

Laval théologique et philosophique



## L'État hégélien, le christianisme et la pensée grecque

Lionel Ponton

Volume 37, Number 3, 1981

Hegel (1831-1981)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705874ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705874ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ponton, L. (1981). L'État hégélien, le christianisme et la pensée grecque. *Laval théologique et philosophique*, 37(3), 305–316. <https://doi.org/10.7202/705874ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

## L'ÉTAT HÉGÉLIEN, LE CHRISTIANISME ET LA PENSÉE GRECQUE

Lionel PONTON

DANS la préface à la *Philosophie du droit*, Hegel nous invite à « reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent » et à nous réjouir d'elle : « c'est là, ajoutet-il, la vision rationnelle qui constitue la réconciliation avec la réalité, réconciliation que procure la philosophie à ceux à qui est apparue un jour l'exigence intérieure d'obtenir et de maintenir la liberté subjective au sein de ce qui est substantiel et de placer cette liberté non dans ce qui est particulier et contingent, mais dans ce qui est en soi et pour soi »<sup>1</sup>. Ainsi se trouve posé au seuil des *Principes* le difficile problème de la réconciliation du particulier et de l'universel, de la liberté subjective et de la liberté objective, de la subjectivité et de l'objectivité. La solution de ce problème réside dans la suppression au préalable de l'entrave qui constitue la différence entre la raison « comme esprit conscient de soi » et la raison « comme réalité présente ». Le lien entre la liberté subjective et la liberté objective est de nature rationnelle. Le rationnel cependant en entrant dans l'existence extérieure s'enveloppe comme le noyau d'une écorce. Si on s'en tient à cette écorce, la réalité paraît insuffisante et finie, si on ne s'y arrête pas en l'assumant pourtant, on parvient au noyau substantiel : « À travers cette écorce on peut déjà reconnaître le noyau substantiel de la réalité effective, mais il faut aussi pour cela un rude travail ; pour cueillir la rose dans la croix du présent, il faut assumer la croix elle-même »<sup>2</sup>. Recueillir la rose dans la croix, c'est tout simplement saisir le concept en train de s'effectuer. Le principe de la liberté subjective ou « de la personnalité autonome et infinie en soi de l'individu », principe qui est au cœur de la problématique politique dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, est apparu, selon Hegel, « intérieurement dans la religion chrétienne et extérieurement dans le monde romain »<sup>3</sup>, où il est demeuré en liaison avec l'universalité abstraite sans parvenir à obtenir son droit dans la forme de l'esprit réel ou forme substantielle. Ce principe est ainsi historiquement postérieur au monde grec et la réflexion philosophique qui le saisit dans sa profondeur est également postérieure à la philosophie grecque. C'est ce qui explique l'incapacité dans laquelle s'est trouvé Platon

1. *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. Derathé, pp. 57-58.

2. Passage de la *Philosophie de la religion* cité par Ernst BLOCH, *Sujet-Objet — Éclaircissements sur Hegel*, trad. Gandillac, p. 254.

3. *Ph.D.*, par. 185, Rem., Derathé, p. 217.

