l'universalité. Chaque personne singulière est un membre de la société et le but de celle-ci est d'assurer sa protection. C'est la raison pour laquelle la personne est le premier élément sur lequel repose la société. En effet, la société résulte de l'association de plusieurs volontés particulières ; chaque personne est d'abord membre d'une famille puis membre de la société car c'est l'extension de la famille qui permet la rencontre de plusieurs individus et leur association permet de mettre sur pied une communauté dans laquelle ils entretiennent une relation d'interdépendance.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 271.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 223.

Il existe une interaction entre les membres de la société car la personne est toujours en relation avec d'autres volontés c'est-à-dire avec autrui. Cette relation avec l'autre est un moment important dans le développement de la liberté ; elle permet l'ouverture à l'universalité qui constitue le second principe de la société civile. L'ouverture à l'universalité est le moyen par lequel chaque volonté particulière s'affirme dans le monde en tant que volonté libre puisque c'est l'union des volontés qui débouche nécessairement à l'universalité. Elle est caractérisée par la cohésion et l'interaction entre les individus au sein de la société. C'est ce dans cet ordre d'idées que Hegel affirme que « *la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité* » Le principe de l'universalité implique une relation d'inter dépendance entre les membres de la société civile. La subsistance et le bien-être de chaque personne particulière sont assurés par la liaison avec autrui. Ce qui fait qu'au sein de la société civile, on ne peut parler de particularité sans parler de l'universel ; les deux restent étroitement liés :

*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 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.*¹⁷²

La particularité n'a de sens et de réalité qu'en face de l'universel et l'universel ne prend forme que grâce à l'association des volontés particulières. C'est ce qui justifie la corrélation entre ces deux principes. C'est dans cette logique que Hegel déclare que « *la particularité a le droit de se développer et de se répandre de tous les côtés, et l'universalité a le droit de se manifester comme la base et la forme nécessaire de la particularité et aussi comme la puissance qui la domine et comme son but suprême.* »¹⁷³ Ce n'est qu'en tant que membre d'une totalité, d'un universel que la volonté particulière s'élève jusqu'à sa propre connaissance. Par ailleurs, le rapport entre la société et la personne va au-delà de la simple protection des biens ou de la sécurité de l'homme. Même si la société est un moyen à travers lequel les individus atteignent leur objectif qui est orienté vers la recherche de l'intérêt personnel, ils savent que leur but est atteint dans une réalité supérieure qui transcende leur particularité et leur individualité et que leur but peut être atteint si et seulement si « *ils déterminent leur savoir, leur volonté et leur action selon une modalité universelle et se*

¹⁷² *Ibid.*, pp. 217-218.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 218.

transforment en anneaux de la chaîne qui constitue cet ensemble. »¹⁷⁴ La société civile est alors un moment important dans la libération de la personne car cette dernière se libère lorsqu'elle mène des activités qui contribuent au bien de tous dans la société et qui assurent sa propre subsistance : c'est le système des besoins.

Dans le système des besoins, le sujet pose des actes concrets qui sont la manifestation même de sa liberté. En effet, la satisfaction des besoins subjectifs permet la réalisation de l'esprit objectif. Chaque personne qui éprouve une satisfaction en réalisant ses besoins développe une forme de rationalité, car elle participe déjà d'une façon assez concrète à la vie sociale. Et ce n'est que le travail qui peut permettre à l'homme de satisfaire ses besoins puisque les activités que l'individu mènent au sein de la société assurent non seulement son bien être individuel mais profitent aussi aux autres individus. Hegel fait remarquer à cet effet qu'avec « le travail, la satisfaction est conditionnée réciproquement »¹⁷⁵. Dans le travail, il y'a ce « mouvement dialectique qui fait que chacun en gagnant, produisant et jouissant pour soi, gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. »¹⁷⁶ Cependant, le concept hégélien de société civile permet de mieux appréhender la valeur de l'Etat et éviter les confusions entre société et Etat, il possède néanmoins plusieurs limites et des contradictions apparentes qui manifestement ont échappées à la vigilance de cet auteur.

II- Le système des besoins comme système d'aliénation de l'homme

En tant que seconde substance de la réalité éthique, la société civile est le lieu où l'individu satisfait ses besoins les plus essentiels. La famille qui est la première substance de la réalité éthique ne peut assurer la subsistance de l'individu. C'est pourquoi elle est vouée à la dissolution. En effet, chaque être humain doit être capable de subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille raison pour laquelle il doit nécessairement s'élever vers la société tout en restant attaché à sa famille par des liens sentimentaux. Hegel souligne cependant que les besoins que l'homme recherche à satisfaire dans la société ne sont simplement pas des besoins naturels au même titre que ceux des animaux, les besoins sociaux sont très significatifs car ils permettent la libération de l'homme. La liberté consiste à se détacher de la nature afin de mener une vie conforme aux exigences de la raison, c'est-à-dire une vie propre à l'homme. C'est pourquoi le besoin naturel est sans valeur pour l'homme ; seul le besoin social possède une valeur significative. Il déclare dans ce sens que

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 225.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 229.

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. (...) En effet, le besoin naturel en tant que tel et sa satisfaction immédiate ne seraient que l'état de la spiritualité enfoncée dans la nature et, par conséquent, l'état de sauvagerie et de non-liberté, tandis que 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.¹⁷⁷

La satisfaction des besoins constitue une étape importante dans la libération de l'homme ; c'est le constat que Hegel fait en ces termes : « *dans le besoin social en tant qu'union du besoin naturel et immédiat et du besoin spirituel de la représentation, c'est ce dernier qui, en tant qu'universel, a la prépondérance, dans ce moment social, se trouve un aspect de libération.* »¹⁷⁸ On constate ici que le besoin qui libère l'homme n'est pas un besoin naturel mais social. La différence entre ces deux formes de besoins est que les premiers sont limités et leur satisfaction n'est pas rationnelle. Or les seconds, c'est-à-dire les besoins sociaux sont infinis et sont rationalisés.

L'individu au sein de la société ne cherche pas la satisfaction de tous ses besoins naturels ; il s'en tient essentiellement aux besoins importants. Ces besoins s'inscrivent beaucoup plus dans la satisfaction du bien universel. Ainsi, ils ont un contenu concret et deviennent alors spirituels et non plus simplement naturels comme ceux de l'animal dont les besoins et leurs moyens de satisfaction sont limités : « *l'animal a un cercle limité de moyens et de modalités de satisfaire des besoins également limités, mais l'homme, dans cette dépendance même, manifeste son pouvoir de s'en échapper et son universalité, d'abord par la multiplication des besoins et des moyens, et ensuite par la division et la distinction des besoins concret* »¹⁷⁹. Parmi les besoins les plus concrets de l'homme, nous pouvons, par exemple, citer les besoins économiques. La satisfaction de ces besoins est la raison pour laquelle les hommes produisent ou encore mènent des activités au sein de la société ; c'est pourquoi Hegel considère la société civile comme étant une société bourgeoise. Il affirme dans ce sens que, « *dans le droit, l'objet est la personne. Dans le point de vue moral abstrait, c'est le sujet ; dans la famille, c'est le membre de la famille. Dans la société civile en général, c'est le Bürger (comme bourgeois)* »¹⁸⁰.

Cependant, pour satisfaire leurs besoins, les hommes doivent produire eux-mêmes en travaillant. Par l'activité et le travail, il s'établit un rapport dialectique entre l'esprit et la

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 226-227.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹⁸⁰ *Id.*

nature, mieux, entre la personne et le monde naturel. En effet, l'homme cultive la terre pour survivre car « *le principe de la vie de la famille a pour condition, la terre, les fond et le sol* » et de plus, l'individu obtient « *sa richesse dans les produits naturels d'un sol qu'il travaille* »¹⁸¹ ; ce qui fait que par l'exploitation des terres, l'homme peut répondre aux besoins de sa famille, mais il ne se limite pas au cadre familial, il contribue aussi à accroître la fortune de la société. Grâce à la culture, il affirme sa domination sur la nature ; toute chose qui le conduit à sa propre réalisation :

*L'homme ne devient homme et n'arrive tant à la conscience qu'à la réalisation de son humanité que dans la société et seulement par l'action collective de la société tout entière ; il ne s'émancipe du joug de la nature extérieure que par le travail collectif ou social qui seul est capable de transformer la surface de la terre en un séjour favorable aux développements de l'humanité ; et sans cette émancipation matérielle il ne peut y avoir d'émancipation intellectuelle et morale pour personne.*¹⁸²

Dès lors, le travail est un facteur essentiel de libération car il permet à l'homme de sortir de la prison de la nature. Grâce au travail, l'homme ne vit plus en conformité avec la nature mais la domine. Le travail permet à l'homme d'assurer sa survie et subvenir à ses besoins ; les produits qu'il consomme n'émanent que de son activité ou encore de son travail. En effet,

*Le travail élabore le matériau fourni justement fourni par la nature et le transforme pour l'adapter aux diverses fins humaines (infinie). On pourrait dire à cet égard (comme le fait S. Avineri) que le travail représente le moment de la libération de l'homme dans la mesure où il permet à celui-ci de dépasser les bornes physiques que la nature lui a imposées. En même temps, on pourra dire qu'il s'agit d'un deuxième aspect de telle idée d'une « libération », en tant qu'il consomme des biens produits par le moyen du travail.*¹⁸³

Dans le système des besoins, les hommes sont appelés à produire pour répondre aux différents types de besoins que ce soit les besoins de consommation, que ce soit les besoins économiques. Dès lors, le système des besoins n'est rien d'autre que le système du travail. Chaque membre de la société civile travaille pour répondre aux besoins de sa société et pour accroître la richesse de celle-ci (la société) et inversement, les activités qui ont cours au sein de la société ont pour but d'assurer la subsistance et le bien-être de chaque membre. En tant que tel, ces activités ont pour but la satisfaction des besoins universels.

Cependant, il est difficile d'affirmer que le travail est un facteur de libération car il a un impact négatif sur l'homme. Le travail prive l'homme de sa liberté tout en le déshumanisant.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 231.

¹⁸² *Ibid.*, p. 235.

¹⁸³ Tamar Rossi Leidi, *Op. cit.*, pp. 133-134.

Dans sa première *Philosophie de l'esprit* par exemple, Hegel pense que le travail assure la libération de l'homme lorsque ce dernier transforme la nature par ses propres moyens, c'est-à-dire travail sans se faire aider par des machines. Il rejette l'usage des machines car elle témoigne de l'impuissance de l'homme, de son incapacité à s'affirmer en tant qu'être humain. C'est dans ce sens qu'il affirme ce qui suit :

*Ce que l'homme gagne sur la nature en se la soumettant toujours davantage contribue à le rendre d'autant plus faible. En faisant exploiter la nature par toutes sortes de machines, l'homme ne supprime pas la nécessité de son travail, mais il le repousse seulement et l'éloigne de la nature, et ainsi l'homme ne se tourne pas d'une manière vivante vers la nature en tant qu'elle est une nature vivante. Au contraire, le travail perd cette vitalité négative et le travail qui reste encore à l'homme devient de plus en plus mécanique. L'homme ne diminue le travail que pour l'ensemble, non pas pour les individus [les travailleurs] pour lesquels, au contraire, il l'accroît plutôt, car plus le travail devient mécanique, moins il a de valeur et plus l'homme doit travailler de cette façon*¹⁸⁴.

Selon Hegel, la mécanisation du travail rend l'homme prisonnier des machines et témoigne de sa faiblesse. À travers l'usage des machines, l'homme n'est plus en rapport directe avec la nature. C'est la raison pour laquelle le travail mécanique reste perd sa valeur. En effet, la libération de l'homme s'établit dans une relation entre l'homme et la nature dont le travail assure la médiation. Mais lorsque cette médiation se produit par l'intermédiaire d'autres instruments, le rapport entre l'homme et la nature devient indirect raison pour laquelle il faut se passer absolument des machines. Dès lors, l'usage des machines est une tromperie de la nature c'est pourquoi l'homme doit éviter de se faire aider par ces machines ; c'est ce qu'explique Thamar Rossi Leidi en ces termes : « *chaque tromperie dont l'homme 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 travail et ainsi que du travail lui-même qui perd sa valeur »¹⁸⁵. Au regard de ce qui précède, nous constatons que chez Hegel, l'utilisation des machines a un double impact négatif. Elle impact négativement sur l'homme et le travail lui-même dans la mesure où elle diminue l'homme et dévalue le travail.

En rejetant l'usage des machines, Hegel fait totalement abstraction de la pénibilité du travail physique ou manuel. L'homme est tyrannisé et s'asservit davantage en travaillant de ses propres mains sans se faire aider par certains instruments ou certaines machines. C'est

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel cité par Karl Marx in, *Critique du droit politique hégélien*, trad. K. Papaioannou, éditions Allia, Paris, 2010, pp. 11-12.

¹⁸⁵ Thamar Rossi Leidi, *Op. cit.*, p. 135.

pourquoi Karl Marx dans sa *Critique du droit politique hégélien* soutient l'idée selon laquelle, le travail dont parle Hegel abrutit l'individu dans l'extrême. Il fait remarquer à cet effet que, « le travail devient mort, l'habileté de l'individu est infiniment limitée et la conscience de l'ouvrier est dégradée jusqu'au plus extrême abrutissement »¹⁸⁶. Selon Marx, le travail a un impact négatif sur l'individu car il l'assujettit. Mais puisque le travail demeure essentiel pour l'homme, celui-ci gagnerait beaucoup plus en se faisant aider par des machines car celles-ci constituent en quelques sorte l'avenir de l'humanité. Elles réduisent la pénibilité du travail humain et évitent à l'homme des pertes de temps dans la mesure où elles lui permettent de travailler avec rapidité et efficacité.

Par ailleurs, tel que nous l'avons vu, Hegel fonde la liberté sur une dialectique selon laquelle la volonté doit nécessairement passer d'un degré d'existence inférieur à un degré supérieur. Ce qui implique qu'il doit s'affranchir de la nécessité naturelle et s'élever vers sa propre connaissance. Cette élévation consiste à rompre avec sa singularité pour renouer avec l'universel. Ce qui fait que l'esprit cesse d'être subjectif, c'est-à-dire rattaché à la nature pour devenir objectif en créant un nouveau monde qui sera le règne de la liberté. C'est pourquoi la négation de la nature s'impose ; et par cette négation, l'homme s'affirme en tant qu'être humain en soumettant la nature tel que nous avons vu plus haut. Cependant, à travers son opposition systématique à l'usage des machines, Hegel fait fief la capacité créatrice que possède l'être humain. Il existe dès lors, une limite sur sa conception du travail ; en effet, Hegel reconnaît que l'homme est différent de l'animal parce qu'il a la capacité de penser, d'étendre ses besoins et de les rationaliser en distinguant les plus importants. Cette capacité de ne pas vivre seulement selon les besoins naturels témoigne de son humanité.

La raison permet à l'homme de développer le sens de la créativité c'est pourquoi grâce à la science ou à la technique l'homme invente des instruments qui pourront l'aider dans ses multiples tâches quotidiennes. Ce qui implique que l'usage des machines n'est pas un signe de faiblesse, de diminution, de régression ou encore asservissement du genre humain. Au contraire, elle témoigne de la capacité que possède l'être humain à pouvoir dominer la nature. La machine est l'expression de la puissance de l'homme ; elle exprime « la ruse de la raison » grâce à laquelle la nature peut devenir un objet pour l'être humain et un moyen par lequel il subvient à ses besoins. C'est ce que l'on peut lire dans la *Critique du droit hégélien* du philosophe allemand Karl Marx. Il nous rappelle que

¹⁸⁶ Karl Marx, *Op. cit.*, p. 12.

La machine exprime aussi la puissance de la "ruse de la Raison" car (...) grâce à la révolution industrielle, "la nature devient enfin un pur objet pour l'homme, une simple affaire d'utilité ; elle n'est plus tenue pour une puissance en soi. L'intelligence théorique de ses lois autonomes apparaît simplement comme une ruse pour la subordonner aux besoins humains soit comme objet de consommation, soit comme moyen de production."¹⁸⁷

Hegel s'est limité à la conception selon laquelle la libération de l'homme passe par le travail lorsque ce dernier domine la nature par ses propres moyens sans faire appel aux machines, mais il a ignoré l'aspect selon lequel l'homme pouvait bien se libérer de la nature et la dominer en se faisant aider par les instruments qu'il fabrique car ceux-ci ne sont pas des objets de la nature mais plutôt l'œuvre de sa création. Autrement dit, la machine n'est pas un produit de la nature mais plutôt de la culture, car c'est l'homme qui invente la machine pour des fins utilitaires. Dès lors, puisque la liberté nécessite la culture de l'esprit, c'est-à-dire la négation de la nature, la libération par le travail humain acquiert tout son sens avec ou sans l'utilisation des machines par l'homme. Dans cette perspective, il est difficile voire impossible d'ignorer le bien-fondé de la machine pour l'homme.

Par ailleurs, bien que le travail demeure un facteur essentiel de libération, il a un impact négatif sur l'être humain car il fait de l'homme un instrument au service de la société. Hegel pense que l'homme ne produit pas pour son bien personnel mais pour le bien de la société. Mais c'est la société en retour qui assure sa subsistance. Ce qui fait le travail n'est pas pour l'individu privé mais plutôt pour l'universel. Et c'est dans ce travail de l'universel que l'individu privé trouve une satisfaction. Hegel distingue au sein de la société civile trois principales classes dont les rôles diffèrent. Nous avons en premier lieu la classe substantielle qui s'occupe uniquement de produire à partir d'un sol qu'elle possède. Vu que les terres sont les propriétés individuelles, il est important que les propriétaires terriens produisent pour le bien de la communauté, c'est pourquoi Hegel affirme que l'exploitation d'un sol doit être uniquement une transformation objective et non subjective. Il fait remarquer dans ce sens que

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. (...) l'âme de la classe substantielle a une moralité objective immédiate reposant sur la famille et la bonne foi."¹⁸⁸

La classe substantielle repose uniquement sur la famille et chaque famille doit produire en travaillant sur les terres qu'elle possède afin de faire accroître sa richesse et celle de sa

¹⁸⁷ Karl Marx, *Op. cit.*, pp. 10-11.

¹⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 231.

société. Mais puisque la famille ne dispose pas assez de moyens pour transformer ses produits, il faut une autre classe qui va assurer ce rôle d'où la nécessité de la classe industrielle. La classe industrielle est la seconde classe de la société civile dont le rôle est de transformer les produits naturels et qui subsiste grâce à trois facteurs qui sont : le travail, la réflexion et l'intelligence. Hegel précise à cet effet que « *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.* »¹⁸⁹ Cependant, les activités de cette seconde classe sont menées pour une demande universelle, ce qui implique que leurs activités sont les activités de l'universel. D'où l'existence de la troisième et dernière classe qui est la classe universelle.

La classe universelle est la plus haute classe de la société civile. Toutes activités que les individus mènent au sein de la société acheminent vers cette classe. Ce qui revient à dire qu'au sein de la société civile, aucun travail n'est effectué à des fins personnelles mais plutôt à des fins universelles. Et l'homme en retour y trouve des moyens de subsistance ; c'est la raison d'être de la classe universelle. Elle a pour rôle d'assurer les intérêts de tous les membres de la société ; Hegel précise dans ce sens que « *la classe universelle 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.* »¹⁹⁰

Le travail que l'homme fait pour la société le conduit à faire abstraction de son travail personnel car le plus important pour lui c'est de travailler pour la société afin de participer au bon fonctionnement de la vie éthique. Or en faisant abstraction de son travail et en travaillant pour la société, l'individu se transforme en un instrument au service de l'universel. C'est dans sillage que Karl Marx déclare que « *par l'abstraction de son travail, l'ouvrier devient de plus en plus mécanique, indifférent, sans esprit. L'élément spirituel devient acte vide* »¹⁹¹. En faisant abstraction de son travail, l'homme devient un objet qui doit seulement servir la société et sacrifier son bonheur personnel.