dans sa *République* — un État seulement substantiel — d'honorer la particularité autonome qu'il n'a pu apercevoir que sous le dehors de l'individualisme corrupteur. Le principe de la particularité qui a dissous la cité grecque, qui a été plus tard renforcé et pleinement révélé par le christianisme, n'était qu'un moment du développement du concept de liberté, concept qui jusque-là n'était dans toutes ses implications, qu'implicite et caché. Dans le monde grec, la liberté était en effet rattachée à la naissance ou à la culture et la particularité des besoins n'était pas encore admise dans la sphère de la liberté, « mais rejetée dans une caste d'esclaves »<sup>4</sup>. Maintenant que la religion chrétienne a introduit le droit de la subjectivité ou de la liberté subjective, la philosophie politique a pour tâche de le maintenir sans réserve en le réconciliant avec le substantiel qui devient ainsi une unité plus haute que le substantiel de la cité grecque. Mais quelle place Hegel peut-il accorder dans cette perspective à la philosophie pratique des anciens Grecs, celle de Platon et d'Aristote, qu'il privilégiait dans son article sur le *Droit naturel* de 1802, puisque la liberté dont les *Principes* décrivent l'effectuation n'a été manifestée pleinement que par le christianisme et que l'État, qui l'incarne à la pointe extrême de son développement et la réconcilie avec le substantiel, a sa fin et sa base (*Grundlache*) dans la religion chrétienne? De plus, l'État moderne doit se déterminer selon des lois et des principes pensés : sa rationalité prendrait toutefois appui sur ce qui lui est consécuteur, mais qui se manifeste comme « l'absolument premier », c'est-à-dire comme l'antérieur par nature<sup>5</sup>. Pour en arriver à ce point de vue, il faut cependant dépasser les distinctions de l'entendement et envisager l'État concret, non l'État abstrait ou simplement juridique.

### 1<sup>o</sup> L'État hégélien et l'héritage chrétien

Dans l'*Encyclopédie*, Hegel enseigne que « l'esprit libre est l'esprit effectif »<sup>6</sup>. Même le concept abstrait de la liberté qui est pour elle-même constituée « une force indomptable », précisément parce que la liberté est l'essence de l'esprit et son effectivité. Dès que les hommes parviennent au savoir spéculatif que « leur essence, leur but et leur objet est la liberté », l'idée de liberté est leur effectivité, « non celle qu'ils en ont, mais celle qu'ils sont »<sup>7</sup>. Aussi Hegel peut-il considérer que le vouloir de liberté n'est plus une tendance qui exige satisfaction, « il est le caractère — la conscience spirituelle devenue l'être dénué de tendance ». La liberté qui a pour contenu et but la liberté elle-même — le vouloir rationnel — n'est tout d'abord qu'un concept, qu'un principe qui demande à s'effectuer et à se développer pour devenir le droit, les bonnes mœurs, la religion et même la science. Hegel souligne les énormes conséquences pratiques de cette présence au monde de l'idée de liberté sous sa forme chrétienne : « le monde a reçu cette idée du Christianisme, pour lequel l'individu *comme tel* a une valeur *infinie*, étant donné qu'il est objet et but de l'amour de Dieu, destiné à avoir son rapport absolu avec Dieu en tant qu'esprit, à ce que

4. *Ph.D.*, par. 356, Derathé, p. 340.

5. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. Gandillac, par. 552, Rem. p. 471.

6. *Enc.*, par. 482, Rem., Gandillac, p. 427. Voir aussi Lettre de Hegel à Niethammer, 5 juillet 1816, *Correspondance II*, trad. Carrère, p. 81. La liberté est présentée à ce dernier endroit comme l'esprit du temps qui s'avance comme une phalange, cuirassée et compacte, irrésistiblement... Personne ne peut entraver la marche du colosse, encore moins lui retirer les chaussures des dieux ou les bottes de sept lieues, lorsqu'il les chausse, etc.

7. *Enc.*, par. 482, Rem., Gandillac, p. 427.

cet esprit inhabite en *lui*, ce qui veut dire que l'homme est destiné *auprès de lui-même* à la suprême liberté »<sup>8</sup>. Ce rapport à l'esprit absolu est l'essence de l'homme et celui-ci en prend conscience par la religion. Désormais il possède, actuel, l'esprit divin « comme intervenant aussi dans le domaine de *l'existence mondaine*, comme étant la substance de l'État, de la famille, etc. »<sup>9</sup>. Sa liberté est bien déjà le tout de la réalité effective, familiale ou civique : « Grâce à cet esprit-là, ces rapports-ci (ceux de l'État et de la famille) sont complètement formés et adéquats à lui, tout aussi bien que, grâce à une telle existence, l'individu singulier est inhabité par la disposition d'esprit qui fait naître les bonnes-mœurs, et qu'alors, dans ce domaine de l'existence particulière du sentir et du vouloir actuels, il est *effectivement libre* »<sup>10</sup>. La liberté subjective, celle qui renvoie au libre arbitre du sujet et à son activité en vue de buts particuliers, ou encore celle qui fournit au sujet des principes de base, son discernement et fonde sa conviction propre, est conservée, relevée et comme mise à l'abri par la liberté objective. La liberté subjective ou l'être pour soi de la subjectivité et l'universalité ou l'objectivité sont ainsi réconciliés. La véritable idée de l'esprit concret contient aussi bien la détermination de la conscience subjective que la détermination de l'universalité, la liberté objective se développant à partir de la liberté subjective qui se défait peu à peu des entraves qu'étaient pour elle la naturalité et l'arbitraire.

On connaît les grandes articulations de la *Philosophie du droit* : le Droit abstrait, la Moralité, l'Éthique effective ou l'Éthicité. Ces divers moments du développement de l'idée de liberté, qui constituent, chacun, l'existence-présente de la liberté dans l'une de ses déterminations, sont, pour Hegel, l'occasion de rappeler le rôle joué par le christianisme dans la promotion de la liberté : Ainsi dans la section « Droit abstrait », après avoir affirmé que la propriété est la première existence de la liberté, son but essentiel pour soi, il déclare : « c'est déjà il y a un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir, grâce au christianisme, et à devenir un principe général dans une partie de l'humanité d'ailleurs petite. Mais la liberté de la propriété est reconnue comme principe depuis hier, et sporadiquement si l'on peut dire ; exemple historique du temps dont l'esprit a besoin pour progresser dans la conscience de soi — et contre l'impatience de l'opinion »<sup>11</sup>. À cet égard, l'État platonique contient une injustice envers la personne qui se voit, par principe, exclue de la propriété privée.

Le moment de la *moralité* est aussi l'occasion d'un long exposé sur le droit de la liberté subjective qui « constitue, affirme Hegel avec solennité, le point critique et central qui marque la différence entre les temps modernes et l'Antiquité. Ce droit dans son infinité a été exprimé par le christianisme et est devenu le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde »<sup>12</sup>. Le principe de la particularité constitue le moment de l'opposition à l'universel, mais il ne faut pas, s'empresse d'ajouter Hegel, le figer dans sa différence et dans son opposition à l'universel. Le sujet a le droit de trouver sa satisfaction dans l'action. Parmi les figurations les plus proches de ce droit, Hegel range

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ph.D.*, par. 62, Rem., Derathé, p. 116.

12. *Ph.D.*, par. 124, Rem., Derathé, p. 163.

« l'amour, le romantisme, le but du bonheur éternel de l'individu, etc. ensuite la moralité et la conscience, puis les autres figures dont une partie constituera les principes de la société civile et fournira les éléments de la constitution politique... »<sup>13</sup>.