III- Les inégalités ou les injustices de la société civile

Selon sa définition, la société civile a pour fonction d'assurer le bien-être des individus et s'occuper de l'intérêt de tous ses membres. Ce qui fait que chacun en travaillant pour le bien

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 233.

¹⁹¹ Karl Marx, *Op. cit.*, p. 12.

de la société toute entière trouve également son compte car la société offre à chacun de ses membres un cadre favorable pour son épanouissement. La propriété, les droits et même la subsistance de tous est assurée au sein de la société. Cependant, la lecture des *Principes de la philosophie du droit* nous amène à déceler quelques incohérences et des contradictions dans la conception hégélienne de la société civile. En effet, la société civile comporte plusieurs strates parmi lesquelles on peut citer le système des besoins qui tel que nous l'avons vu n'est rien d'autre que le système du travail. Rappelons que d'après Hegel, « *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 le système des besoins.* »¹⁹²

Toutefois, Hegel indique que la classe substantielle qui a pour substance la famille doit produire sur un sol qu'elle possède pour accroître sa richesse et celle de la société. Mais la société en retour ne fournit aucun moyen à l'homme pouvant lui permettre de transformer son sol. L'homme doit produire à partir de ses propres moyens et sur la base de ce qu'il possède or d'une part, la nature n'offre pas aux hommes, tous les moyens nécessaires pour leur survie et d'autre parts, les hommes ne naissent pas dans les mêmes conditions. Certains naissent dans des conditions meilleures et avantageuses et d'autres par contre naissent dans des conditions moins favorables. Peter Singer fait remarquer dans ce sens que les aléas de la nature ont fait en sorte que certains individus naissent dans des conditions d'extrême richesse mais d'autres par contre sont nés des conditions de pauvreté absolue d'où la déclaration suivante :

*Le hasard y joue un trop grand rôle. Par exemple, ceux dont les ancêtres se trouvaient habiter les déserts de sable, (...) sont maintenus fabuleusement riches, grâce au pétrole qui git sous ce sable ; alors que ceux dont les ancêtres étaient installés sur les terres plus fertiles (...) vivent aujourd'hui dans la pauvreté absolue, du fait de la sécheresse et des mauvaises récoltes.*¹⁹³

Au regard de ce qui précède, nous constatons qu'il existe une inégalité naturelle entre les hommes. Dès lors, dans la mesure où l'homme doit produire uniquement à partir de ses propres moyens et de ce qu'il possède pour satisfaire ses besoins et ceux de la société, il y'aura toujours au sein de la société civile une inégalité entre les hommes. Puisque « les moyens de satisfaire les besoins ne sont pas à la portée de main » de tous les individus « mais appartiennent toujours déjà à quelqu'un », le pauvre de naissance sera toujours pauvre et le riche de naissance sera toujours plus riche. Ce qui implique la société civile maintien des

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 223.

¹⁹³ Peter Singer, *Le cosmopolitisme interindividuel et les obligations des riches envers les pauvres*, p. 223.

inégalités entre les êtres humains. Par ailleurs, au regard des inégalités existantes entre les hommes, il serait difficile voire impossible à tous les individus de bénéficier des privilèges de la société civile. Ceux qui ne disposent pas assez de moyens ne peuvent tirer grand profit dans cette société car celle-ci ne leur offre pas des conditions et des moyens nécessaires pour leur survie et leur subsistance. C'est le point de vue que développe Tamar Rossi Leidi dans sa critique de la notion de société civile chez Hegel. Ce dernier déclare que

La société civile n'est pas une terre vierge où l'homme peut vivre en chassant ses proies ou en cueillant les fruits des arbres, mais, au contraire, « tout est déjà possédé » ; qui veut posséder quelque chose pour satisfaire ses besoins doit avoir les moyens par lesquels la société permet la participation aux bien produits. (...) le pauvre est donc tel parce qu'il peu ou pas du tout aux moyens en question. Par conséquent, il ne jouit même pas des avantages de la société civile, tels que la capacité de développer ses dispositions, la culture, la possibilité de se soigner (les médecin coutent !), la protection de la justice (tout au moins parce que les avocats coutent aussi)¹⁹⁴.

Au regard de ce qui précède, nous constatons que la société civile de Hegel est une société qui n'accorde de privilèges qu'aux bourgeois, d'où le concept de « Bürger » qu'il développe lui-même dans son œuvre. Il fait remarquer en effet que « *dans la société civile en général, c'est le Bürger (comme bourgeois)* » dont il est question. Ce dernier ne tient pas compte de la situation de l'opprimé, du moins désavantagé. La société civile n'est qu'une société bourgeoise qui favorise les riches et crée une situation de dépendance pour les pauvres car rien n'est à leur avantage.

En somme, notre analyse portait sur les insuffisances de la notion de société civile que développe Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Il en ressort de notre analyse que Hegel fait de la société civile le cadre qui assure la protection de l'individu mais celle-ci possède quelques limites car elle engendre et maintien les inégalités au sein de la société. De plus, le système des besoins qui est sensé assuré le bien de tous les individus assujettit l'homme puisque ce dernier est appelé à faire abstraction de son travail et travailler pour la société. Par ce travail, l'homme perd son humanité et même sa liberté.

¹⁹⁴ Tamar Rossi Leidi, *Op. cit.*, pp. 143-144.

Conclusion partielle

En définitive, l'évaluation critique de la théorie hégélienne du droit constitue le fil conducteur des analyses précédentes. Il ressort de ces analyses que la pensée politique de Hegel revêt moult limites. En effet, Hegel est considéré comme un philosophe dont les analyses ne tiennent pas compte de certaines réalités sociales. Hegel promeut une liberté universelle dont la réalisation nécessite le sacrifice du bien être individuel au détriment du bien universel. Il semble perdre de vue le fait que l'homme possède une nature égoïste qui le porte à sacrifier l'intérêt général au détriment de son intérêt personnel ; ce qui régit la conduite de l'homme en société c'est d'abord la recherche du bien individuel. Ce qui fait qu'il est difficile à l'homme de se dévouer à une cause universelle. En outre, la conception que Hegel fait de la liberté nous éloigne considérablement du sens originnaire de ce concept à savoir l'indépendance ou l'autonomie. Hegel définit en effet la liberté comme une donnée de la conscience car d'après son point de vue, la liberté ne réside pas dans l'exercice de l'autonomie de la volonté. Ce point de vue semble dénaturer la liberté car l'idée d'autonomie fait partie de la constitution intrinsèque du concept de liberté. De plus, Hegel fait de l'Etat le cadre exclusif de l'existence de la liberté tout en faisant abstraction du fait que l'Etat entre parfois en contradiction avec la liberté car il opprime les libertés des individus et aliène l'homme.

**PARTIE III : ORIGINALITE ET APPROPRIATION
ACTUELLE DE LA THEORIE HEGELIENNE DU
DROIT**

Introduction partielle

Bien que Hegel soit considéré comme un philosophe idéaliste, il est important de noter que sa pensée politique n'est radicalement pas coupée du monde car Hegel s'intéresse à la réalité sociale et politique. D'ailleurs, rappelons que *Principes de la philosophie du droit* est l'ouvrage qui introduit la philosophie sociale et pratique de Hegel. Même si la pensée politique de Hegel a évolué dans un contexte ou une époque différente de la nôtre, il est difficile voire impossible d'affirmer que sa philosophie est une pensée dépassée sans aucun lien avec le monde actuel. Hegel traite de plusieurs questions qui sont d'actualité comme par exemple la question du respect de la dignité humaine, la revalorisation du statut juridique de la femme. En outre, la philosophie du droit de Hegel possède une richesse conceptuelle car Hegel opère une révolution dans divers domaines de la philosophie à savoir : la philosophie morale, la philosophie politique, la philosophie du droit ou encore la philosophie de l'histoire. De plus, Hegel promeut une éthique républicaine qui peut participer à l'amélioration des conditions de vie de l'homme des pays sous-développés à l'instar de l'africain. Cependant, cette partie consiste à mettre en évidence la richesse conceptuelle que revêt la théorie hégélienne du droit, puis le potentiel de l'éthique hégélienne pour l'amélioration du statut de l'humain, la protection des couches sociales faibles ou vulnérables à l'instar des femmes et des enfants et enfin pour l'émergence de l'Afrique. Par ailleurs, en quoi consiste la richesse intellectuelle et l'originalité du droit hégélien ? Et comment l'éthique hégélienne demeure-t-elle importante aujourd'hui ?

CHAPITRE 7 : LA SPECIFICITE DU DROIT HEGELIEN

Irrité par la représentation commune que l'on fait de la liberté et selon laquelle la liberté est le pouvoir de faire ce que l'on veut, Hegel s'intéresse à la question de la liberté pour mieux élucider la signification de la liberté humaine. Ainsi, il développe dans les *Principes de la philosophie du droit*, une conception originale du droit et de la liberté en donnant un nouveau sens à chacun de ces concepts. C'est pourquoi examinons la question de la spécificité du système hégélien du droit. Par ailleurs, qu'est ce qui fait la particularité du système hégélien du droit ?

I- La conception originale de liberté chez Hegel

La conception de la liberté que développe Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* brille par sa spécificité car Hegel développe une nouvelle approche de la liberté qui nous éloigne de la conception ordinaire de ce concept. En effet, « *la représentation la plus commune que l'on se fait de la liberté est celle de libre arbitre* ». Toutefois, pour saisir la vraie essence de la liberté, il est nécessaire de dépasser cette représentation que l'on fait de la liberté car elle voile non seulement la véritable signification de la liberté humaine en exhibant une pseudo conception de la liberté, mais aussi la place qu'occupe la liberté dans la vie de l'homme. Selon Hegel, la liberté n'est pas un simple concept parmi tant d'autres dans l'existence elle est le fondement d'une vie éthique et rationnelle. Lorsque la liberté est considérée comme le simple pouvoir de faire ce que l'on veut, elle devient négative et peut entraîner ce que Hegel appelle « une furie de destruction ». Un sujet libre qui suit son propre jugement peut agir sans aucun motif rationnel. C'est que démontre l'écrivain Français André Gide dans les *Caves du Vatican*. Gide met en scène un personnage qui choisit délibérément de faire usage de son libre arbitre en mettant un terme à la vie d'un vieillard qui se trouve en face de lui. Cette illustration montre que le libre arbitre est une forme de liberté négative qui peut être dangereuse ; voilà pourquoi Hegel pense qu'il est nécessaire de dépasser cette représentation selon laquelle la liberté consiste à faire ce que l'on veut et considérer plutôt la liberté comme un bien vivant qui existe dans la conscience de chaque individu et qui se

manifeste par les actions de cette conscience lorsque l'homme mène une vie éthique qui consiste à vouloir uniquement le bien universel, à respecter les lois, les devoirs, ou encore tous les membres de la réalité éthique.

Hegel pense que la liberté occupe une place importante dans la vie de l'homme car elle permet le développement intégral de l'homme selon trois dimensions. Premièrement, elle permet le développement de la personnalité deuxièmement, elle fait de l'homme un sujet moral et troisièmement, elle fait de l'homme un bon citoyen. En effet, le développement de l'homme commence dans le droit abstrait lorsque celui-ci s'affirme comme personne ou comme personnalité à travers l'acte d'appropriation des choses. Hegel considère la prise de possession comme le premier mode de « réalisation de la personnalité » car elle est le moment dans lequel l'individu prend conscience de lui-même ou encore de son existence en tant que volonté libre. Hegel affirme à cet effet que « *la personnalité commence seulement lorsque le sujet a conscience de soi* ». ¹⁹⁵ Ainsi, la personne constitue la substance du droit abstrait car ce droit de propriété est le droit que possède l'homme en tant que personne et non en tant qu'objet ou chose. Ce qui fait de l'homme une personne libre et responsable.

Cependant, la personnalité n'est pas la seule caractéristique de l'homme car en tant que personne il ne jouit que de son droit naturel qui est le droit de propriété ; à cet effet, il ne connaît pas la liberté. Pour accéder à la conscience de la liberté, la personne doit se détacher de la nature afin de s'affirmer comme volonté libre. D'où il va rompre avec sa singularité et s'ouvrir au monde extérieur. En s'ouvrant au monde, la personne prend conscience de l'existence de l'autre et le reconnaît également comme volonté libre. Cette prise de conscience représente alors un moment important pour le développement de l'homme car ce dernier prend conscience de la nécessité de vivre avec son semblable au sein d'une communauté dans laquelle il ne cherche pas seulement son propre bien personnel mais plutôt le bien de tous : c'est ce que Hegel appelle la certitude morale. L'homme développe une certitude morale lorsqu'il cesse de vouloir son bien être individuel et veut le bien universel. Il prend conscience du fait que sa vraie destinée ou encore sa destinée objective est de mener une vie de l'universel et parvenu à ce savoir, il n'est plus une simple personne mais devient un sujet moral. Ainsi, c'est dans la sphère de la moralité subjective que l'individu cesse d'être personne et devient sujet :

La personnalité qui était simplement l'attribut du sujet dans le droit abstrait devient son objet, ainsi, la subjectivité infinie pour soi de la liberté,

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 84.

*constitue le principe du point de vue moral subjectif [...]. Le point de vue moral est celui de la volonté au moment où elle cesse d'être finie en soi pour le devenir pour soi. Ce retour de la volonté à soi et son identité pour soi [...] définissent la personne comme sujet.*¹⁹⁶

Dans la moralité subjective, c'est la recherche du bien universel qui fait de la personne un sujet moral. Toutefois, la moralité seule n'est pas une condition suffisante pour une vie meilleure car en tant que sujet moral, l'homme n'a pas encore le sens du devoir étant donné que le plus grand bonheur de l'homme c'est de mener une vie éthique dans l'Etat. Rappelons que la vie éthique implique le respect des institutions, des lois et des devoirs. Ce qui fait de l'homme un citoyen et non plus un simple sujet moral ; toute chose qui implique qu'un homme libre et accompli n'est pas une simple personne, ni un sujet mais plutôt un citoyen d'un Etat. Hegel fait remarquer dans ce sens que qui quiconque veut faire de son enfant un individu accompli doit faire de ce dernier un citoyen d'un Etat régi par des bonnes lois : « *A un père qui interrogeait sur la meilleure manière d'élever moralement son fils, un pythagoricien donna cette réponse (qu'on met aussi dans la bouche d'autres philosophes) : « Fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes. »*¹⁹⁷

En outre, les étapes du développement de l'homme que décrit Hegel sont inspirées de l'histoire du monde. Pour lui, « *l'histoire mondiale est le progrès de la conscience de la liberté, un progrès que nous aurons à connaître dans sa nécessité.* »¹⁹⁸ Ainsi, ce progrès débute en Orient et s'achève à l'époque moderne avec l'instauration de la République. Dans le monde oriental et gréco-romain, il ne s'agit que de la personne car dans ces deux périodes, les individus n'avaient pas encore le sens de la citoyenneté car les libertés étaient unilatérales et partielles. Cependant, ce n'est que lorsque la liberté s'universalise dans le monde moderne que les individus deviennent des citoyens. C'est à travers la chute des systèmes monarchiques que tous les individus ont accédé à la liberté. L'abolition de ces systèmes fut provoquée par plusieurs événements tels que l'éclatement de la révolution française. Spectateur éclairé de cette révolution, Hegel voit en elle « un retour à l'idéal de la société antique »¹⁹⁹ dont il avait tant admiré le sens de la citoyenneté des individus. C'est pourquoi il considère la révolution française comme l'un des meilleurs signes de son temps. Il affirme à cet effet que,

Il n'a y a pas je pense des meilleurs signes des temps que celui-ci : l'humanité se présente elle-même si digne d'estime, c'est bien la preuve que l'auréole qui entoure la tête des oppresseurs et des dieux de la terre est en

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 140-143.

¹⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 196.

¹⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 64.

¹⁹⁹ G.W.F. Hegel *Principes de la philosophie du droit*, p. 13.

train de disparaître. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprennent à l'éprouver et non plus à réclamer simplement leurs droits foulés aux pieds, mais à les reprendre, à se les approprier de par leur force. Religion et politique ont joué le même jeu caché. La première a enseigné ce que le despotisme voulait : le mépris du genre, son incapacité à faire du bien qu'il soit, son incapacité à être quelque chose pour lui-même.²⁰⁰

La liberté développe en l'homme le sens de la citoyenneté et le sentiment d'appartenance à la réalité éthique. Un « *sentiment dont Montesquieu sous le nom de vertu a fait le principe des républiques*²⁰¹ » et qui constitue également le fondement de la liberté chez Hegel. Dès lors, la liberté occupe une place fondamentale dans la vie de l'homme et dans l'existence humaine en général, c'est pourquoi Hegel la considère comme la substance de l'histoire universelle. Dans sa philosophie de l'histoire, Hegel indique que l'histoire universelle est la description du développement de la liberté humaine ; celle-ci montre comment l'humanité toute entière a progressé vers la conscience et la rationalité : « *l'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'esprit dans ses plus hautes figures : la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi* »²⁰² ; et il observe par la suite que, « *c'est sur le théâtre de l'histoire universelle que la raison atteint sa réalité la plus concrète.* »²⁰³ Ainsi, l'histoire décrit le développement de la raison et montre comment l'esprit a progressivement convergé vers son propre centre. C'est dans cette veine que Hegel présente dans les *Principes de la philosophie du droit*, le mécanisme grâce auquel l'individu se réalise en dépassant le cadre de personne pour devenir citoyen. Il s'agit pour l'homme de se détacher de la nature et la dominer. Hegel indique dans ce sens que la domination de la nature passe par le travail car le travail est un moyen essentiel de libération et de réalisation de l'homme. Le travail permet à l'homme de sortir « des bornes physiques » que la nature lui impose ; l'homme ne vit pas seulement avec ce que la nature lui offre mais plutôt avec les fruits de son travail. C'est en cela que de dernier est différent des autres êtres de la nature. C'est pourquoi le travail conduit l'homme à la réalisation de son humanité. C'est dans ce sillage que Hegel affirme que

L'homme ne devient homme et n'arrive tant à la conscience qu'à la réalisation de son humanité que dans la société et seulement par l'action collective de la société tout entière ; il ne s'émancipe du joug de la nature extérieure que par le travail collectif ou social qui seul est capable de transformer la surface de la terre en un séjour favorable aux

²⁰⁰ Adriaan Peperzak, *Op. cit.*, pp. 56-57.

²⁰¹ Adriaan Peperzak, *Op. cit.*, p. 95.

²⁰² G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 97.

²⁰³ *Ibid.*, p. 74.

*développements de l'humanité ; et sans cette émancipation matérielle il ne peut y avoir d'émancipation intellectuelle et morale pour personne.*²⁰⁴

Nous pouvons constater ici que Hegel a le mérite de mettre en évidence le bien fondé du travail humain. En effet, le travail a souvent été perçu comme étant la « mort de l'homme » selon les propos de Karl Marx par exemple. Pour le successeur de Hegel, (Marx) le travail est privé l'homme de sa liberté ; c'est ce qui l'amène à affirmer dans *Le capital. Critique de l'économie politique* que « le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail ». Le travail aliène l'homme car il est contraignant. En effet, d'après son étymologie latine « *tripalium* », le travail renvoie à la contrainte et désigne « un moyen de torture ». Vu sous cet angle, le travail n'est qu'assujettissement, et asservissement de l'homme. En traitant du thème de la liberté, Hegel met exergue le caractère essentiel du travail dans la libération et la réalisation de l'homme. Ce qui lui donne l'occasion non seulement de répondre au problème du sens de la liberté, mais également de résoudre parallèlement le problème de la valeur du travail humain. En outre, les *Principes de la Philosophie du droit* nous permettent de percevoir la liberté sous un angle nouveau car traitant du thème de la liberté, Hegel introduit la notion de liberté substantielle qui dépasse le cadre du libre arbitre de la volonté. Le dépassement qu'il opère lui permet de mettre en exergue le bien-fondé de la culture. Selon lui, le fait considérer la liberté comme le libre arbitre de la volonté ne relève qu'un défaut total de culture de l'esprit :

*La représentation la plus courante qu'on se fasse à propos de la liberté est celle de libre-arbitre, moyenne que la réflexion introduit entre la volonté simplement déterminée par les instincts naturels et la volonté libre en soi et pour soi. Quand on entend dire que d'une façon absolue la volonté consiste à pouvoir faire ce que l'on veut, on peut considérer une telle conception pour un défaut total de culture de l'esprit, où ne se trouve aucun soupçon de ce que sont la volonté libre en soi et pour soi, le droit, la moralité.*²⁰⁵

Pour mieux appréhender le sens ou la signification de la liberté humaine, il faut la considérer comme un bien substantiel pour l'homme car elle est le seul moyen par lequel l'homme peut mener une vie éthique en cultivant son esprit. Par ailleurs, Hegel développe une conception élargie de la liberté car elle est un processus ; Hegel affirme que la liberté se développe suivant diverses étapes qui correspondent à ses différents modes d'existence. La liberté existe d'abord sous sa forme immédiate et naturelle : il s'agit de la liberté subjective que l'on appelle communément liberté individuelle. Puis la liberté existe sous une forme objective, il s'agit de la liberté substantielle qui est la plus haute forme de liberté. Dans les

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 235.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 67.

Principes de la philosophie du droit, Hegel présente la progression de la liberté en trois grands moments à savoir : le droit abstrait où la liberté existe sous sa forme naturelle et immédiate, puis la moralité subjective où la liberté devient réelle en tant qu'idée et enfin, la moralité objective où la liberté devient concrète grâce à la participation de l'individu à la vie éthique.

En outre, dans la mesure où Hegel considère la liberté substantielle comme la plus haute figure de la liberté humaine, nous pourrions dire qu'avec Hegel, la liberté acquiert un double statut à savoir : un statut ontologique ou métaphysique et un statut politique. Elle a un statut ontologique ou encore métaphysique parce qu'il la considère comme l'essence ou encore la substance de l'homme ou de l'esprit d'où la notion de « liberté substantielle ». En effet, les concepts d'essence et substance sont des concepts synonymes et métaphysiques qui renvoient à la nature permanente des choses ; c'est pourquoi nous disons que la liberté chez Hegel a un statut métaphysique. Selon la thèse de Hegel, la liberté est consubstantiellement liée à l'homme et ne devient réelle que lorsque l'être humain prend conscience de son essence ou de sa nature. Dès lors, cette prise de conscience ne se produit que dans un cadre exclusif dans lequel la liberté peut se manifester sous sa forme réelle et concrète. Et ce cadre c'est l'Etat raison pour laquelle la liberté chez Hegel a aussi un statut politique. Elle a un statut politique car elle a sa réalité dans l'Etat rationnel. Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel affirme que

Dans la mesure où l'individu porte en soi la connaissance, la foi et la volonté de l'Universel, l'Etat est la réalité où il trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté. Ainsi l'Etat est le lieu de convergence de tous les autres côtés concrets de la vie : art, droit, mœurs, commodités de l'existence. Dans l'Etat, la liberté devient objective et se réalise positivement²⁰⁶.

Ainsi, on ne peut concevoir l'idée d'une liberté en dehors de l'Etat car non seulement celui-ci est la destination nécessaire de l'homme, mais aussi, il est le seul cadre dans lequel l'homme peut mener une vie heureuse.

II- La spécificité du droit

Nous avons pu constater que la conception hégélienne de la liberté est spécifique car Hegel développe une nouvelle approche de la liberté qui fait de celle-ci un bien vivant qui permet la réalisation de l'homme. Mais en sus du concept de liberté, nous pouvons également établir l'originalité du droit proprement dit. En effet, la conception que Hegel fait du droit est

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 135.

également spécifique et particulière car il développe une approche nouvelle du droit qui se différencie de la théorie du droit naturel et de celle du droit positif. En effet, Hegel critique le jusnaturalisme et le positivisme juridique en montrant leurs incomplétudes. Ce qui va l'amener à développer une conception originale qui réconcilie le droit naturel et le droit positif.

1- Les incomplétudes du droit naturel

On peut définir le droit naturel comme l'ensemble des normes théoriques prenant en compte la nature de l'homme et sa finalité dans le monde. Dans *La raison dans l'histoire*, Hegel définit le droit naturel comme « *le droit qui convient à l'homme tel qu'il est selon son concept, selon le concept de l'Esprit.* »²⁰⁷ Cependant, la théorie du droit naturel est développée depuis l'antiquité par plusieurs penseurs. Mais dans la mesure où il existe une kyrielle de penseurs qui se sont intéressés à la question du droit naturel, il nous est difficile de lister et de présenter tous ces auteurs. Toutefois, nous pouvons quand même mentionner quelques-uns à l'instar d'Aristote ou encore d'Épicure. Le choix de ces deux penseurs n'est pas fortuit car ceux-ci sont à nos yeux les plus importants et surtout dans notre contexte. En effet, Aristote est souvent considéré comme l'un des précurseurs du droit naturel car dans son *Ethique à Nicomaque*, il distingue plusieurs types de justice parmi lesquelles la justice naturelle et la justice conventionnelle. Toutefois, la justice naturelle affirme-t-il est « *celle qui partout a la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion* »²⁰⁸. Épicure quant à lui, est également considéré comme le précurseur du contractualisme moderne. Dans ses *Lettres, Maximes, Sentences*, il pense qu'il existe un droit naturel qui est inné et un droit positif qui est de nature conventionnelle. Dès lors, les droits naturels sont ceux qui sont universellement et inconditionnellement reconnus comme légitimes à l'homme.

La théorie du droit naturel qui intéresse Hegel est celle que développent les modernes tels que Hugo Grotius (précurseur de la théorie moderne du contrat social), Samuel Von Pufendorf (considéré comme le précurseur de la théorie moderne du droit naturel), Jean Jacques Burlamaqui et surtout Thomas Hobbes, John Locke et Jean Jacques Rousseau. Hegel est resté critique vis-à-vis de la conception selon laquelle l'homme possède un droit naturel que les théoriciens du droit naturel tiennent pour absolu. Pour des penseurs tels que Thomas Hobbes ou John Locke, l'homme possède certains droits naturels tels que le droit à la liberté

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 142.

²⁰⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Editions les Echos du Maquis, janvier 2014, p. 118.

ou à la propriété. Hobbes par exemple considère le droit naturel comme ce droit que chacun a d'user de sa puissance tel qu'il le souhaite afin de préserver sa vie :

*Le droit de nature, que les auteurs nomment couramment jus naturale, est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie et, par conséquent, de faire tout ce qu'il concevra, selon son jugement et sa raison propres, être le meilleur moyen pour cela.*²⁰⁹

Le droit naturel chez Hobbes renferme l'idée d'une liberté innée dont l'homme doit s'en servir pour se maintenir en vie. Dès lors, Locke s'accorde avec Hobbes sur l'idée selon laquelle, l'homme est libre par nature. Dans son *Traité du gouvernement civil*, John Locke affirme que l'homme est naturellement libre. Selon Locke, l'homme a le pouvoir de faire ce qui lui plaît pourvu que ses actions ne portent pas atteinte à sa personne et à celle d'autrui. Il affirme à cet effet que

*Pour bien entendre en quoi consiste le pouvoir politique, et connaître sa véritable origine, il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la Nature (...) que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, et de faire tort à son prochain; et que les lois de la nature, qui a pour but la tranquillité et la conservation du genre humain, soient observées, la nature a mis chacun en droit*²¹⁰.

Au regard de cette affirmation, nous constatons que chaque être humain possède des droits que la nature a placés en lui. Locke distingue à cet effet plusieurs droits naturels parmi lesquels, le droit à la vie, le droit à la liberté, le droit à la propriété ou à la jouissance de ses biens. Tout comme Locke ou Hobbes, Rousseau pense également que l'homme naît libre, c'est la raison pour laquelle Hegel le considère comme un théoricien du droit naturel qui s'ignore ou alors qui se dissimule. Toutefois, Hegel sera critique vis-à-vis des philosophes du contrat en particulier et de tous les théoriciens du droit naturel en général. En critiquant leur conception de l'Etat de nature, il refuse de faire passer la liberté pour un bien naturel qui constitue un droit suprême pour l'homme. Il va alors affirmer que les théoriciens du droit naturel en général et les philosophes du contrat en particulier ont rependu plusieurs erreurs. Parmi ces erreurs, se trouve celle qui fait de la liberté un droit naturel et absolu. Selon Hegel, il ne s'agit que d'une opinion fautive et d'un préjugé de croire que l'homme serait naturellement libre et de faire de la jouissance de cette liberté un droit absolu. C'est la raison

²⁰⁹ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 111.

²¹⁰ John Locke, *Op. cit.*, pp. 17-19

pour laquelle la théorie du droit naturel n'a aucun fondement fiable. C'est pourquoi parlant du droit naturel, Hegel affirme que

Maintes erreurs se sont répandues à son sujet dans les théories contemporaines, erreurs qui passent pour des vérités établies et sont devenues des préjugés(...) A l'opposé de notre conception suivant laquelle l'État est la réalisation de la liberté, nous trouvons l'opinion 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.(...) En ce sens, on suppose un état de nature et l'on s'imagine que l'homme y vit en possession de ses droits naturels, dans l'exercice illimité et la jouissance de sa liberté. Cette conception ne se présente pas comme historiquement fondée raison.²¹¹

Hegel rejette l'aspect négatif de cette conception du droit naturel car il décèle en elle un défaut de rationalité. L'homme ne peut vivre selon les exigences de la raison tout en étant rattaché à la nature. Tel que nous avons pu remarquer plus haut, l'homme se réalise lorsqu'il se détache de la nature et se crée lui-même son propre monde. Dès lors, penser que les droits de l'homme sont les droits que la nature a placés en lui et les absolutiser revient à remettre en question la nature rationnelle de l'homme. En tant qu'être doué de raison, l'homme doit vivre non pas selon ce que la nature lui offre mais plutôt selon ce qu'il a produit lui-même. Cependant, les représentations que l'on se fait du droit naturel sont selon Hegel dans l'opposition et la négativité ; ce qui l'amène à affirmer que, « *les anciennes manières de traiter le droit naturel et ce qu'on devrait considérer comme ses différents principes doivent donc se voir refuser de toute signification pour l'essence de la science ; sans doute ils sont dans l'opposition et la négativité* ». ²¹²

En outre, ce que Hegel rejette de négatif dans la théorie du droit naturel c'est son appellation péjorative. Il est offusqué par le terme « droit naturel ». Ce qui l'irrite ici c'est la naturalité que les jusnaturalistes attribuent au droit. Hegel pense à cet effet que lorsque « *l'Esprit est enfoncé dans la naturalité, il n'existe qu'en tant que singularité non libre* » ²¹³ Les jusnaturalistes est font usage d'un vocabulaire impropre à la théorie du droit, c'est pourquoi Hegel affirme que le terme « droit naturel » doit être substituer par celui de « *doctrine philosophique du droit ou doctrine de l'esprit objectif* » car le droit réel est essentiellement objectif. Cependant, il faut absolument éviter de faire usage des termes qui le renferme dans la naturalité. Le droit concret renferme la rationalité puisqu'il est produit par des êtres raisonnables et dans un Etat rationnel.

²¹¹ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 141.

²¹² G.W.F. Hegel, *Le Droit naturel*, p. 58.

²¹³ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 185.

2- Les limites du droit positif

Le droit positif peut être défini comme l'ensemble de règles juridiques établies par les individus au sein d'une société et en vue d'harmoniser les rapports entre eux. Celui-ci est différent du droit naturel car il est établi par les hommes. Autrement dit, le droit naturel est un droit non écrit que la nature a placé en chaque être humain et que la raison humaine reconnaît comme universellement légitime à l'homme. Il s'agit du droit que l'homme possède en tant qu'homme et non en tant que membre d'une société. Or le droit positif est écrit, il est le droit que possède l'homme en tant qu'être social et non en tant qu'être humain seulement. Mais tout comme le droit naturel, le droit positif possède des limites selon le constat que fait Hegel.

En effet, le droit positif est selon Hegel est un droit passager et contingent qui à ses yeux possède également un problème de rationalité. Les lois établies par des hommes au sein d'une société naissent dans des circonstances particulières ; elles sont parfois établies pour résoudre des cas particuliers. A ce titre, elles peuvent être dissoutes ou modifiées à n'importe quel moment. C'est pourquoi Hegel pense que ces lois sont éphémères et historiques. Il affirme de ce sens que les « *lois positives (...) ont leur signification et leur utilité d'après les circonstances. Elles n'ont donc qu'une valeur historique et elles sont de nature passagère.* »²¹⁴ Le droit positif n'a aucune structure qui assure sa stabilité. Non seulement les lois établies par les hommes naissent des circonstances particulières, mais aussi, elles n'ont de valeur que pour une période bien précise ou pour une époque donnée d'où leur valeur historique. Ainsi, dans la mesure où elles n'ont qu'une valeur historique, elles ne possèdent rien de substantiel ; elles ne sont que des accidents.

Par ailleurs, le droit positif possède également un défaut de moralité et de rationalité. En effet, certaines lois ne sont pas toujours valables d'un point de vue rationnel et même moral. En prenant le droit romain pour exemple, Hegel démontre que ce droit n'a rien de rationnel. Pour mieux illustrer en quoi consiste l'irrationalité du droit positif romain, Hegel prend comme exemple « *l'horrible loi qui, après l'achèvement d'un certain délai, donne le droit au créancier de tuer le débiteur ou de le vendre comme esclave et même, si les créanciers sont plusieurs, de découper le débiteur en morceaux et de se le partager entre eux, et cela de telle sorte que celui qui a découpé trop ou trop peu, ne peut pour cela être l'objet d'une instance judiciaire.* »²¹⁵ Ou encore la loi selon laquelle « *on doit fournir à un malade pour le porter comme témoin au tribunal un « jumentum » seulement, et non pas un « arcera ».* Et

²¹⁴ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 54.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

« *jumentum* » aurait signifié non seulement un cheval, mais encore un chariot »²¹⁶ qui de toutes les façons est moins confortable pour un malade. De telles lois sont non seulement irrationnelles mais aussi immorales, car elles ne tiennent pas pour absolu le respect de la dignité humaine étant donné que pour Hegel, la personne est la substance du droit et le droit doit être fondé sur le respect de l'homme. Rappelons encore que l'impératif du droit hégélien est le suivant : « sois une personne et respecte les autres comme personne ». Ainsi, l'irrationalité des lois de romaines met en évidence les limites du droit positif.

3-La réconciliation du droit naturel et du droit positif

Le fait pour d'exposer les limites du droit naturel et du droit positif selon Hegel n'est pas un fortuit. Cet exposé nous permet de démontrer en quoi consiste l'originalité ou encore la spécificité de la théorie hégélienne du droit. Nous avons vu que d'une part Hegel rejette le droit naturel et d'autre part il s'attaque au droit positif. Cependant, ce procédé lui permet de mettre sur pied une nouvelle conception du droit en dépassant ces différentes conceptions du droit. Dès lors, il est important de noter que même si Hegel critique ces deux formes de droit, il ne les rejette pas totalement mais dépasse simplement leurs limites. D'ailleurs, dans le *Droit naturel*, il affirme que, « *les anciennes manières de traiter le droit naturel et ce qu'on devrait considérer comme ses différents principes doivent donc se voir refuser de toute signification pour l'essence de la science ; sans doute ils sont dans l'opposition et la négativité mais non pas dans la négativité absolue* ». Dès lors, la critique du jusnaturalisme et du positivisme juridique n'est pas une négation absolue mais plutôt une négation modérée qui prend en compte ce qui est essentiel dans chacune de ces théories et se débarrasse de ce qui est négatif. C'est ainsi que Hegel réconcilie le droit naturel et le droit positif.

En effet, le droit naturel a toujours été opposé au droit positif car le premier tel que nous avons vu est une donnée naturelle et le second est produit au sein d'une société. Aristote démontrait déjà cette différence lorsque dans *Ethique à Nicomaque*, il distingue la justice naturelle de la justice légale ; il affirme que « *la justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela mais qui une fois établie s'impose* ». Mais selon Hegel le droit naturel ne doit pas être en opposition avec le droit positif car le droit réel et concret est d'abord naturel puis devient positif lorsqu'il prend la forme de la loi. Hegel indique dans ce sens que le passage du droit

²¹⁶ *Id.*

naturel au droit positif est processuel car « *le Droit en général, se réalise en trois moments : le droit abstrait où la volonté libre n'existe encore qu'immédiatement, la moralité subjective où la volonté libre s'enfonce dans la particularité intérieure, dans le sujet moral, la moralité objective enfin, la seule concrète.* »²¹⁷ Ainsi, le droit ne peut simplement pas être naturel, car la nature ne peut permettre à l'homme de vivre selon les exigences de la raison. Le droit ne peut non plus être positif seulement parce que le droit positif est non seulement irrationnel mais aussi éphémère, contingent ou historique.

Le droit réel est celui qui a commencé à exister dans sa forme immédiate avant de s'objectiver dans l'Etat. C'est pourquoi Hegel pense que « *Ce serait une grave erreur de tirer de l'affirmation de la différence entre le droit naturel ou philosophique et le droit positif, cette conclusion qu'ils sont opposés ou contradictoires* »²¹⁸. L'opposition entre le droit naturel et le droit positif n'a aucun fondement rationnel dans la mesure où le droit positif n'est que l'aboutissement du droit naturel. Autrement dit, c'est le développement, la rationalisation et l'universalisation du droit naturel qui donne naissance au droit objectif et ce droit devient objectif lorsqu'il se transforme en loi. Pour Hegel, la différence entre le droit non écrit et le droit écrit réside dans le fait que le premier c'est-à-dire le droit non-écrit ou naturel est essentiellement subjectif et manque d'universalité or le droit positif est universel. C'est pourquoi en parlant des droits naturels, il affirme que « *leur différence avec le droit écrit consiste seulement en ce qu'ils sont connus d'une manière subjective et contingente ; ils sont donc plus indéterminés. L'universalité de la pensée y est moins claire* »²¹⁹. Ainsi, le droit naturel se transforme en loi lorsque ce dernier devient objectif et universel : « *Ce qui est le droit doit devenir loi pour recevoir non seulement la forme de son universalité mais encore sa vraie détermination.* »²²⁰

Par ailleurs, Hegel nous invite à ne pas plus considérer le droit comme une abstraction mais plutôt comme une réalité qui se manifeste dans la vie éthique. Le droit abstrait devient réel et concret grâce à son application dans la sphère politique : « *le droit qui entre dans l'existence sous la forme de lois positives se réalise également, comme contenu, par l'application (...) En dehors de l'application au particulier, la réalité positive du droit contient encore en soi l'applicabilité* »²²¹ Le droit abstrait qui est aussi le droit naturel n'est effectif que dans l'Etat qui est cette universalité dans laquelle l'individu se sent libre.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 17-18.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 237.

²²⁰ *Id.*

²²¹ *Ibid.*, pp. 240-241.