Enfin, dans la section Éthicité, l'accent est placé de nouveau sur « la personne concrète qui, en tant que particulière, est à elle-même son propre but » et qui est, « comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire »<sup>14</sup> l'un des deux principes de la société civile bourgeoise. L'autre principe est l'universel, puisque chaque personne particulière « ne peut s'affirmer et se satisfaire que par le moyen de l'autre ». Les fins égoïstes des individus sont atteintes par la médiation de l'universel. Comme l'affirme l'addition au paragraphe 184 : « En réalisant mon but, je réalise l'universel et celui-ci réalise, à son tour, mon propre but »<sup>15</sup>. Hegel signale à cet endroit que le « développement autonome de la particularité est, le moment qui, dans les États de l'antiquité, se présente comme l'introduction de la corruption des mœurs et la cause déterminante de leur décadence »<sup>16</sup>. Les États anciens fondés sur une intuition naturelle primitive n'ont pu supporter l'éclatement de cette intuition par suite de l'émergence de la conscience de soi. Leur principe constitutif était trop simple et n'avait pas la force qui leur aurait permis de laisser « se développer dans toute leur vigueur les contradictions de la raison, pour finalement les maîtriser, se maintenir en elles et les rassembler en soi »<sup>17</sup>. Tout le dessein de Hegel se précise dans l'addition : « C'est dans la religion chrétienne qu'a été introduit avant tout le droit de la subjectivité tout comme l'infinité de l'être pour soi, et du même coup, la totalité doit acquérir la force de maintenir la particularité en harmonie avec l'unité de la vie éthique »<sup>18</sup>. Il faut enfin souligner la sécularisation du thème chrétien de la liberté. La société civile-bourgeoise est la zone où l'homme « vaut parce qu'il est homme, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand ou italien »<sup>19</sup>. Enfin, Hegel enseigne que l'État est l'esprit qui s'est développé à travers les formes de la culture, qu'il est la rationalité effective et la liberté concrète : « Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit pour-soi (dans le système de la famille et de la société civile); mais elle consiste aussi bien en ceci que, d'une part, ils passent d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel et que, d'autre part, avec leur savoir et leur vouloir, ils reconnaissent cet universel, le reconnaissent comme leur propre esprit substantiel et agissent en vue de l'universel comme de leur but final »<sup>20</sup>. Hegel réaffirme ici avec fermeté que le principe de l'État moderne comporte l'union de l'universalité avec la liberté de la particularité : « Le principe des États modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la

13. *Ibid.*

14. *Ph.D.*, par. 182, Derathé, p. 215.

15. *Ph.D.*, par. 184, add., Derathé, p. 216.

16. *Ph.D.*, par. 185, Rem., Derathé, p. 217.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ph.D.*, par. 209, Rem., Derathé, p. 230.

20. *Ph.D.*, par. 260, Derathé, p. 264.

particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle »<sup>21</sup>.

Dans les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, Hegel rappelle que le droit moral dans l'État n'est « que l'exécution de ce qui constitue le principe fondamental de la religion »<sup>22</sup>. Que la religion apparaisse comme raison humaine, que la liberté chrétienne se traduise en liberté temporelle, que cesse la division entre l'intérieur et l'existence, c'est là l'affaire de l'histoire. Mais il en résulte que la liberté dans l'État doit être avérée et confirmée par la religion. Selon une remarque de Eric Weil ; « Et puisque le christianisme est fait de liberté et de vérité, un État qui ne serait pas chrétien dans ses fondements ne serait pas État de la liberté »<sup>23</sup>. Mais comment rattacher à la religion un État qui est rationnel en lui-même et dans ses lois, qui s'adresse à la pensée et au vouloir éclairé des citoyens et qui se veut respectueux de leur liberté même dans sa phase subjective ? Hegel admet que l'affirmation selon laquelle la religion est le fondement de l'État est propre à produire la confusion et même à ériger la confusion en constitution de l'État. Cette question, dont l'importance pour la théorie de l'État moderne ne peut être contestée, doit cependant être justement comprise. Suivons donc l'argumentation de Hegel dans l'*Encyclopédie* et dans les *Principes*. Il importe, dit-il, à ce dernier endroit, de caractériser la religion. D'après son concept, la religion a la vérité absolue pour contenu et, par suite, « la forme la plus élevée de la disposition d'esprit lui appartient... L'État et les lois, comme les devoirs, obtiennent dans ce rapport (à Dieu) la garantie la plus haute et l'obligation la plus haute pour la conscience. Car, l'État lui-même, les lois et les devoirs sont dans leur réalité quelque chose de déterminé, qui passe dans une sphère plus élevée et y trouve son fondement »<sup>24</sup>. Hegel précise que si la religion est fondement en ce qu'elle contient l'élément éthique en général et plus spécialement la nature de l'État, en tant que volonté divine, « elle n'est cependant qu'un fondement et c'est ici que les deux sphères — l'État et la religion — se séparent »<sup>25</sup>. Il faut donc faire une distinction entre l'État comme « volonté divine prise comme esprit actuellement présent, qui se déploie pour devenir la figure réelle et l'organisation d'un monde » et la religion qui est conscience du vrai absolu et « bonnes mœurs pensantes, c'est-à-dire prenant conscience de la libre universalité de leur essence concrète »<sup>26</sup>.