L'application de ce droit par les individus est aussi l'une des manifestations de la liberté concrète car la liberté est intrinsèquement liée au droit. Dans cette perspective, Hegel opère une autre révolution du point de vue juridique car il identifie la liberté au droit. Contrairement aux jusnaturalistes tels que Hobbes ou Locke, qui considèrent la liberté comme un droit, Hegel pense que la liberté ne doit pas être perçue comme un droit ; elle est plutôt le droit et réciproquement, le droit est la liberté. C'est dans ce sillage qu'il donne un nouveau sens au concept de droit en le définissant comme la liberté en tant qu'idée. En outre, Hegel fait du droit un bien universel qui transcende le cadre privé. Le droit selon lui n'est plus une affaire d'un individu privé ou particulier. Avec Hegel, le droit acquiert un nouveau statut car il devient une affaire d'intersubjectivité.

Chaque citoyen n'a de droit que par rapport à l'autre c'est pourquoi un Etat de droit est celui dans lequel les droits de chacun sont reconnus par tous. Cette reconnaissance universelle des droits de chaque citoyen fait de l'homme une valeur absolue. Toute chose qui amène Hegel à formuler son impératif du droit comme suit : « sois une personne et respecte les autres comme personne. » Puisque c'est uniquement l'homme qui possède des droits, il doit toujours être traité avec respect et dignité, c'est-à-dire être considéré « toujours comme une fin et jamais simplement comme un moyen ».

En définitive, le problème l'originalité ou de la spécificité du droit du système hégélien du droit constitue le fil conducteur des analyses précédentes. La mise en évidence de l'originalité du droit hégélien nous a permis de constater que la philosophie du droit de Hegel brille par sa spécificité car Hegel propose une nouvelle approche de la liberté. En définissant la liberté comme une donnée de la conscience, Hegel rompt avec la représentation commune que l'on fait de la liberté et introduit la notion de liberté substantielle. Il montre en effet que la liberté est un bien substantiel ou éthique qui permet le développement intégral de l'homme. Grâce à la libération, l'homme cesse d'être une simple personne mais devient citoyen d'un Etat. En outre, Hegel développe une conception originale du droit ; ce qui l'amène à dépasser la contradiction existante entre le droit naturel et le droit positif. Pour lui, le droit naturel est incomplet et possède un défaut de rationalité et le droit positif quant à lui est historique et contingent. Cependant, le droit réel est celui qui a d'abord une existence immédiate et abstraite puis se transforme en loi et devient positif.

CHAPITRE 8 : LES MERITES DE LA THEORIE HEGELIENNE DU DROIT

Le système hégélien du droit est conceptuellement riche et est épistémologiquement innovant. Traitant du thème de la liberté, Hegel opère une révolution dans divers domaines de la philosophie parmi lesquels nous avons la philosophie morale, la philosophie politique et la philosophie de l'histoire pour ne citer que ceux-là. En effet, Hegel dépasse plusieurs contradictions comme par exemple la contradiction entre éthique et politique ; il opère en outre une distinction entre l'éthique et la morale, la société civile et l'Etat. Dès lors, ce chapitre nous permettra de mettre en évidence la richesse conceptuelle ou encore les mérites que revêt la philosophie du droit de Hegel et ainsi que la nouveauté qu'apporte Hegel dans les domaines du savoir que nous avons ci-dessus cités.

I- La révolution dans le domaine de la philosophie morale

1- La distinction entre les concepts de morale et d'éthique

Parmi les grandes thématiques qui sont au cœur de la philosophie sociale et politique de Hegel, nous avons la question de la morale. En effet, Hegel aborde la question de la moralité en montrant son rapport très étroit avec la liberté et le droit. D'ailleurs, les deux dernières sections des *Principes de la philosophie du droit* portent sur la moralité. En effet, la deuxième section est intitulée « la moralité subjective » et la dernière, « la moralité objective ». Hegel montre alors que la liberté et le droit atteignent leur réalité idéale et concrète dans ces deux derniers moments. La moralité subjective affirme-t-il permet la réalisation de la liberté en tant qu'idée. Il affirme dans ce sens que, « *la moralité subjective représente donc dans son ensemble le côté réel du concept de la liberté* ». Elle est le moment « *où l'idée reçoit sa véritable réalisation* »²²² ; l'idée dont parle Hegel n'est rien d'autre que l'idée de liberté qui s'actualise dans le monde sensible au niveau de la moralité objective car « *la moralité objective est l'Idée de la liberté en tant que bien vivant, qui a son savoir et son vouloir dans la conscience de soi, et qui a sa réalité par l'action de cette conscience.* »²²³

D'après ce qui précède, nous pouvons remarquer que la moralité occupe une place centrale dans le système hégélien du droit ; elle est l'instrument sans lequel on ne peut penser la

²²² *Id.*

²²³ *Ibid.*, p. 189.

possibilité de l'effectuation de la liberté et du droit. Cependant, il est important de noter que Hegel s'inspire de la philosophie morale de Kant pour mieux illustrer la nature de la volonté libre. Le philosophe de Königsberg développe une morale du devoir en le définissant comme « *la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi* »²²⁴. Ainsi, dans cette morale du devoir, Emmanuel Kant prône la recherche du bien inconditionné tout en s'inscrivant aux antipodes de l'utilitarisme ou encore les morales de l'intérêt. C'est pourquoi dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il distingue la fausse moralité de la vraie en mettant en exergue les deux types d'impératifs qui témoignent de la moralité ou de l'immoralité d'un acte. Pour Kant, plusieurs mobiles peuvent conduire l'homme à l'accomplissement d'un acte. L'homme peut agir soit pour un but ou un intérêt particulier, soit pour faire le bien sans attendre une récompense. Ainsi, les impératifs dont parle Kant sont des commandements qui orientent l'individu dans son action. Kant fait remarquer que les actions de l'homme peuvent être conditionnées ou inconditionnées. A cet effet, il existe deux types d'impératif pour chaque type d'action. Ce qui fait que les impératifs sont au nombre de deux. Il s'agit de l'impératif hypothétique et de l'impératif catégorique :

*La représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement (de la raison), et la formule du commandement s'appelle un impératif (...) tous les impératifs commandent ou hypothétiquement ou catégoriquement. Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille). L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme nécessaire pour elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement.*²²⁵

En sculptant la nature de chaque type d'impératif, nous constatons que le premier, c'est-à-dire l'impératif hypothétique conditionne l'action à une fin. Il est celui qui amène l'homme à agir selon un motif ou un intérêt. Et le second c'est-à-dire l'impératif catégorique est désintéressé. C'est ce commandement de la raison pure qui amène l'individu à faire du bien par pure et bonne volonté et sans rechercher un intérêt. Cependant, Kant pense que le premier type d'impératif n'est pas moral car il est conditionné ; seul l'impératif catégorique est moral car il ne conditionne pas l'action à une fin :

L'impératif qui se rapporte aux choix des moyens en vue de notre bonheur propre, c'est-à-dire la prescription de la prudence, n'est toujours qu'hypothétique ; l'action est commandée, non pas absolument, mais seulement comme moyen pour un autre but. Enfin il y a un impératif qui,

²²⁴ E. Kant, *Op. cit.*, p. 16.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 28-29.

*sans poser en principe et comme condition quelque autre but à atteindre par une certaine conduite, commande immédiatement cette conduite. Cet impératif est catégorique. Il concerne, non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même ; et ce qu'il y a en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences. Cet impératif peut être nommé l'impératif de la moralité.*²²⁶

En précisant le type d'impératif qui est moral, Kant définit un certain nombre de principes ou de maximes qui fondent la moralité de cet impératif. C'est dans ce sillage qu'il met sur pied trois maximes d'après lesquelles l'être humain doit toujours agir afin de s'assurer de la moralité de ses actes. Le premier principe est celui de l'universalité de l'acte et s'intitule comme suit : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle.* »²²⁷ En effet, l'acte moral que je pose doit être valable pour tous les êtres humains de la nature et pour que ce principe fonctionne efficacement, Kant nous demande de toujours se poser la question suivante : « *Et si tout le monde en faisait autant ?* » La réponse à cette question permettra au sujet d'évaluer la moralité de son acte. Le second principe, quant à lui, porte sur le respect de la dignité humaine. En tant qu'être raisonnable, nous devons toujours éviter de porter atteinte à la personne humaine car l'être humain est une valeur absolue ou encore une fin en soi ; c'est pourquoi Kant déclare en second lieu que, « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.* »²²⁸ Dès lors, le dernier principe fonde la moralité de l'impératif catégorique porte sur l'autonomie de la volonté. En effet, la loi morale à laquelle je me soumetts doit être l'expression de mon autonomie car l'être humain est en même temps législateur et sujet. C'est ce qui amène Hegel à affirmer en dernier lieu que, « *Agis selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle* »²²⁹.

Le rappel de la nature et des grands principes de la moralité kantienne n'est pas un fait gratuit. Il nous permet de déceler d'une façon plus claire la place qu'occupe la philosophie morale de ce philosophe dans le système hégélien du droit et comment à partir de cette même philosophie, Hegel a pu opérer une révolution conceptuelle dans le domaine de la philosophie morale. En effet, la conception Kantienne de la moralité va fortement impacter Hegel dans la

²²⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

²²⁷ *Ibid.*, p. 35.

²²⁸ *Ibid.*, p. 42.

²²⁹ *Ibid.*, p. 49.

mesure où Hegel incorpore dans sa philosophie du droit les principes de la moralité Kantienne. D'abord, Hegel incorpore dans son système du droit la notion kantienne d'autonomie de la volonté. Dans le droit abstrait, il montre que la liberté commence avec la manifestation de l'autonomie de la volonté dans la prise de possession puis le contrat. Ensuite, il intègre dans sa philosophie du droit, la question du respect de la personne humaine. En différenciant la personne humaine des autres objets de la nature, Hegel montre que la personne humaine ne peut faire l'objet de propriété car elle est une valeur absolue, raison pour laquelle il formule son impératif du droit comme suit : « sois une personne et respecte les autres comme personne ». Enfin, Hegel intègre dans son système le principe kantien d'universalité. Hegel fonde la liberté concrète sur le principe d'universalité. La liberté suppose le sacrifice du bien-être individuel et au détriment du bien universel. Tout comme Kant, Hegel estime que la vraie moralité est celle dans laquelle le sujet moral transcende l'intérêt personnel et recherche le bien. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant condamne la recherche de l'intérêt personnel car celle-ci assure le bonheur individuel or ce bonheur est pseudo bonheur qui altère la grandeur et la moralité de l'individu :

le principe du bonheur personnel est le plus condamnable, non pas seulement parce qu'il est faux et que l'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire ; non pas même seulement parce qu'il ne contribue pas le moins du monde à fonder la moralité, car c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son intérêt que de le rendre vertueux ; mais parce qu'il suppose sous la moralité des mobiles qui plutôt la minent et en ruinent toute la grandeur²³⁰.

A la suite de Kant, Hegel condamne également la quête du bien-être individuel car celle-ci n'est pas conforme aux exigences de la moralité. Le bien est la substance de la moralité et oriente l'homme vers l'accomplissement des actes moraux qui sont louables et dignes de la nature rationnelle de l'homme. C'est pourquoi Hegel fait remarquer que, « *pour la volonté subjective, le Bien est aussi ce qui est essentiel, et elle n'a de valeur et de dignité que si elle lui est conforme dans son intention et dans son appréciation.* »²³¹ Ainsi, Hegel fait de ce bien la substance de la moralité subjective, car c'est à travers le bien moral que se réalisent le droit et la liberté :

Le Bien est l'Idée comme unité du concept de la volonté et de la volonté particulière - dans laquelle le droit abstrait aussi bien que le bien-être et la subjectivité du savoir et la contingence de l'existence extérieure sont dépassés comme indépendants pour soi, mais en même temps restent

²³⁰ *Ibid.*, p. 53.

²³¹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 162.

*contenus et maintenus, dans leur essence - c'est la liberté réalisée, le but final absolu du monde.*²³²

Toutefois, même si l'impact positif de la philosophie morale de Kant est perceptible dans tout le système hégélien du droit, le philosophe de Tübingen opère un parricide en mettant en exergue les limites et les insuffisances de la conception Kantienne de la moralité. Et cette critique de la moralité kantienne va l'amener à opérer une révolution du point de vue moral. En effet, Kant développe une conception abstraite de la moralité qui ne s'applique pas concrètement dans une réalité sensible. C'est pourquoi Hegel préfère qualifier la moralité kantienne de moralité subjective car elle est la moralité du sujet qui n'a d'existence qu'en soi d'où son abstraction. Hegel reproche à Kant de limiter la moralité à la recherche du Bien or la vraie moralité selon Hegel doit s'appliquer d'une façon plus concrète au sein de la réalité éthique c'est-à-dire dans l'Etat. Hegel critique le formalisme et le caractère abstrait de la morale kantienne. En effet, la moralité kantienne repose sur des principes moraux abstraits et universels qui doivent régir les actions humaines. Ces principes ne sont rien d'autre que les trois maximes de l'impératif catégorique de Kant que nous venons d'évoquer. Pour Hegel, ces principes sont abstraits et formels car Kant ne tient pas compte de la socialité et des situations concrètes. La morale Kantienne ne tient pas compte des situations concrètes car elle vide de tout contenu et ne s'applique pas dans la réalité sensible. Elle n'indique pas dans quelle circonstance faire du bien, d'où son abstraction. C'est cette abstraction qui amène Hegel à remettre en question la raison pure pratique de Kant. Hegel démontre que « *l'essence de la volonté pure et de la raison pure pratique est de faire abstraction de tout contenu. Il est donc contradictoire en soi de chercher dans cette raison pratique absolue une législation morale qui devrait avoir un contenu alors que l'essence de cette raison consiste à n'en pas avoir.* »²³³ Pour Hegel, la morale doit avoir un contenu concret et c'est le droit c'est pourquoi il déclare que « le bien-être n'est pas un Bien en l'absence du droit » et « le droit n'est pas le Bien en l'absence du bien-être ».

Dans la mesure où la moralité coïncide avec le droit, celle-ci (la moralité) s'applique dans la réalité sociale. Ainsi, il convient de dépasser le bien moral et développer le bien politique d'où la différence entre le bien moral qui s'incarne dans l'individu et le bien éthique qui s'incarne dans l'Etat. Dès lors, dans le contexte hégélien, la morale et l'éthique n'ont pas la même essence ni les mêmes caractéristiques. Dans ce sens, il distingue la morale de l'éthique. En effet, chez Hegel, la morale ne peut être assimilée à l'éthique comen

²³² *Ibid.*, p. 161.

²³³ G.W.F. Hegel, *Le Droit naturel*, pp. 91-92.

c'est le cas chez Aristote par exemple. Chez le stagirite, les concepts de morale et d'éthique renvoient à une seule et même chose. Elles renvoient au bien et au mal et ainsi qu'aux vertus qui régissent la vie morale.

Par ailleurs, il est important de noter que l'éthique est souvent considérée comme différente de la morale car la morale permet à l'homme de connaître « ce qui est bien ou mal de façon immuable et universelle » or l'éthique est une réflexion sur les valeurs morales. Mais malgré cette différence, il existe une liaison étroite entre les notions de morale et d'éthique. D'abord, la morale et l'éthique renvoient à la même chose notamment aux mœurs. Le concept d'éthique est issu du grec, « *êthos* » qui renvoie aux habitudes ou aux mœurs et la morale quant à elle vient du latin « *mores* » qui signifie également « mœurs ». Dans cette perspective, ces deux concepts sont proches. Ensuite, l'éthique n'a de sens que par rapport à la morale car elle est une « science morale » qui porte sur les principes et les jugements moraux.

Cependant, pour Hegel, les concepts de morale et d'éthique ont une signification bien différente. La morale chez Hegel est individuelle et concerne les principes qui régissent les actions individuelles. Mais par contre, l'éthique est collective ; elle renvoie aux normes et aux valeurs qui régissent la vie de tout un peuple. Chez Hegel, la vie morale se distingue de la vie éthique. La vie morale est celle dans laquelle l'individu respecte les principes moraux universels. Il est question pour chaque individu de mener des actions dans le sens du Bien universel en soi et pour soi. Et la vie éthique quant à elle la conformité aux lois sociales et aux devoirs de citoyens et selon les modalités universelles. Dans *Le Droit naturel*, il fait remarquer que « la vie éthique du peuple (...) est absolument unie à l'universel et rendue vivante par lui »²³⁴. La distinction entre la morale et l'éthique réside dans le fait que la morale concerne l'individu et l'éthique concerne tout un peuple, c'est pourquoi la véritable éthique est celle de l'Etat. C'est dans cet ordre d'idées que Hegel affirme ce qui suit :

L'éthique de l'État n'est point une moralité réfléchie où domine la seule conviction personnelle. Celle-ci est plus accessible au monde moderne mais la vraie éthique, l'éthique antique, se fonde sur ceci que chacun tient à son devoir. Un citoyen d'Athènes faisait en quelque sorte d'instinct ce qu'il devait faire ; si je réfléchis sur l'objet de mon action, il me faut avoir conscience que ma volonté y consent. Mais l'éthique (Sittlichkeit) c'est le devoir, le droit substantiel; la seconde nature, comme on l'a appelée avec raison ; car la première nature de l'homme n'est que soi existence immédiate, animale²³⁵.

²³⁴ *Ibid.*, p. 174.

²³⁵ G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 140.

Hegel a le mérite d'avoir donné un nouveau contenu ou un nouveau sens au concept d'éthique et d'avoir opéré une distinction entre la morale et l'éthique. Selon Hegel, le principe de la moralité c'est le Bien et celui de l'éthique c'est le devoir.

II- L'apport de Hegel dans le domaine de la philosophie politique

1- La séparation entre les concepts de société civile et d'Etat

On peut attribuer à Hegel le mérite d'avoir opéré une scission entre les concepts de société civile et d'Etat. En effet, la plupart des penseurs qui ont précédé Hegel, c'est-à-dire les penseurs de l'antiquité jusqu'à l'époque moderne ont confondu les notions société civile et d'Etat en leur assignant un même rôle qui n'est rien d'autre que d'assurer le bien-être des citoyens, ou encore d'assurer leur sécurité et protéger leurs droits. Dans *La République* par exemple, Platon affirme que « *ce qui donne naissance à une cité, repris-je, c'est, je crois, l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui-même et le besoin qu'il éprouve d'une foule des choses* »²³⁶ ; juste pour signifier que la société est le seul cadre dans lequel l'individu peut mener une heureuse.

C'est également le point de vue que défend le disciple de Platon à savoir Aristote. Ce dernier postule que le but de la société est d'assurer la liberté et la sécurité de tous les citoyens. Pour parler comme Fichte, « *l'homme n'est homme que parmi les hommes* » à ce titre, ce n'est que dans une société que l'homme peut réaliser son humanité ; en dehors de cette société, l'homme nous dit Aristote « *est une bête ou un dieu* ». C'est dans ce sens qu'il affirme que, « *si chaque individu isolé ne peut se suffire à lui-même, il en sera ainsi pour les autres parties à l'égard du tout. Or celui qui ne peut vivre en société ou qui n'a besoin de rien parce qu'il peut se suffire à lui-même, ne fait point partie de l'Etat. C'est une brute ou un dieu* » Le constat que nous pouvons faire ici est que d'une part, Aristote fait de la société le lieu dans lequel l'individu trouve son bonheur et d'autres parts, les concepts de société et d'Etat sont des expressions synonymes.

Dès lors, la conception que les anciens font de la société sera reprise par les modernes tels Hobbes, Locke, Rousseau et bien d'autres. Ces derniers font également de la société le lieu de conservation des droits, des libertés ou de la sécurité des citoyens. Pour Thomas Hobbes par exemple, le passage de l'état de nature à l'état social permet aux hommes d'échapper à l'insécurité de l'état de nature. Dans cette perspective, l'Etat a pour fonction d'assurer la sécurité de ses membres car pour Hobbes, il faut « *un Etat ordonné par les hommes pour leur*

²³⁶ Platon, *La République*, Livre II, Paris, Librairie Garnier Frères, 1936, p. 55.

sécurité permanente »²³⁷. Chez John Locke, l'Etat a pour fonction de protéger les droits naturels de l'homme. Cependant, Hegel décèle plusieurs paradoxes dans la conception que ses prédécesseurs font de l'Etat. Pour lui, l'erreur de ces derniers est de confondre la société civile à l'Etat. Selon le point de vue de Hegel, il existe une divergence entre société et Etat ; il préfère utiliser le concept de société civile pour mieux illustrer cette différence. La différence entre les deux vient du fait que l'Etat et la société n'ont pas les mêmes finalités et la même constitution. Le rôle de la société civile est d'assurer le bien-être et la subsistance des individus. Dès lors, elle est inférieure à l'Etat et constitue la seconde substance de la réalité éthique. En outre, la société civile est constituée de l'extension et de l'union de plusieurs familles :

*L'extension de la famille, comme passage de celle-ci à un autre principe, est dans l'existence tantôt le simple développement de celle-ci en un peuple, en une nation qui a par suite une origine naturelle commune, tantôt c'est le rassemblement de collectivités familiales dispersées, soit par la puissance d'un maître, soit par le consentement libre et cette union est introduite par les besoins qui attachent et par l'action réciproque de leur satisfaction.*²³⁸

Dès lors, il résulte que la société civile est un rassemblement de plusieurs familles dont l'union a pour but la satisfaction des besoins individuels. C'est ce but pour lequel les individus sont rassemblés qui fait la spécificité de la société civile et qui le différencie de l'Etat. En effet, le rôle de la société civile est d'assurer la sécurité, la liberté et protéger la propriété de chaque membre or l'Etat va bien au-delà de la protection des libertés individuelles et de la propriété privée. C'est la raison pour laquelle Hegel pense que

*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. 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.*²³⁹

L'Etat offre un cadre favorable pour une vie éthique meilleure ; à ce titre, il est le lieu par excellence de la réalisation de la liberté dans ses plus hautes figures. Sa fonction n'est la protection des libertés et des droits individuels, il permet de dépasser les contradictions de la famille et de la société civile. Hegel montre en effet que, la famille n'est pas auto suffisante raison pour laquelle elle est appelé à se dissoudre. Cette dissolution n'est pas gratuite ; elle

²³⁷ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 383.

²³⁸ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit.*, p. 217.

²³⁹ *Ibid.*, p. 271.

permet aux membres de chaque famille de s'élever vers la société afin de pouvoir subvenir à leurs besoins. Même si elle assure la subsistance de l'individu, la société civile demeure imparfaite car ce qui régit la conduite des hommes au sein de cette société c'est d'abord la quête de leur bien-être personnel. De plus, la famille et la société civile demeurent des entités séparées ou isolées si elle ne se réunissent pas dans l'Etat. Pour qu'elles trouvent leur unité, elles ont besoin des institutions. Dans cette perspective, l'Etat est aux yeux de Hegel, la plus haute institution qui peut assurer cette unité. Par ailleurs, Hegel définit l'Etat comme le « rationnel en soi et pour soi » ou encore « la réalité en acte de l'idée morale objective » dans ce sens, il est la seule réalité positive dans laquelle la liberté peut se manifester sous sa forme réelle :

Dans l'Etat, la liberté devient objective et se réalise positivement. (...) 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. C'est là une conception purement négative de la liberté. Bien au contraire, le droit, l'ordre éthique, l'Etat constituent la seule réalité positive et la seule satisfaction de la liberté²⁴⁰.

Par ailleurs, Hegel fait de l'Etat le lieu dans lequel la volonté divine se manifeste en l'homme lorsque ce dernier sacrifie son intérêt personnel au détriment de l'intérêt universel afin de s'affirmer comme volonté libre. En effet, « l'Idée universelle se manifeste dans l'État » lorsque l'individu prend conscience de sa liberté en faisant abstraction de sa singularité. Mais l'individu développe cette conscience de soi lorsqu'il prend conscience de l'Absolu : « *En prenant conscience de l'Etre qui est en soi et pour soi, la volonté de l'homme renonce à ses intérêts particuliers ; il les met de côté dans la dévotion dans laquelle il ne peut plus se soucier du particulier.* »²⁴¹ L'homme libre nous dit Hegel est celui qui reconnaît l'Absolu ou encore Dieu comme un être supérieur élevé au-dessus de tout c'est-à-dire au-dessus de la nature et de lui-même ; c'est pourquoi il affirme ce qui suit : « *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 un Esprit élevé au-dessus de la nature qu'il devient lui-même Esprit et liberté.* »²⁴² Ainsi, on ne peut séparer l'Etat de l'idée de Dieu car l'Etat n'est que la manifestation sensible de la volonté divine. C'est le point de vue que développe Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* en ces termes : « *L'État est la volonté divine comme esprit présent ou*

²⁴⁰ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 135.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

²⁴² *Ibid.*, p. 151.

actuel qui se développe dans la formation et l'organisation d'un monde. »²⁴³ À ce titre, l'Etat est le produit de la volonté de Dieu. C'est pourquoi l'Etat est une puissance élevée au-dessus des individus particuliers. La seule réalité qui dans ce monde est comparable à l'Etat est la religion. Tout comme la religion a un principe suprême dont tout dépend et se rapporte nécessairement, c'est de la même façon que l'Etat a un principe dont tous les individus dépendent. Dans la religion ce principe c'est Dieu et dans l'Etat ce sont les lois et les devoirs :

La détermination essentielle des rapports de la religion et de l'Etat ne peut être obtenue que si l'on se réfère à leurs concepts. La religion a pour contenu la vérité absolue et par suite le degré le plus élevé du sentiment fait partie de son domaine. Comme intuition, comme sentiment, comme connaissance sensible qui a pour objet Dieu comme principe et cause infinie dont tout dépend, 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. L'Etat et les lois, comme les devoirs, reçoivent de cette dépendance la garantie souveraine et l'obligation la plus haute pour la conscience ; en effet, l'Etat 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 principe²⁴⁴.

2- L'identité de la morale et de la politique

Hegel aborde également la question du rapport entre la politique et la moralité. Même s'il n'est le premier penseur à avoir traité de cette thématique, (car les penseurs tels que Aristote ou Kant avaient déjà abordé cette question) Hegel a le mérite d'avoir identifié la morale à la politique en les considérant comme une seule et même chose. En effet, certains de ses antagonistes tels que le contractualiste anglais Thomas Hobbes et bien avant lui des penseurs tels que Nicolas Machiavel ont séparé la politique de la moralité en montrant que la politique reste en contradiction avec la morale et que leur union n'est qu'illusion ou utopie. Mais Hegel prendra position en affirmant que la politique et la morale ne peuvent être séparées car la moralité ne s'applique que dans l'Etat. Dans cette perspective, le bien moral coïncide avec le bien politique. C'est pourquoi il affirme que

On a, pendant un temps, beaucoup parlé de l'opposition de la morale et de la politique et de l'exigence que la première commande à la seconde. Il y a lieu seulement de remarquer en général que le bien d'un Etat a une bien autre légitimité que le bien des individus et que la substance morale, l'Etat a immédiatement son existence, c'est-à-dire son droit dans quelque chose de concret et non pas d'abstrait. Seule, cette existence concrète et non pas une des nombreuses idées générales tenues pour des commandements moraux subjectifs peut être prise par l'Etat comme principe de sa conduite. La

²⁴³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 286.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 285-286.

*croyance à la soi-disant injustice propre à la politique, dans cette soi-disant opposition, repose sur les fausses conceptions de la moralité subjective, de la nature de l'État et de sa situation par rapport au point de vue moral subjectif.*²⁴⁵

La moralité, l'éthicité et l'Etat sont consubstantiellement liés et chaque moment n'a de réalité que grâce à l'autre. À ce titre, il est nécessaire de dépasser non pas seulement la contradiction entre la morale et la politique mais aussi et surtout de ne pas les considérer comme deux entités séparées. C'est dans ce dernier volet que Hegel apporte du nouveau dans la question des rapports entre la morale et la politique. En effet, la plupart de ses prédécesseurs pensent que la politique possède sa propre nature et ses propres principes et de même la morale possède sa nature et ses principes. Cependant on peut parler de leur unité ou association lorsque les principes de la morale coïncident avec ceux de la politique ; c'est dans cette lancée que des penseurs tels qu'Aristote par exemple associaient la morale avec la politique. Chez le disciple de Platon, la politique et la morale ne se contredisent pas car la morale a pour but le bonheur et le rôle de l'Etat est également d'assurer le bonheur des citoyens ; c'est pourquoi on ne peut parler d'opposition entre la morale et la politique. Cependant, les philosophes comme Aristote par exemple sont aux yeux de Hegel n'ont pas pu saisir la nature véritable de l'Etat. La vie éthique est l'aboutissement de la moralité individuelle et celle-ci consiste à respecter les lois et les devoirs qui sont ceux de l'Etat. Ce qui implique que l'Etat n'est que le développement puis l'aboutissement de la moralité d'abord subjective puis qui s'objective. Dès lors, la morale est le fondement de la politique, sa substance ou son essence.

II- Contribution de la pensée politique de Hegel dans la philosophie de l'histoire

Parmi les thématiques essentielles que traite Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, nous avons le thème de l'histoire. On ne peut parler de la liberté chez Hegel sans évoquer l'histoire car les étapes du développement de la liberté humaine représentent ce que Hegel appelle l'histoire de l'esprit. D'où il existe un lien très étroit entre l'histoire et la liberté. Cependant, en traitant ensemble ces deux concepts qui sont nécessairement liés, Hegel innove également dans le domaine de la philosophie de l'histoire. Traitant du thème de la liberté associée à l'histoire, Hegel est considéré comme le « premier penseur à avoir conçu l'histoire comme dimension fondamentale de l'existence du monde ». En effet, l'histoire chez Hegel est essentielle car elle décrit la façon dont l'esprit est parvenu au savoir objectif et même absolu ou encore le moyen par lequel l'esprit est arrivé à la conscience ou à la rationalité :

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 263.

*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 pour soi de cette histoire dans l'esprit est un savoir, elle 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*²⁴⁶.

L'histoire universelle porte sur les concepts de raison et de liberté, mais c'est la liberté qui constitue la substance même de cette histoire. Hegel précise que « *dans l'histoire universelle comme esprit du monde, (...) le droit est ce qu'il y a de suprême.* »²⁴⁷. C'est le droit c'est-à-dire la liberté qui fonde l'histoire et qui nous indique l'orientation voire le sens de l'histoire. Ainsi, l'histoire universelle permet la saisie du sens de l'histoire, c'est-à-dire la façon dont l'esprit à travers ses médiations successives atteint sa vérité en prenant conscience de lui-même : « *l'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'esprit dans ses plus hautes figures : la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi* ». ²⁴⁸ Elle est la description du développement de la raison et de la liberté car c'est la raison qui gouverne le monde. Dès lors, Hegel développe une conception originale de l'histoire en traitant du thème de la liberté. Il introduit la notion d'« histoire universelle » dont il traite principalement dans la dernière partie des *Principes de la philosophie du droit*.

Ainsi, il aura l'occasion de montrer en quoi l'histoire universelle ou encore philosophique est essentielle pour l'existence humaine. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, il montre que c'est le plus grand bien pour un individu de vivre conformément aux exigences de la raison et c'est grâce à la liberté uniquement que cela est possible. Et dans *La raison dans l'histoire*, il va plus loin en mettant en exergue la spécificité de l'histoire universelle ou philosophique. Pour y parvenir, il distingue trois formes d'histoires classées selon leur importance. Nous avons l'histoire originale, l'histoire réfléchie et l'histoire philosophique. L'histoire originale est la simple collecte des événements de l'époque du chercheur ou de l'historien ; elle a pour matière essentielle « *ce qui est vivant dans le propre de l'expérience de l'historien et dans les intérêts actuels des hommes, ce qui est vivant et actuel dans leur milieu* ». ²⁴⁹ Dans l'histoire originale, l'historien relate juste des faits dont il est le témoin direct : « *En ce qui concerne l'histoire originale, on peut donner une image précise en citant quelques noms : Hérodote, Thucydide, etc. Il s'agit d'historiens qui ont surtout décrits les*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 365.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 81.

²⁴⁸ G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 97.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

actions, les évènements et les situations qu'ils ont vécus, qui ont été principalement attentif à leur esprit. »²⁵⁰ L'histoire réfléchissante quant à elle est celle « *qui transcende l'actualité dans laquelle vit l'historien et traite le passé le plus reculé comme actuel en esprit.* »²⁵¹ Celle-ci est importante car elle constitue la transition vers l'histoire philosophique en ce sens qu'elle relate les différentes histoires qui constituent la marche graduelle vers l'histoire universelle.

L'histoire philosophique est celle qui dépasse les deux premières formes d'histoires (l'histoire originale et l'histoire réfléchissante) car elle permet de saisir intelligiblement l'interdépendance entre les évènements, les individus et les institutions. Dans les *Principes*, Hegel insiste sur l'interdépendance entre les individus et les institutions dont la plus haute est l'Etat. Il montre qu'au sein de la réalité éthique, chaque individu a besoin de vivre avec ses semblables pour une vie meilleure et que les individus dépendent entièrement de l'Etat. L'Etat quant à lui a besoin de la participation éthique de tous les individus pour son bon fonctionnement d'où l'interdépendance entre les hommes et l'Etat. Dès lors, l'histoire philosophique a ceci de particulier que l'historien a la conscience de vivre dans l'histoire ; c'est pourquoi cette histoire nous dit Hegel « *n'est pas abstraitement général mais éminemment actuel parce qu'il est l'esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même* ». ²⁵² Ce qui fait en outre la spécificité et particularité de cette dernière forme d'histoire dont parle Hegel est qu'elle ne se limite pas à la simple restitution du passé, elle est plutôt l'esprit qui est toujours auprès de lui-même. A cet effet, la conception que Hegel fait de l'histoire nous permet de distinguer l'histoire événementielle de l'histoire philosophique ou universelle.

L'histoire nous dit Hegel n'est pas une enquête sur le passé des hommes afin de le restituer; elle émerge des différentes histoires générales des peuples afin de saisir la façon dont l'esprit se meut et se réalise en réalisant sa liberté c'est pourquoi il déclare que, « *les peuples historiques, les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur art, de leur religion et de leur science, constituent les configurations de cette marche graduelle* ». ²⁵³ Par ailleurs, l'histoire universelle ou philosophique est intelligible car contrairement à l'historien, le philosophe est toujours celui qui saisit du point de vue rationnel l'évolution de l'esprit du monde, c'est-à-dire l'individu. Hegel indique dans ce sens que « *c'est avec l'intellect en général qu'on doit d'abord considérer l'histoire* ». ²⁵⁴ Le philosophe cherche à saisir l'intelligibilité des phénomènes historiques afin de découvrir le sens caché de

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 24.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

²⁵² *Ibid.*, p. 39.

²⁵³ *Id.*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 51.

ces phénomènes et de connaître la vérité de l'histoire. C'est pourquoi les objets dont se sert l'historien dans sa démarche doivent être rationnellement interprétés du point de vue de l'universel par le philosophe puisqu'il est le seul capable de saisir par la raison ou l'intellect le sens caché de l'histoire. Il sait que la substance de l'histoire n'est pas les différents événements qui se sont produits dans le monde mais l'esprit qui a conduit ces événements : « Pour la philosophie le fait premier n'est pas le destin, l'énergie, les passions des peuples et, conjointement, la bousculade informe des événements. Le fait premier pour la philosophie est l'Esprit même des événements, l'Esprit qui les a produits, car c'est lui qui est l'Hermès, le conducteur des peuples. »²⁵⁵

Nous comprenons dès lors que la préoccupation première de l'histoire philosophique n'est pas la multitude des événements. Sa préoccupation est dirigée vers une réalité supérieure qui transcende tous les événements à savoir, l'Esprit qui oriente ces événements et les dirige. Avec Hegel, l'homme n'est plus un simple objet de l'histoire mais plutôt un sujet et acteur de l'histoire. C'est pourquoi il affirme dans les *Principes de la philosophie du droit*, que, « l'histoire de l'esprit c'est son action car il n'est que ce qu'il fait »²⁵⁶.

En somme, ce chapitre nous a permis de mettre en évidence la richesse conceptuelle que possèdent les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Il en ressort que le système hégélien du droit est conceptuellement riche car Hegel opère une révolution conceptuelle dans divers domaines de la philosophie parmi lesquels nous pouvons citer, la philosophie morale, la philosophie politique ou encore la philosophie de l'Histoire pour ne citer que ces domaines de pensée. Dans le domaine de la morale, il a le mérite d'avoir distingué les concepts de moralité et d'éthicité et d'avoir redonné un nouveau visage au concept d'éthique. Dans le domaine de la politique, il a pu distinguer d'une façon assez claire la société civile et l'Etat en leur attribuant deux natures distinctes. En enfin, dans le dernier domaine que nous avons exploré à savoir l'histoire, Hegel a développé une conception originale de l'histoire en faisant de celle-ci une dimension fondamentale dans l'existence.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

²⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 12.

CHAPITRE 9 : L'APPLICATION DE LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE AUX PROBLEMES ETHIQUES, POLITIQUES ET SOCIAUX CONTEMPORAINS

Malgré la différence des époques, la pensée hégélienne est loin d'être dépassée. En outre, sa philosophie politique n'est pas éthérée c'est-à-dire radicalement coupée du monde. En effet, la philosophie politique de Hegel n'est pas né ex-nihilo. Hegel s'inspire de la réalité sociale et politique de son temps pour penser la liberté. C'est ainsi que sa théorie du droit tire son illumination des manifestations de la révolution française. Loin d'être une pensée essentiellement idéaliste et anachronique, la philosophie sociale et politique de Hegel est une pensée réaliste qui est ancrée dans l'actualité, car Hegel traite de plusieurs sujets qui sont toujours actuelles. C'est ce qui nous amène à questionner la portée actuelle de la philosophie hégélienne du droit. Mieux, dans quelle mesure le monde des *Principes de la philosophie du droit* est encore le nôtre aujourd'hui ?

I- La question de la discrimination liée au genre

Nous abordons spécifiquement la question de la discrimination liée au genre et aussi de la question des droits des enfants car nous constatons que depuis l'antiquité jusqu'à nos jours ces sujets ne font pas l'objet d'une étude philosophiquement rigoureuse. Rare sont les auteurs qui ont abordé ces sujets or étant une discipline anthropocentrique, la philosophie doit traiter avec un intérêt accentué tous les problèmes existentiels auxquels les humains sont confrontés. Ainsi, la question de la discrimination de sexe et le statut des enfants est un problème majeur et un sujet d'actualité qui se pose avec acuité et qui fait l'objet de plusieurs débats aujourd'hui. En effet, nous constatons qu'il existe dans la plupart des Etats des inégalités sociales et juridiques entre les hommes et les femmes. Ces inégalités résultent de la discrimination liée au genre. La notion de genre renvoie aux attentes, comportements et rôles sociaux des femmes et des hommes tels qu'ils leur sont attribués sur la base de leur sexe. Depuis des décennies, il existe une différence de traitement entre les filles et les garçons, les hommes et les femmes en matière de droit, de statut familial ou social. Les femmes ont souvent été victimes de plusieurs sortes de discriminations au sein de la société. Considérée comme le sexe faible, la femme n'a toujours pas bénéficié des traitements favorables au sein de la société. Mais au cours de l'histoire, le statut juridique et social de la femme s'est

amélioré grâce aux différentes revendications des droits des femmes dues à l'essor des mouvements féministes.