Cette perspective d'origine kantienne est dégagée dans l'*Encyclopédie*. Kant considère que la foi en Dieu est issue de la raison pratique — l'existence de Dieu devant être postulée — et que tous les devoirs doivent être tenus pour « des ordres divins (...), pour des ordres de l'Être suprême »<sup>27</sup>. Tout en rejetant la thèse du

21. *Ibid.*

22. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, p. 258.

23. *Hegel et l'État*, Vrin, 1970, p. 48. Voir aussi *Religion et politique*, dans *Le temps de la réflexion 1981*, p. 194 : « Notre État est religieux parce qu'il ne peut faire autrement que de l'être. Il est neutre parce qu'il est fondé sur la croyance en la raison, la liberté et la responsabilité personnelle ».

24. *Ph.D.*, par. 270, Rem., Derathé, p. 271.

25. *Ibid.*, p. 272.

26. *Enc.*, par. 552, Rem., Gandillac, p. 471.

27. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, pp. 138-139.

postulat, Hegel exprime son accord sur le fait que les bonnes mœurs que l'État développe et réalise sont l'État ramené à sa substantialité intérieure, substantialité qui est précisément la religion : « Sous ce rapport, l'État repose sur la disposition-d'esprit conforme aux bonnes-mœurs, et cette dernière sur la disposition-d'esprit religieuse. La religion étant la conscience de la *vérité absolue*, ce qui doit avoir-validité comme droit et justice, comme devoir et loi, c'est-à-dire comme *vrai* dans le monde du libre-vouloir, ne peut valoir que pour autant qu'il a *part* à la vérité qu'on a dite, qu'il lui est subsumé et qu'il en est la *conséquence* »<sup>28</sup>. Nous sommes donc en présence d'un processus qui à partir des bonnes-mœurs conduit à un résultat, l'idée de Dieu comme esprit libre, qui se révèle être un principe, l'absolument premier et la vérité de ce qui le manifeste. La religion est ainsi la fin de l'État. En d'autres termes, le peuple qui incarne une présence de l'esprit divin dans le monde peut s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu comme esprit libre, le posséder en sa foi et en sa conscience, et le voir comme le principe dont l'éthicité est la conséquence. On ne peut donc séparer la conscience religieuse de la conscience éthique. Il y va de plus de l'intégration de la liberté subjective à la moralité substantielle de l'État, la religion étant l'élément qui se révèle capable « d'intégrer l'État au plus profond des âmes individuelles »<sup>29</sup>. D'ailleurs, sans la religion, l'État serait incapable de mettre sur pied des pratiques qui réalisent la liberté subjective. Il y aurait donc erreur à séparer ce qui ne l'est pas : « L'énorme erreur de nos temps fut de vouloir envisager ces deux inséparables comme séparables l'un de l'autre. Ainsi l'on a considéré le rapport de la religion à l'État comme si ce dernier existait par ailleurs pour lui-même, de par une puissance et un pouvoir quelconques, et comme si le religieux, en tant qu'il est le subjectif dans les individus, avait à s'ajouter ici, seulement pour renforcer l'État à titre peut-être de réalité souhaitable, ou comme si cela même lui était indifférent, et que les bonnes-mœurs de l'État, c'est-à-dire un droit et une constitution rationnels se tinsent fermes pour eux-mêmes sur leur propre fondement (*Grunde*) »<sup>30</sup>. Mais il y a distinction de la religion et de l'État quant à la forme. L'État est rationnel, la religion en reste à la croyance et à la représentation. Mais rien ne s'oppose à ce que l'État reçoive une justification religieuse, puisque « les principes éthiques et l'organisation de l'État passent dans le domaine de la religion, qu'ils peuvent et même doivent nécessairement être établis en relation avec elle... »<sup>31</sup>. Ce serait cependant rétrograder que d'accorder à la religion un rôle décisif dans les affaires de l'État puisque ce serait renoncer au prodigieux pas en avant que l'humanité a réalisé en devenant « réalité effective et en accédant à la conscience de l'existence rationnelle, des institutions politiques et des lois »<sup>32</sup>. De même l'État doit s'interdire de soumettre à la législation séculière la conscience religieuse en tant que telle. Son autorité ne s'exerce pas sur la vie intérieure. On voit qu'il est avantageux que l'État soit séparé de l'Église et Hegel constate que la division des Églises — si regrettable qu'elle ait été par ailleurs — a