Mais malgré ces différentes améliorations sur le statut juridique et social des femmes, nous constatons malheureusement que les inégalités entre homme-femme persistent et continuent de faire l'objet de plusieurs débats. En 2017 par exemple, le gouvernement Russe a mis sur pied une nouvelle loi qui décriminalisait les violences domestiques faites aux femmes n'ayant pas entraîné de graves blessures et qui ne seraient pas répétées dans l'année. Dans certaines parties du monde, les femmes sont privées de plusieurs droits tel que le droit de voyager sans autorisation, de travailler dans l'administration et bien d'autres.

En outre, dans certains Etats Africains, les jeunes filles n'ont pas droit à l'éducation car elles sont destinées au mariage. Et même en ce qui concerne le mariage, elles n'ont pas toujours la liberté de choisir leur partenaire et par conséquent, elles sont soumises au mariage forcé. Dès lors, toutes ces inégalités et injustices dont les femmes sont victimes peuvent régresser ou disparaître totalement si l'on applique les principes du droit hégélien. Traitant du thème de la liberté, Hegel traite de la question de la famille qui regroupe en son sein les questions liées au mariage, aux droits des femmes relativement à la propriété familiale, aux rôles sociaux des hommes, à la question des droits des enfants, des devoirs du parent. Hegel est choqué par « *le mépris du genre* » auquel nous assistons raison pour laquelle il se prononce sur la question du statut juridique de la femme. Rappelons, que l'exposé que Hegel fait sur la famille en abordant tous ces aspects que nous avons cité n'est pas gratuit. La famille chez Hegel constitue la toute première racine de la réalité éthique. Elle est le point de départ nécessaire de la vie éthique et aussi le début de la liberté substantielle. C'est pourquoi Hegel la considère comme la « *substantialité immédiate de l'esprit* ».

1- Le droit de propriété ou de succession

Les questions relatives à la famille touchent divers aspects. Nous avons pu voir que Hegel s'intéresse également à la question de la propriété familiale. D'une manière générale, la propriété est importante dans la libération de l'individu car elle permet à la volonté de faire l'expérience de sa liberté individuelle et manifester son autonomie. Cependant, chaque famille possède ce droit de propriété et cette dernière constitue sa richesse ou encore sa fortune :

Non seulement la famille est capable de propriété, mais, pour elle, en tant qu'elle est une personne universelle et durable, la possession permanente et sûre d'une fortune apparaît comme un besoin et une condition. L'élément arbitraire du besoin particulier de l'individu et de la convoitise du désir

*dans la propriété abstraite, se transforme ici en prévoyance et en acquisition pour un être collectif, donc, en quelque chose d'objectivement moral.*²⁵⁷

Toutefois, il est important pour nous de mener une réflexion sur le droit de propriété car les questions relatives à la propriété et au droit de succession se posent avec acuité. Depuis des décennies, il existe une discrimination en matière de droit dans la propriété familiale. Cette discrimination est liée au genre, et est un problème majeur de la société actuelle. Dans certaines contrées, les femmes n'ont pas droit à l'héritage familiale car elles sont destinées au mariage. A cet effet, elles sont exclues de la propriété familiale de la famille dont elles sont originaires c'est pourquoi il affirme que « *De même la femme (...) n'appartenait pas à la famille qu'elle fondait pour sa part par le mariage et qui véritablement devenait la sienne, mais à celle dont elle était originaire et, par suite, elle était exclue de la succession de ceux qui étaient vraiment les siens* »²⁵⁸. Le problème de droit de succession des femmes qu'évoque Hegel mine la société actuelle car selon notre constat, il sépare de nombreuses familles surtout dans le contexte africain. Dès lors, une application des principes de la philosophie politique de Hegel peut participer à résoudre ce problème. En effet, la philosophie hégélienne du droit porte sur l'Homme au sens général sans spécification de sexe. Cependant, il se prononce sur la question du droit successoral et montre que la propriété familiale n'appartient à aucun membre en particulier mais à tous les membres de la famille en général. C'est pourquoi il affirme que

*La famille, en tant que personne juridique, sera représentée en face des autres par l'homme, qui est son chef. Il a en outre, pour attributions privilégiées le gain extérieur, la prévision des besoins, ainsi que la disposition et l'administration de la fortune familiale. Celle-ci est propriété collective et aucun membre de la famille n'a une propriété particulière, mais chacun a un droit sur la propriété collective.*²⁵⁹

Au regard ce qui précède, nous remarquons que tous les individus sans distinction de sexe ont les mêmes droits sur la propriété familiale. En effet, la famille est une réalité substantielle dont les membres ne sont que des accidents. Ce qui fait que la propriété d'une famille est sacrée et ne peut appartenir à un seul individu. Ainsi, il est totalement immoral d'exclure certains membres de la propriété ou encore de la fortune familiale. Ce qui a amené Hegel à critiquer le droit de succession qui exclut les filles de la succession. Ce qui fait

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 207.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 214.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 207.

l'immoralité de ce droit c'est qu'il viole le principe de liberté de propriété. À cet effet, il doit être supprimé. C'est dans ce sillage qu'il affirme que

L'institution du droit successoral qui consiste à exclure de la succession soit les filles en faveur des garçons, soit les cadets en faveur du fils aîné au moyen de substitutions ou de fidéi-commissions familiales en vue de l'éclat ou du maintien de la famille et, en général, toutes les inégalités dans ce domaine, violent le principe de la liberté de la propriété et reposent sur un arbitraire qui n'a en soi et pour soi aucun droit à être reconnu.²⁶⁰

Hegel nous interpelle sur la nécessité de dépasser cette représentation et ces préjugés selon lesquelles la femme n'a aucun droit sur l'héritage familial. En dépit de la reconnaissance juridique du droit des femmes sur la fortune familiale, il faut que chaque individu reconnaisse en soi ce droit comme une évidence car certains Etats ont votés des lois accordant aux femmes des droits sur l'héritage ou encore la fortune familiale. Mais le problème qui se pose est la mise en pratique et l'effectivité de ce droit. Plusieurs individus ont toujours ces représentations selon lesquelles les femmes sont destinées au mariage et par conséquent elles n'ont rien à espérer sur la fortune de leur famille d'origine. Ces représentations sont complètement dénuées de bon sens, et sont selon Hegel immorales.

II- La question du mariage, des droits de l'enfant et l'exploitation de l'homme

1- La problématique du mariage

La question du mariage que Hegel aborde dans la dernière section des *Principes de la philosophie du droit* portant sur « la moralité objective » est d'un grand intérêt pour nous aujourd'hui car Hegel traite de certains problèmes relatifs à la question du mariage et qui sont toujours d'actualité. En effet, tel que nous avons fait remarquer, les jeunes filles sont dans certaines parties du monde, victimes de mariages forcés. Et ce phénomène gangrène la société actuelle car ces dernières ne sont toujours pas épanouies et ces mariages engendrent souvent des conséquences négatives tant au plan psychologique, physique que social. A cause des dérives qu'elle engendre, le mariage forcé est une pratique qui est de plus en plus combattue partout dans le monde malgré le fait qu'elle continue d'exister. Cependant, *Principes de la philosophie du droit* est selon notre point de vue l'un des ouvrages majeurs pouvant servir de fer de lance dans la lutte contre ce fléau. Hegel nous montre en effet que la vie éthique qui commence dans la famille a pour matière essentielle l'amour. Les personnes de sexes naturellement opposés qui s'unissent pour fonder une famille se rapprochent grâce à un sentiment qui est l'amour. C'est dans cette logique qu'il affirme que

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 215.

*Le mariage, comme fait moral immédiat, contient en premier lieu l'élément de la vie naturelle, et même en tant que fait substantiel, il contient la vie dans sa totalité, c'est-à-dire comme réalité de l'espèce et de sa propagation (...). Mais en second lieu, dans la conscience de soi, l'unité des sexes naturels qui n'est qu'intérieure à soi ou existante en soi et qui, par suite, dans son existence n'est qu'unité extérieure, se transforme en une unité spirituelle, un amour conscient.*²⁶¹

L'amour est selon Hegel, l'élément qui fonde la moralité et l'objectivité du mariage. Il affirme dans ce sens que, « *l'amour, élément objectif du mariage, est en tant qu'amour, un sentiment pour être réel et présent et non pas pour une abstraction* »²⁶². En tant que sentiment réel et présent existant dans la conscience de soi, l'amour fait du mariage une union spirituelle entre deux personnes de sexe naturellement opposé. Dès lors, en tant qu'union sacrée ou spirituelle, le mariage doit nécessairement être fondé sur le consentement libre de chaque membre. Ce qui implique que chaque individu quel que soit son sexe a le droit de choisir librement son partenaire. Ainsi, le mariage repose sur le principe de liberté de choix du partenaire. Hegel ajoute que cette union libre des volontés constitue le point de départ de libération réelle de l'individu car la famille, la société civile et l'Etat ont pour point de départ le mariage. Hegel montre en effet que la famille est la première substance de la réalité éthique et celle-ci commence avec le mariage qui résulte d'une union consciente et libre de deux volontés. Il affirme dans cette perspective que

*Il se peut que le point de départ subjectif du mariage soit plutôt l'inclination particulière des deux personnes qui entrent dans cette relation, ou que ce soit plutôt la prévoyance et les arrangements des parents, etc., mais le point de départ objectif est le consentement libre des personnes et plus précisément, le consentement à constituer une personne, à abandonner leur personnalité naturelle et individuelle dans cette unité, ce qui, de ce point de vue naturel, est une limitation, mais précisément parce qu'ils y gagnent leur conscience de soi substantielle, est aussi leur libération.*²⁶³

Dans la mesure où le mariage forcé n'est pas consenti par les partenaires, celui-ci n'a aucune spiritualité, aucune sacralité. A cet effet, il n'a rien d'objectif, de moral. Il est pour ce fait une atteinte à la personnalité des individus qui en sont victimes. Dès lors, Hegel nous invite à toujours se rassurer de la moralité du mariage car de cette union découle des personnes qui plus tard seront membres de la réalité éthique : il s'agit des enfants. Toutefois, Hegel ne perd pas de vue le fait que certains mariages peuvent être arrangés, mais il précise que non seulement cet arrangement doit être effectué par des personnes de bonne moralité,

²⁶¹ *Ibid.*, p. 199.

²⁶² *Ibid.*, p. 126.

²⁶³ *Ibid.*, p. 200.

mais aussi, il faut nécessairement que naissent un amour conscient entre les deux membres et que leur union soit volontaire. Si tel n'est pas le cas, il serait immoral de les marier. Ainsi, il affirme que le mariage peut avoir plusieurs points de départ : « *l'un, c'est que les arrangements des parents bien intentionnés soient le commencement et que l'inclination naisse chez les personnes destinées à l'union réciproque de l'amour* ».

Par ailleurs, Hegel s'insurge contre les mariages contractuels et le mariage entre les personnes de même famille. Il pense que le mariage perd sa valeur, son objectivité et sa rationalité lorsqu'il est fondé sur un contrat car il repose sur un intérêt et a pour point de départ la pulsion sexuelle et non l'amour. Or d'après Hegel, le mariage est une destinée objective pour l'homme. Il affirme à cet effet que « *C'est la destinée objective, aussi bien que le devoir moral, d'entrer dans l'état de mariage (...) le mariage n'est pas la relation d'un contrat portant sur sa base substantielle. Il est au contraire l'acte de sortir du point de vue du contrat, qui est celui de la personne autonome dans son individualité pour le dépasser.* »²⁶⁴

En outre, en dépit des mariages contractuels, Hegel s'insurge contre les mariages de personne de même famille. Pour lui, chaque individu doit chercher un conjoint en dehors du cadre familial pour s'assurer de l'objectivité, de la bonne moralité et de la sacralité du mariage :

*Puisque c'est cette personnalité propre infinie des deux sexes dont l'abandon libre réciproque produit le mariage, celui-ci ne doit pas être conclu à l'intérieur du cercle où l'identité est naturelle et où les individus sont familiers les uns aux autres dans toute leur particularité, et n'ont pas de personnalité propre à eux-mêmes. Il doit avoir lieu entre des familles séparées et des personnalités originellement diverses.*²⁶⁵

Les mariages entre consanguins sont des pratiques obscures qui doivent nécessairement être supprimées. Cette thèse que soutient Hegel peut nous permettre aujourd'hui de résoudre certains problèmes majeurs tels que les cas d'inceste etc...

2- Les droits de l'enfant

Malgré la reconnaissance juridique des droits des enfants, nous constatons que certains enfants sont de plus en plus soumis à des traitements que l'on pourrait qualifier d'inhumains par leur parents ou tuteurs. Dans certaines parties du monde, les enfants sont victimes de maltraitance, réduits parfois à l'esclavage, non scolarisés et abandonnés à eux-mêmes. Selon Hegel, ces pratiques entachent la moralité raison pour laquelle il insiste sur le statut de l'enfant, la reconnaissance de ses droits, et les devoirs des parents envers leurs enfants. Dès

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 200-201.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 206.

lors, il considère la maltraitance des enfants comme une déviance de la moralité car les enfants doivent être encadrés, éduqués en tant que personnes libres. A cet effet, ils n'appartiennent à personne comme objet de propriété. C'est dans cette veine que Hegel déclare que « *les enfants sont en soi des êtres libres et leur vie est l'existence immédiate de cette liberté seulement. Ils n'appartiennent donc ni à d'autres, ni aux parents comme des choses appartiennent à leur propriétaire. Leur éducation a une double destination positive* ». ²⁶⁶ Pour le bien de la communauté, l'éducation des enfants s'impose comme nécessité car ceux participeront plus tard à la vie éthique. Par ailleurs, en plus d'être éduqués, les enfants ont le droit d'être bien élevés grâce à la fortune familiale. Ainsi, les parents ont le devoir de nourrir et d'élever leurs enfants afin de faire d'eux des bons membres de la vie éthique. C'est pourquoi Hegel ajoute que

Les enfants ont le droit d'être nourris et élevés sur la fortune collective de la famille. Le droit des parents aux services des enfants se fonde sur l'intérêt collectif de l'entretien de la famille en général et se limite à cela. De la même manière, le droit des parents sur le libre arbitre des enfants est déterminé par le but de les maintenir dans la discipline et de les élever.

La protection, le bien-être de l'enfant sont au cœur des préoccupations actuelles de certains Etats et organismes tels que l'UNICEF (Fond des Nations Unies pour l'enfance) et bien d'autres. Préoccupé également par le bien-être et de la protection des enfants, Hegel nous invite à respecter le statut de l'enfant car ce dernier en tant que personne libre est un futur membre de la réalité éthique qui est encore en cours d'accomplissement ou pour dire comme Aristote en « puissance ». Il est « en acte » c'est-à-dire accompli lorsqu'il se détache de sa famille d'origine pour fonder sa propre famille et participer concrètement à la vie éthique en devenant un citoyen qui respecte ses devoirs et les lois de sa communauté. C'est le sens de l'affirmation suivante :

La dissolution morale de la famille résulte du fait que les enfants, élevés à la personnalité libre, sont reconnus à leur majorité comme des personnes juridiques et deviennent capables, d'une part, d'avoir librement leur propriété particulière, d'autre part de fonder une famille, les fils comme chefs, et les filles comme épouses. C'est dans cette nouvelle famille qu'ils ont alors leur destinée substantielle et en face de celle-ci ; l'ancienne famille recule au rang d'origine et de point. ²⁶⁷

Aucune atteinte ne doit être portée sur l'enfant car ce dernier possède des droits en tant que personnalité libre.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 209.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 211.

3- L'exploitation de l'homme

L'exploitation de l'homme par l'homme est ce que l'on désigne généralement sous le concept d'esclavage. Bien que l'esclavage est un phénomène historique qui fut aboli, il existe toujours sous une nouvelle forme que nous pouvons qualifier d'esclavage moderne. Cette nouvelle forme se développe et prend encore de l'ampleur en Europe. Chaque année les individus en provenance pour la plupart des pays pauvres sont introduits clandestinement en Europe à la recherche des meilleures conditions de vie. D'autre y vont légalement pour les mêmes raisons mais le constat que nous faisons est que ces derniers sont victimes de toutes sortes d'exploitations. Les jeunes filles en particulier sont victimes d'exploitation sexuelle. Ces pratiques montrent que l'homme n'est plus traité par son semblable comme une valeur absolue ou une fin en soi mais simplement comme un instrument.

Toutefois, ces traitements inhumains et exploitations de l'homme par l'homme sont des pratiques décriées par Hegel. Il s'insurge contre l'exploitation de l'homme car l'être humain en tant que personne libre mérite d'être traité avec dignité et respect. D'ailleurs rappelons que l'impératif du droit de Hegel est le suivant : « *sois une personne et respecte les autres comme personne* ». A travers cette maxime, Hegel nous invite au respect de l'homme car « *l'homme en soi et pour soi n'est pas destiné à l'esclavage* »²⁶⁸ selon ses déclarations.

III- Contribution de l'éthique hégélienne pour l'émergence de l'Afrique

Une lecture des *Principes de la philosophie du droit* nous permet de réfléchir sur la situation actuelle de l'Afrique. En effet, l'Afrique est un continent émergent qui rencontre de nombreuses difficultés relatives à son développement. Ces difficultés sont de divers ordres et ont plusieurs causes. Nous avons des causes exogènes et des causes endogènes. D'une part, le retard de l'Afrique est dû à son lourd passé qui a négativement marqué l'homme africain. Il s'agit de la traite négrière et de la colonisation. Ces phénomènes traumatisants ont impacté l'homme noir et ont participé au retard de l'Afrique en ce qui concerne le développement. Cependant, au-delà de ces facteurs exogènes, nous avons des facteurs endogènes. Parmi les facteurs internes, nous pouvons citer quelques-uns à savoir : la corruption, la mal gouvernance, les détournements. Ces facteurs résultent d'une crise profonde de rationalité.

Malgré le fait que tous les Etats africains qui ont connu la colonisation ont été libérés de cette domination, l'homme noir rencontre toujours de nombreuses difficultés sur le chemin de l'émergence. La question qui hante les esprits est celle de savoir pourquoi certains Etats

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

africains malgré leur indépendance rencontrent-ils toujours de nombreuses difficultés sur le plan du développement. La lecture des *Principes de la philosophie du droit* nous éclaire sur cette préoccupation. En considérant la liberté comme une donnée de la conscience, Hegel pense que l'homme libre n'est pas seulement celui qui s'est libéré de ses chaînes mais aussi et surtout celui qui a la capacité penser objectivement et s'affirmer dans le monde en tant qu'être raisonnable.

En sculptant le sens ou la signification que Hegel donne au concept de liberté, nous constatons qu'en Afrique la liberté est un concept mal appréhendé et une illusion. Le constat que nous faisons est que la situation actuelle de l'Afrique résulte de plusieurs facteurs internes tels que les détournements des fonds publics et la corruption. Ces deux fléaux entravent l'émergence des Etats africains. Dans son ouvrage intitulé *Corruption et gouvernance*, le philosophe camerounais Lucien Ayissi, montre que la corruption est un mal qui entache la moralité et par conséquent, elle doit nécessairement être éradiquée. Dans la plupart des cas, ce qui détermine l'action de l'homme noir c'est la quête effrénée de son bien-être personnel et l'accumulation des richesses. Une pathologie que le philosophe camerounais Joseph Ndzomo Mole désigne sous le concept de « ploutomanie ». Ce concept traduit chez Ndzomo Mole le désir immodéré des richesses qui habite l'homme noir et qui résulte d'une « soif des grandeurs ». Nous constatons à cet effet que l'homme noir a une mentalité prédatrice car sa plus grande détermination est d'accroître sa fortune dans l'optique de satisfaire ses désirs égoïstes et élémentaires.

Hegel montre que, lorsque la quête de la satisfaction des besoins naturels tels que les besoins alimentaires par exemple est le plus grand objectif que se fixe l'individu, ce dernier ne peut parvenir à l'objectivité. Il est rattaché à la nature et ne vit pas selon les exigences de la raison : c'est la caractéristique fondamentale de l'esprit subjectif. Nous pouvons comprendre pourquoi autrefois, Hegel avait affirmé que l'homme noir est resté au stade de la subjectivité et par conséquent ne connaissait pas la vraie liberté. Pour dépasser cette subjectivité, l'homme doit transcender ses besoins naturels, l'intérêt personnel et vouloir une réalité positive qui se hisse au-dessus la nature. Et cette réalité c'est la liberté. La liberté quant à elle est réelle lorsque l'homme renonce à sa subjectivité et s'ouvre à l'universel. La vie de l'universel suppose une éthique qui voudrait que l'homme travaille non pas pour accumuler les biens, mais pour le bien de la communauté. Et pour y parvenir, l'homme doit être conscient du fait que c'est la quête du bien universel qui prône sur la recherche du bien individuel ou personnel. Dans cette perspective, Hegel nous invite à une prise de conscience, à dépasser la

subjectivité en développant nos mentalités car c'est le moyen le plus sûr pour l'émergence. Cette exigence a été bien assimilée par certains penseurs africains tels que le philosophe camerounais Ebenezer Njoh Mouellè. Dans *De la médiocrité à l'excellence*, Njoh Mouellè montre que le vrai développement que les africains doivent rechercher c'est le développement objectif car le développement n'est pas matériel mais spirituel. C'est ce qu'il justifie en ces termes :

La misère de l'homme des pays sous développé est donc double : elle est misère subjective et misère objective tout à la fois. C'est un homme pauvre ; il lui manque parfois le strict nécessaire pour la survie ; et il le sait. Pour lui, toute sa misère se résume dans ce manque. Mais comme nous l'avons déjà dit, ce n'est pas la vraie misère. Sa vraie misère est celle par laquelle il reste sous-homme, inconsciemment sous-homme. Si nous avons appelé cette seconde forme de misère, misère objective c'est parce que nous tenons le critère universel par lequel il faut ici juger. Ce critère c'est l'humanité de l'homme ; et c'est dans cette humanité, la rationalité et la liberté comme valeurs déterminantes. Est misérable et sous-homme, celui qui dans son comportement, ne manifeste pas ces caractéristiques de liberté et de rationalité.²⁶⁹

Nous remarquons que Njoh Mouellè pense le développement de l'Afrique en convoquant d'une façon consciente ou inconsciente les principes hégéliens de la liberté. En effet, Njoh Mouellè fonde le développement sur la conformité et le respect des principes de la rationalité et de la liberté car l'homme développé n'est pas celui qui vit dans un paradis d'abondance mais celui qui s'affirme dans le monde en tant qu'être rationnel et libre. La conception que Njoh Mouellè fait du développement coïncide avec les principes de liberté que Hegel définit dans les *Principes de la philosophie du droit*. Pour Hegel, la liberté permet le développement intégral de l'homme et lui permet de vivre selon les exigences de la raison en tant que citoyen. Il opère alors une distinction entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif. L'esprit subjectif ne connaît pas la liberté parce qu'il est rattaché à la nature et ne vit pas selon la raison mais seulement selon les désirs, les instincts et les inclinations. Or l'esprit objectif est l'esprit libre parce qu'il est conscient et vit selon les exigences de la rationalité et de la liberté. Njoh Mouellè à son tour distingue la misère subjective de la misère objective. Il montre que la première forme de misère est une pseudo misère car elle est liée aux besoins matériels et que la seconde est la vraie misère car elle est liée à la mentalité, et résulte d'un défaut de rationalité et de liberté.

Dès lors, nous pouvons affirmer que la philosophie du droit de Hegel est loin d'être dépassée. Le monde des *Principes de la philosophie du droit* est toujours le nôtre aujourd'hui

²⁶⁹ Njoh- Mouellè, *Op. cit.*, p. 34.

car nous pouvons penser le développement actuel de l'Afrique avec Hegel. Ainsi, *Principes de la philosophie du droit* de Hegel demeure une œuvre capitale pour l'africain d'aujourd'hui car il contribue indirectement à tracer les pistes de l'émergence de l'Afrique. En effet, l'une des tâches actuelles du philosophe africain est de penser les conditions de possibilité du développement de l'Afrique. Pour y parvenir, il est de notre point de vue impératif de ne plus considérer Hegel comme un africanophobe mais plutôt intégrer les principes de sa philosophie du droit dans l'élaboration des conditions de l'émergence du peuple noir.

L'une des causes du sous-développement de l'Afrique provient de la diversité culturelle de certains Etats africains. La diversité culturelle est souvent perçue comme un obstacle car elle génère des divisions au sein de l'Etat. Ce qui engendre des fléaux tels que le tribalisme qui résulte d'un sentiment d'appartenance à un clan, une ethnie, un village et non à une nation. Ainsi, c'est chaque groupe qui recherche son bonheur et son bien être sans se soucier du bonheur des autres. Il demeure difficile à ces peuples de converger vers une même unité or c'est la voie la plus sûre pour l'affirmation d'un peuple. Hegel montre que chaque individu doit avoir l'esprit républicain qui consiste à vivre pour « une idée ». Et cette idée est celle de tout un peuple, et non d'une personne particulière ou d'un groupe particulier. Ainsi, l'esprit républicain est l'esprit d'unité que développe un peuple.

Dès lors, Hegel nous invite à développer cet esprit d'unité dont les africains actuellement en ont besoin afin de transcender leurs différences, leur égoïsme, leur particularité et construire une seule et même identité. Pour Hegel, l'esprit d'un peuple désigne non seulement la morale individuelle qui consiste à vouloir ce qui est bien en soi et pour soi, c'est-à-dire ce qui est bien pour tous, mais aussi, il est l'esprit d'un peuple organisé, regroupé en un tout organique. C'est ce qu'il explique en ces termes : « *l'esprit d'un peuple est l'âme de ce qu'on appelle la moralité de l'individu, (...) l'esprit d'un peuple organisé. Puisque la structure de cette organisation est l'essence indivisible de l'éthique, c'est l'esprit du peuple qui est la réalité positive* »²⁷⁰. Dans cette perspective, le salut d'un peuple passe par deux voies. D'abord par le développement d'une morale individuelle que Hegel appelle encore la certitude morale qui consiste à vouloir le bien universel, ensuite par le développement d'une éthique collective qui consiste à sacrifier son individualité et transcender son égoïsme afin de se dévouer entièrement à une cause universelle et respecter les institutions. Hegel fait remarquer que seul un individu capable de « *sacrifier sa vie et ses biens pour l'unité de l'Etat*

²⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Le Droit naturel*, p. 42.

s'élève à la moralité absolue »²⁷¹ D'après ce que l'on peut lire dans les premières pages des *Principes de la philosophie du droit*. Hegel définit les principes pouvant permettre à un peuple divisé de s'unir car il appelle à la construction d'une totalité organique que l'on peut désigner sous le nom de République ou de nation. D'ailleurs, Hegel est l'un des penseurs dont les idées ont favorisé la réconciliation de l'Allemagne qui jusqu'à une certaine époque était toujours divisé. À cet effet, Hegel est l'une des figures emblématiques du pangermanisme ; un mouvement politique qui a émergé au dix-neuvième siècle en Allemagne et qui visait l'unité de tous les allemands.

Par ailleurs, l'éthique hégélienne est une invitation au respect des institutions républicaines. Ce qui développe en l'homme le sens du patriotisme. L'application d'une telle éthique peut contrecarrer certaines dérives qui fragilisent l'unité et entravent le développement de certains Etats. Nous avons par exemple des guerres civiles ou alors des mouvements séparatistes que l'on rencontre dans certains Etats africains tels que le Cameroun. La critique hégélienne du libre arbitre est une mise en garde sur le caractère négatif de la liberté de choix. Hegel montre que cette (liberté de choix) peut entraîner une furie de destruction. C'est malheureusement ce à quoi nous assistons aujourd'hui dans un Etat comme le Cameroun. Les écoles, les hôpitaux, les églises et bien d'autres infrastructures sont détruites par certains citoyens dépourvus de tout sens du patriotisme et qui n'ont pas encore appréhendé les principes même de la liberté. Et ces principes reposent d'après ce que pense Hegel sur le respect des institutions de l'Etat. Cependant, Hegel affirme que lorsque la liberté reste mal appréhendée par les individus ou par un peuple, il est fort probable que la paix et l'harmonie sociale soit fragilisées. Il déclare dans ce sens que lorsque la liberté négative

*Se tourne vers l'action, c'est en politique comme en religion, (...) La destruction de tout ordre social existant et l'excommunication de tout individu suspect de vouloir un ordre et l'anéantissement de toute organisation voulant se faire jour. Ce n'est qu'en détruisant que cette volonté négative a le sentiment de son existence. Elle pense qu'elle veut un Etat positif, par exemple, l'état de l'égalité universelle ou de la vie religieuse universelle, mais en fait elle n'en veut pas la réalité positive.*²⁷²

Ces diverses crises sécuritaires que traversent certains Etats est ce que Hegel avait prédit et veut contrecarrer en associant la liberté à une éthique républicaine. Comme nous avons vu plus haut, l'éthique au sens hégélien c'est le respect des devoirs de l'Etat et de ses institutions. Ce qui fait qu'un peuple libre au sens hégélien ne peut déboucher sur de telles

²⁷¹ G.W.F. Hegel, *Op. cit.*, p. 14.

²⁷² G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 59.

dérives car la conscience de la liberté s'accompagne du respect absolu des institutions de l'Etat. Etant la manifestation de la volonté divine, l'Etat est ses institutions transcendent l'individu ; par conséquent, l'individu doit respecter et se soumettre à l'Etat. Dès lors, la lecture des *Principes de la philosophie du droit* permet à l'homme africain en particulier et l'être humain en général de développer le sens de la citoyenneté. Pour Hegel, la liberté permet à l'homme non seulement d'avoir une personnalité, mais fait de lui un bon citoyen qui respecte la plus haute institution qui est l'Etat. Vue sous cet angle, la philosophie du droit de Hegel participe activement à construire un monde juste où les individus ont le sens du devoir, respectent l'Etat, ses institutions et sa constitution car d'après ce qu'il pense,

*Le sentiment civique reçoit son contenu particulier des différents aspects de l'organisme de l'État. Cet organisme est le développement de l'idée en toutes ses différences et en leur réalité objective. Ces aspects différents sont les divers pouvoirs et leurs fonctions ou activités grâce auxquels l'universel se produit continuellement, et, comme ils sont déterminés par la nature du concept, d'une manière nécessaire, et se conserve, car en même temps l'universel est posé avant sa production. Cet organisme est la constitution.*²⁷³

Au regard de l'analyse précédente, nous constatons que la philosophie du droit de Hegel est une philosophie du développement qui peut aider l'homme noir ou encore tous ces Etats en crise de sortir de leur situation et opérer une ascension vers le bonheur. Les Etats sous-développés, en voie de développement et même ceux qu'on considère aujourd'hui comme des pays développés gagneraient plus à intégrer dans leur système de gouvernance, leur mœurs, et leur éthique, certains principes de la philosophie du droit de Hegel comme par exemple le respect d'autrui, le respect de lois, des devoirs, des institutions, le sacrifice de l'intérêt personnel au détriment de l'intérêt universel.

En définitive, l'examen de la portée actuelle de la théorie hégélienne du droit constitue le fil conducteur des précédentes analyses. Nous retenons à cet effet que la pensée politique de Hegel est loin d'être dépassée car Hegel traite dans ses *Principes de la philosophie du droit* plusieurs sujets qui sont toujours au cœur des préoccupations actuelles. Nous avons par exemple des questions tels que le statut juridique des couches faibles à l'instar des femmes, des enfants. En effet, Hegel s'intéresse aux questions relatives aux droits de succession et aux droits des enfants qui sont des sujets d'actualités mais qui selon notre point de vue ne suscitent pas l'attention de plusieurs penseurs. Hegel milite pour la reconnaissance des droits des femmes relatives à la succession. La femme pense-t-il a le droit d'hériter des biens de sa

²⁷³ *Ibid.*, pp. 283-284.

famille d'origine et non d'être privée de ce droit comme c'est le cas dans certaines contrées. De plus, Hegel s'insurge contre les mariages forcés qui sont des pratiques immorales très récurrentes dans nos sociétés. Le mariage doit être fondé sur le consentement libre des deux membres de sexe naturellement opposés. Par la suite, Hegel milite pour la protection de l'enfant en montrant que l'enfant a le droit d'être éduqué, encadré en tant que personne libre par ses parents. En plus de ces questions juridiques, la philosophie du droit de Hegel peut participer à l'amélioration des conditions d'existence d'un peuple en crise ou sous-développé. En effet, Hegel développe une éthique qui promeut le sacrifice de l'intérêt personnel au détriment de l'intérêt général. Et nous remarquons que l'une des entraves au développement des Etats africains résulte d'un vide éthique chez les africains car ces derniers sont toujours prêts à sacrifier l'intérêt du peuple au détriment de leur bien être personnel. L'application de l'éthique hégélienne dans le contexte africain peut contribuer à l'amélioration des conditions de vie de l'homme noir.

Conclusion partielle

En somme, nous avons examiné la portée et les implications actuelles de la théorie hégélienne du droit. Nous pouvons retenir que la théorie hégélienne du droit est une véritable encyclopédie car en traitant du thème de la liberté, Hegel opère une révolution dans divers domaines du savoir à savoir : la philosophie du droit, la philosophie morale, la philosophie politique, et même la philosophie de l'histoire. En effet, Hegel développe une conception originale du droit car il dépasse la contradiction existante entre le droit naturel et le droit positif. Il pense que le droit naturel ne doit pas être séparé du droit positif car le droit réel et concret est processuel, il est d'abord naturel et abstrait puis se transforme en loi et devient positif et concret. De plus, Hegel a le mérite d'opérer une distinction entre les concepts de morale et d'éthique. Il pense que la morale est individuelle et porte sur le quête du bien universel en soi et pour soi or l'éthique est celle de l'Etat et se définit comme le devoir. La vie éthique réside dans le respect des lois et des devoirs. En outre, Hegel opère une distinction entre la société civile et l'Etat et nous permet en outre de percevoir la différence entre l'histoire philosophique de l'histoire événementielle. Par ailleurs, la théorie hégélienne du droit est toujours d'actualité car Hegel nous permet de réfléchir sur plusieurs sujets d'actualité comme la question de la discrimination liée au genre, la question de la protection de l'enfant, la question du développement. L'éthique hégélienne met à notre disposition des ressources pouvant nous permettre de revaloriser le statut de la femme car il pense que c'est immoral d'exclure la femme de certains droits comme le droit de succession, il met en outre un accent sur l'encadrement et l'éducation des enfants car ceux-ci en tant que personnes libres ont le droit d'être éduqués. En outre, l'éthique hégélienne promeut le sacrifice de l'intérêt personnel pour le bien de l'Etat, toute chose qui peut participer à développer l'Afrique car l'une des obstacles que noir rencontre sur le chemin de son émergence c'est l'égoïsme, le désir d'accumuler autant de richesse en spoliant l'Etat. Dès lors, la mise en pratique des principes de l'éthique hégélienne peut révolutionner les consciences et les mentalités des africains.

CONCLUSION GENERALE

En définitive, nous avons examiné la question du bien-fondé de la liberté pour l'homme en s'inspirant de la théorie hégélienne du droit. Il ressort de notre analyse que la liberté est un concept fondamental pour l'existence humaine car elle est le fondement d'une vie éthique et rationnelle. Dès lors, il s'avère nécessaire de mener une réflexion sur la question de liberté afin de percevoir dans quelle mesure elle est fondamentale dans la vie de l'homme. Pour mener à bien cette réflexion, il est nécessaire d'élucider le sens de la liberté et pour y parvenir, il est judicieux d'aborder la question de la liberté avec un auteur dont toute la philosophie est une tentative de penser la liberté. Dès lors, le philosophe idéaliste allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel est à nos yeux le penseur le mieux indiqué et avec lequel nous pouvons entreprendre une telle étude. En effet, toute la philosophie de Hegel tourne autour de l'analyse du concept de liberté ; d'ailleurs, selon Hegel, l'alpha et l'oméga de toute philosophie c'est la liberté. La philosophie doit être dans son ensemble une analyse du concept liberté. C'est dans ce sillage qu'il consacre les *Principes de la philosophie du droit* à l'étude de la liberté et surtout son mode de déploiement dans sa sphère logique.

Pour mieux élucider le sens de la liberté humaine, Hegel fait preuve d'un esprit dialectique qui le conduira à s'appuyer sur certains de ces prédécesseurs tels que Rousseau, Kant, Fichte et bien d'autres. Il s'inspire de ces auteurs mais dépasse leurs différents points de vue afin de faire assoir une conception originale de la liberté et du droit. En effet, Hegel critique les théoriciens du contrat social en montrant que la liberté n'est pas une donnée immédiate ni une offrande naturelle. Elle est un bien qui se réalise grâce au mouvement de la volonté en trois étapes à savoir : le droit abstrait où la liberté existe sous sa forme immédiate, la moralité subjective où la liberté devient réelle en tant qu'idée et la moralité objective où la liberté se manifeste par des actions concrètes de l'individu au sein de l'Etat. Contrairement aux philosophes contractualistes et aux théoriciens du libre arbitre qui définissent la liberté comme le fait de pouvoir faire ce que l'on veut ou alors la capacité de choisir soi-même ses propres déterminations, Hegel définit la liberté comme « une donnée de la conscience ». À ce titre, la liberté est selon le point de vue Hegel un bien vivant qui existe dans la conscience de soi et qui se manifeste par les actions de cette conscience. Ainsi, en postulant que la volonté est l'essence de la volonté, une volonté libre est celle qui est consciente de sa nature ou de son essence à savoir la liberté.

La liberté est effective dans la conscience de soi lorsque l'individu participe à la vie éthique. La vie éthique réside dans le respect des devoirs et des lois et c'est en cela que consiste la liberté c'est que Hegel appelle la liberté substantielle. Elle est la plus haute forme

de liberté car elle se manifeste dans le monde de l'esprit produit par l'esprit lui-même. En effet, un esprit libre est celui qui s'est affranchit de la nécessité naturelle qui crée une seconde nature dans laquelle il peut se retrouver lui-même. Cette seconde nature c'est la loi raison pour laquelle l'homme trouve sa liberté dans la loi. Dès lors, cette liberté ne se manifeste que dans un cadre particulier qui est l'Etat. Hegel définit l'Etat comme la réalité en acte de la liberté concrète ; à ce titre, il est le lieu exclusif de l'existence de la liberté humaine. Ainsi, la liberté qui se manifeste au sein de l'Etat n'est pas une liberté individuelle ; la liberté politique a un caractère universel. Elle est universelle parce qu'elle n'est effective que lorsque tous les membres de la réalité sont libres. Un Etat dans lequel tous les individus n'ont pas accédé à la conscience de la liberté n'est pas libre. La liberté de chacun n'a de sens et de valeur que par rapport à la liberté de tous c'est pourquoi la liberté chez Hegel est universelle. Vu sous cet angle, la liberté implique le sacrifice de son individualité ou de sa singularité au profit de l'universel. C'est pourquoi la liberté individuelle n'est que négativité et abstraction, la seule et vraie liberté est celle dans laquelle l'homme cherche la liberté en se dévouant à une cause universelle ; il doit donc développer le sens du bien éthique et du devoir.

Cependant la théorie hégélienne de la liberté ne saurait échapper à toute tentative de critique. Nous pouvons reprocher au philosophe berlinois de développer une vision idéaliste de la liberté et du droit. En effet, la liberté chez Hegel est d'essence universelle ; ce qui implique qu'un Etat réellement libre est celui dans lequel tous les individus ont accédé à la conscience de la liberté dès lors, ma liberté n'a de sens que par rapport à la liberté des autres. De même, le droit chez Hegel est une affaire d'intersubjectivité car un Etat de droit est celui dans lequel les droits de tous les citoyens sont universellement reconnus par tous les membres de la réalité éthique. Ce qui fait qu'un individu est libre et n'a de droit que si son prochain est également libre et possède également des droits qui sont reconnus en soi et pour soi par chaque volonté. Dès lors, en fondant la liberté sur le principes d'universalité qui implique la reconnaissance mutuelle des libertés, Hegel fait preuve d'idéalisme car il ne tient pas compte de la nature égoïste de l'homme. Il est difficile à un être humain de se dévouer à une cause universelle ; l'homme recherche toujours son bien être individuel raison pour laquelle les êtres humains ne peuvent pas facilement parvenir à la construction d'un monde libre dans lequel chaque individu veut la liberté et le bien de tous en sacrifiant son bien individuel. Par ailleurs, Hegel pense un Etat dans lequel la liberté peut se manifester dans sa forme réelle mais cet Etat est un Etat puisqu'il n'existe pas. Autrement dit, l'Etat hégélien c'est-à-dire « le rationnel en soi et pour soi » n'existe pas. Cet Etat n'est qu'une fiction qui permet à Hegel de penser les conditions de possibilité de la construction d'un monde libre.

En outre, Hegel fait de l'Etat le lieu par excellence de l'existence de la liberté humaine car l'Etat affirme-t-il est la seule réalité positive dans laquelle l'individu peut mener une vie de l'universel et connaître le bonheur. Toutefois, Hegel perd de vue le fait qu'il existe parfois une contradiction entre l'Etat et la liberté. Loin de permettre à l'homme de faire l'expérience de sa liberté, l'Etat est une universalité dévorante qui réduit, assujettit et ensevelit les libertés de ses membres. Certains penseurs tels que Proudhon, Bakounine ou Karl Marx montrent que l'Etat avec ses institutions et ses lois limite les libertés de ses membres c'est pourquoi il n'est pas toujours la réalité en acte de la liberté concrète tel que pense Hegel.

Cependant, au-delà de ces différentes limites, la théorie hégélienne du droit possède une immense richesse conceptuelle car Hegel développe une conception originale du droit et de la liberté. En effet, Hegel critique le fait de séparer le droit naturel et le droit positif car le droit réel et concret est processuel. Le droit véritable est celui qui est d'abord naturel et abstrait, puis se transforme en loi et devient positif ou objectif. En outre, il opère une révolution dans le domaine du droit en réconciliant le droit naturel et le droit positif et en redéfinissant le droit. Le droit chez Hegel est défini comme l'idée de liberté en tant qu'idée.

Par ailleurs, en abordant la question de la liberté, Hegel révolutionne le domaine de la philosophie morale en distinguant les concepts de morale et d'éthique. En effet, il existe une liaison entre la morale et l'éthique. Certains penseurs tels que Kant considèrent la morale et l'éthique comme une seule et même chose. Et même lorsque l'éthique est distinguée de la morale, il reste toujours un lien très étroit entre les deux car l'éthique apparaît comme « une science morale ». Hegel montre que l'éthique et la morale sont distinctes. La morale est individuelle et renvoie aux mœurs ; elle consiste à rechercher le bien-être universel. Dit autrement, selon Hegel, un sujet moral est celui qui ne cherche pas son bien être individuel mais le bien universel en soi et pour soi. Or l'éthique est collective et se définit par rapport au devoir. Ce qui implique que l'éthique c'est le devoir car d'après son point de vue, la vie éthique réside dans le respect des devoirs de citoyen par chaque individu.

En outre, Hegel introduit la distinction entre la société civile et l'Etat. Pour lui, la société civile et l'Etat sont deux réalités de nature différentes et n'ayant pas les mêmes finalités. La société civile se résume à la protection de la propriété, des biens et des droits de chaque membre. Les individus s'élèvent vers la société pour leur subsistance or l'Etat est le lieu dans lequel l'homme peut mener une vie éthique et rationnelle ; il est un cadre éthique car au sein de l'Etat, les individus ne se préoccupent plus de leur intérêt égoïstes mais vivent pour une « idée » qui est celle d'un peuple et qui nécessite le sacrifice de l'intérêt personnel. Dès lors, cette distinction entre la société civile et l'Etat est une révolution que Hegel opère dans le

domaine de la philosophie politique car chez les anciens tels que Aristote ou encore les modernes tels que Hobbes, Locke ou Rousseau, la société et l'Etat étaient considérés comme des expressions synonymes. Hegel nous montre alors qu'il faut savoir les distinguer car ils ne désignent pas la même chose.

Hegel révolutionne en outre le domaine de la philosophie de l'histoire. Il traite de l'histoire dans la dernière section des *Principes de la philosophie du droit*, ainsi, il nous permet de distinguer l'histoire événementielle de l'histoire philosophique. Il pense que l'histoire n'est pas un simple récit du passé mais la façon dont l'esprit à travers ses médiations successives atteint sa vérité en prenant conscience de lui-même. On ne peut donc parler de la liberté chez Hegel sans parler de l'histoire car l'histoire est la description du développement de la liberté humaine.

En outre, la pensée politique de Hegel bien qu'elle a émergé dans un contexte et une époque qui n'est pas la nôtre, cette philosophie est loin d'être dépassée. La pensée politique de Hegel a un vaste potentiel pour la revendication des droits de tous, l'amélioration du statut juridique et sociale de la femme et aussi pour l'émergence du continent noir. En effet, le problème du statut social et juridique de la femme se pose toujours avec acuité mais selon notre point de vue, ce problème ne suscite pas l'intérêt de plusieurs penseurs. La lutte pour la reconnaissance des droits des femmes est l'un des combats actuels car il existe toujours plusieurs discriminations liées au genre. Ainsi, « le mépris du genre » auquel nous assistons a suscité l'attention de Hegel raison pour laquelle il traite de la question du droit de succession. Cette question est un phénomène qui gangrène la société actuelle car il crée parfois des divisions au sein de certaines familles. Dans certaines contrées, les femmes sont exclues de la succession ce qui les prive du droit d'hériter de la fortune de leur famille d'origine. Hegel montre que ce droit qui exclue la femme de la fortune familial est immoral et viole le principe de liberté de la propriété. La propriété familiale appartient à tous les membres de la famille sans distinction de sexe. Par ailleurs, Hegel développe des idées qui peuvent contribuer à l'amélioration des conditions d'existence de l'homme ; c'est pourquoi sa pensée politique peut être importante pour tous les peuples en quête de solutions pour leur émergence. En effet, Hegel développe une éthique qui prône le sacrifice de l'intérêt personnel au détriment de l'intérêt général. Or nous constatons que l'un des obstacles au développement que rencontre certains Etats africains c'est l'égoïsme et la quête effrénée du bien individuel des citoyens. Ainsi, la mise en pratique de l'éthique hégélienne peut permettre aux africains de transcender leur égoïsme et se dévouer entièrement au service de l'Etat. Cette éthique est l'une des voies les plus sûres pour l'émergence d'un peuple. La lecture des *Principes de la philosophie du*

droit nous permet de faire une lecture éclairée de la situation actuelle de l'Afrique et aussi, elle propose des idées pouvant permettre à l'homme des pays sous-développé de connaître le bonheur. L'une des taches actuelles du philosophe africain est de penser les conditions de possibilité de l'émergence de l'homme noir et de son affirmation dans le monde. Pour y parvenir, il est selon notre point de vue important ne plus considérer Hegel comme un africanophobe mais plus de penser le développement de l'Afrique avec lui mieux, en convoquant les principes de sa philosophie du droit ou de son éthique.

BIBLIOGRAPHIE

I- TEXTES DE HEGEL

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, tome I, Paris, Libraire Germer-Baillière, 1875.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, trad. Gibelin, 1970.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Le Droit naturel*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1972.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.

II- TEXTES SUR HEGEL

1- OUVRAGES

Bourgeois Bernard, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.

Bourgeois Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1992.

Fleischmann Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992.

Fleischmann Eugène, *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Paris, Plon, 1968.

Marquet Jean François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipes, 2009.

Peperzak Adrian, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, trad. Martinus Nijhoff, La Haye, 1969.

Rosenkranz Karl, *Vie de Hegel suivie de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004.

Weil Eric, *Hegel et l'État. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, deuxième édition, Paris, Vrin, 2002.

2- Articles

Bourgeois Bruno, « Hegel et les droits de l'homme » in *Droit et liberté selon Hegel*, Paris, PUF, 1986, pp. 5-45.

Kervégan Jean François, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 1, 1990, pp. 33-55.

Kervégan Jean François, « La théorie hégélienne du contrat : le juridique, le politique, le social », in *Revue germanique internationale*, 15 |2001, pp. 127-143.

Kervégan Jean François, « Souveraineté et représentation chez Hegel », in *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2001/2, n. 14, pp.321-336.

Haarscher Guy, « L'égalité dans la philosophie du droit de Hegel », in *Travaux du centre de philosophie du droit de l'université de Bruxelles*, 1975, pp. 326-351.

Marmasse Gilles, « Le témoignage de l'esprit chez Hegel », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017.

Marmasse Gilles, « Hegel et l'injustice » in *Les Études philosophiques*, 2004/3 (n° 70), pp. 331-340.

Marmasse Gilles, « Le bien commun chez Hegel : le cas de la moralité et de la vie éthique », Université de Poitiers, 2022, pp. 1-11.

III- TEXTES GENERAUX

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Editions Les Echos du Maquis, 2014.

Aristote, *La politique*, Livre I, trad. Thuot, Paris, Edition Garnier, 1881.

Aristote, *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF-Flammarion, 2008.

Aron Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.

Augustin Saint, *Traité du libre arbitre*, trad. abbé Defourny et abbé Raulx, Édition Bar-le-duc, L. Guérin & Cie, 1864.

Bachelard Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993.

Bakounine Michel, *Œuvres*, tome I, Editions Ivrea, 1973.

Bauer Bruno, *La trompette du jugement dernier contre Hegel l'athée*, trad. Baatsch Henri-Alexis, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Philosophie », 1992.

Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF-Flammarion, Paris, 2012.

Bidima Jean Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine : De l'École de Francfort à la "Docta spes africana"*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 1993.

Boulaga Fabien Eboussi, *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977.

Chauvier Stephane, *Justice et droits à l'échelle globale*, Paris, Vrin, 2006.

Descartes René, *Discours de la méthode*, Paris, Edition électronique, les Echos de Maquis, 2011.

Descartes René, *Méditations Métaphysique*, (Méditation quatrième) Paris, P.U.F, Quadrige, 2010.

Descartes René, *Principes de la philosophie*, Paris, Vrin, 2009.

Engels Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. Laura Lafargue, Paris, Editions sociales, 1946.

Epictète, *Entretiens*, trad. Joseph Souilhe, Paris, Gallimard, 1993.

Epictète, *Manuel*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Flammarion, 2020.

Epicure, *Lettres, Maximes, Sentences*, trad. Jean-Francois Balaudé, Paris, Le livre de poche classiques de la philosophie, 1994.

Feuerbach Ludwig, *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1992.

Gans Edouard, *Chronique française. Un hégélien juif à Paris*, trad. Myriam Bienenstock, Paris, Cerf, 1993.

Gide André, *Les caves du Vatican*, Paris, Editions Flammarion, 2023.

Goddard Christophe Jean, *Fichte : Le moi et la liberté*, Paris, P.U.F, 2000.

Grotius Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de coup, 1729.

Habermas Jürgen, *Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, Paris, Payot, 1975.

Heidegger Martin, *De l'essence de la liberté humaine : Introduction à la philosophie*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de la philosophie », 1987.

Hobbes Thomas, *Léviathan*, Traduction originale en version numérique par M. Philippe Folliot, Normandie, 23 novembre 2002.

Kant Emmanuel, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Paris, G. Fischbacher, Libraire-éditeur, 1880.

Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs* (tome I et II), Trad. Alain Renault, Paris, GF-Flammarion, 1994.

- Kant Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, P.U.F, Quadrige, 2016.
- Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Editions les Echos de Maquis, 2013.
- Leidi Tamar Rossi, *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Locke John, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel (1795), Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2002.
- Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Machiavel Nicolas, *Le prince*, Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, Chicoutimi, Québec, 2004.
- Marx Karl et Engels Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. Henri Auger, Gilbert Badia et Renée Cartelle, Paris, les Éditions sociales, 1975.
- Marx Karl et Engels Friedrich, *La sainte famille ou Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, Trad. Erna Cogniot, Paris, Éditions sociales, 1969.
- Marx Karl, *Critique du droit politique hégélien*, trad. K. Papaioannou, Paris, Allia, 2010.
- Marx Karl, et Engels Friedrich, *La religion*, trad. Lucien Henry, Paris, Editions sociales, 1960.
- Marx Karl, *La question juive*, trad. J.M. Palmier, Paris, Editions UGE, 1986.
- Mill John Stuart, *L'utilitarisme*, trad. P.L. Le Monnier (1889), Paris, Edition électronique, Les Echos de Maquis, 2016.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Edition Garnier, 1777.
- Ndzomo-Molé Joseph, *La soif des grandeurs, ou les riches et les chiens errants : tragi-comédie en cinq actes*, coll. Essai et problèmes contemporains, Yaoundé, Masseur, 2015.
- Ndzomo-Molé Joseph, *Jouissance et pensée : essai sur la ploutomanie et mentalité digesto festive*, Yaoundé, Carrefour, 2013.
- Nietzsche Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Edition conversion informatique publiée par le site PhiloSophie, 2006.
- Nietzsche Friedrich, *Crépuscule des idoles*, trad. Hani Albert, Mercure de France, 1908.
- Njoh Mouellè Ebenezer, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Édition Clé, 2011.

Philonenko Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1980.

Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Livre II, Paris, Librairie Garnier Frères, 1936.

Proudhon Joseph, *Idée générale de la révolution au dix-neuvième siècle*, Presse électronique de France, 2013.

Pufendorf Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, trad. Jean Barbeyrac, Edition de Bâle, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, Tome I, 1987.

Pufendorf Samuel, *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, Trad. Jean Barbeyrac, Paris, Hachette, 1741.

Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, in collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, édition en ligne www.rousseauonline, version du 7 octobre 2012.

Sartre Jean Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, paris, éditions Nagel, coll. "pensée" 1946.

Sartre Jean Paul, *Les mains sales*, Presse universitaire de France, Paris, P.U.F, 1985.

Spinoza Baruch, *Ethique*, Paris, Garnier, 1929.

Spinoza Baruch, *Traité théologico-politique*, Paris, P.U.F, 2012.

Stirner Marx, *L'unique et sa propriété*, trad. Henri Lasvignes, Paris, Edition de la Revue Blanche 23, boulevard des Haliens, 1845.

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1922.

IV- MEMOIRES

Zoe Franck Jean Paul, *Hegel et la question de l'administration de l'Etat*, Université de Yaoundé I, 2016, sous la direction de Lucien Ayissi.

Bossé Bruno, *La liberté et l'Etat dans la philosophie du droit de Hegel*, Québec, Université de Laval, 2009.

V- USUELS

Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 2006.

Lecourt Dominique, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999.

Willerval Bruno, Le Grand Larousse Universel, Paris, librairie Larousse, 1987.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GENERALE	1
PARTIE I : LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE	8
CHAPITRE 1 : LA CRITIQUE HEGELIENNE DES THESES CONTRACTUALISTES	10
I- De la théorie du contrat social	10
1- Origine et essor	10
2- Définition	11
II-Le rapport entre le système hégélien du droit et le contractualisme moderne	13
1- L'influence du contrat moderne sur la philosophie du droit de Hegel	13
2- Les limites de la théorie du contrat social	16
2-1- La critique de l'état de nature et du contrat	16
2-2- Les apories de la liberté individuelle	21
CHAPITRE 2 : L'ESSENCE DE LA LIBERTE CHEZ HEGEL	25
I- La liberté comme donnée de la conscience	25
1- La nature de la conscience chez Hegel	26
2- De la nature de la liberté	27
II- La liberté comme essence de l'homme	30
III- L'essence de la liberté politique	33
CHAPITRE 3 : LIBERTE, VOLONTE ET DROIT	39

I- Le rapport entre le droit et la liberté	39
1- Qu'est-ce que le droit ?	39
2- La relation entre le droit et la liberté	40
3- Le cheminement de la liberté et l'effectuation du droit	40
3-1- Le droit abstrait	41
3-2- La moralité subjective et le droit de la volonté subjective	44
3-3- La moralité objective et le droit objectif.....	46
II- Liberté et volonté : la volonté comme substance de la liberté.....	48
PARTIE II : LES APORIES DE LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE	54
CHAPITRE 4 : LES PARADOXES DE LA RATIONALITE POLITIQUE : UNE CRITIQUE DE L'ETAT HEGELIEN	56
I- La contradiction entre l'Etat et la liberté	56
II- L'aliénation de l'homme dans l'Etat	62
III- La contradiction entre la morale et la politique	64
IV- L'idéalisme politique de Hegel	67
CHAPITRE 5 : LES APORIES DE LA LIBERTE POLITIQUE CHEZ HEGEL	69
I- Le problème de sens : de la dénaturation ou de la déviation du sens originare du concept de liberté.....	69
II- L'illusion de la liberté politique	72
III- Liberté comme libération permanente	77
CHAPITRE 6 : LES LIMITES DU CONCEPT HEGELIEN DE SOCIETE CIVILE	80
I- Le concept de société civile chez Hegel.....	80
II- Le système des besoins comme système d'aliénation de l'homme.....	83
III- Les inégalités ou les injustices de la société civile.....	89
PARTIE III : ORIGINALITE ET APPROPRIATION ACTUELLE DE LA THEORIE HEGELIENNE DU DROIT	50
CHAPITRE 7 : LA SPECIFICITE DU DROIT HEGELIEN	95

I- La conception originale de liberté chez Hegel	95
II- La spécificité du droit	100
1- Les incomplétudes du droit naturel.....	101
2- Les limites du droit positif.....	104
3-La réconciliation du droit naturel et du droit positif.....	105
CHAPITRE 8 : LES MERITES DE LA THEORIE HEGELIENNE DU DROIT	108
I- La révolution dans le domaine de la philosophie morale	108
1- La distinction entre les concepts de morale et d'éthique.....	108
II- L'apport de Hegel dans le domaine de la philosophie politique.....	114
1- La séparation entre les concepts de société civile et d'Etat.....	114
2- L'identité de la morale et de la politique	117
II- Contribution de la pensée politique de Hegel dans la philosophie de l'histoire ..	118
CHAPITRE 9 : L'APPLICATION DE LA CONCEPTION HEGELIENNE DE LA LIBERTE AUX PROBLEMES ETHIQUES, POLITIQUES ET SOCIAUX CONTEMPORAINS	122
I- La question de la discrimination liée au genre	122
1- Le droit de propriété ou de succession	123
II- La question du mariage, des droits de l'enfant et l'exploitation de l'homme.....	125
1- La problématique du mariage	125
2- Les droits de l'enfant	127
3- L'exploitation de l'homme	129
III- Contribution de l'éthique hégélienne pour l'émergence de l'Afrique.....	129
CONCLUSION GENERALE	137
BIBLIOGRAPHIE	143