28. *Enc.*, par. 552, Rem., Gandillac, p. 471.

29. *Ph.D.*, par. 270, Rem., p. 274.

30. *Enc.*, par. 552, Rem., p. 472.

31. *Ph.D.*, par. 270, Rem., Derathé, p. 272.

32. *Ibid.*, p. 273.

contribué tout au moins à l'émancipation rationnelle de l'État par rapport à la forme de l'autorité et de la croyance. Le rapprochement entre l'État moderne et la cité antique est à cet égard riche d'enseignement. La philosophie grecque a dû lutter contre une religion polythéiste qui s'accommodait de récits de fiction. La subjectivité de l'esprit y apparaissait comme simple pensée subjective, « non encore identique à la substantialité même... »<sup>33</sup> C'est la raison pour laquelle Platon a construit sa *République* sur des principes purement rationnels et en a confié le gouvernement à des rois philosophes. Il fit ressortir le substantiel, remarque Hegel, mais ne réussit point à faire entrer dans son idée de l'État la forme infinie de la subjectivité qui resta encore cachée à son esprit ; c'est pourquoi son État est auprès de lui-même « *privé de la liberté subjective* ». Il n'a pas été donné à Platon d'aller plus loin et de pouvoir dire que « aussi longtemps que la religion véritable ne se présenterait pas dans le monde et ne régnerait pas sur les États, le véritable principe de l'État n'accéderait pas à l'effectivité »<sup>34</sup>. C'est seulement grâce au principe de l'esprit absolument libre qu'on parvient à concilier l'État avec la conscience religieuse et avec la philosophie, la philosophie saisissant comme expressions complémentaires d'un même esprit les aspects civiques et religieux de l'homme.

La critique de Marx, telle qu'on la trouve dans *La question juive*, n'atteint pas l'État hégélien ; celui-ci n'est ni un État « théologien » qui n'aurait pas « réussi à exprimer sous une forme laïque et humaine, dans sa réalité d'État, la base humaine dont le christianisme est l'expression transcendante »<sup>35</sup>, ni l'État athée ou démocratique qui aurait pour fondement, non le christianisme, mais seulement son contenu humain. L'État hégélien est rationnel. À ce titre, il est neutre. Cependant, l'État hégélien malgré « sa splendide architecture rationnelle » demeure au niveau de l'esprit objectif. Il a au-dessus de lui l'esprit absolu et en particulier la religion. La religion est comme le dimanche et les jours ouvrables sont l'État. Il est donc nécessaire que le contenu humain de la religion soit proclamé de façon religieuse. Il ne s'agit pas de sous-estimer les affaires de l'État, de chercher consolation dans la religion, ou de céder à la prétention de la religion de se réserver la totalité de l'éthique. Ce n'est même pas à toute religion qu'il faut songer ici, mais uniquement à celle qui est retournée à son principe originaire, c'est-à-dire à son concept, et qui est, « par conséquent, dès lors seulement effective comme telle »<sup>36</sup>.

## 2<sup>o</sup> L'État hégélien et la pensée grecque

Dans ses *Trois études sur Hegel*, Adorno soutient que le philosophe de Berlin « fut, sa vie durant, aristotélicien en ce qu'il a voulu réduire tous les phénomènes à leur forme »<sup>37</sup>. Cet aristotélisme soutend la *Philosophie du droit* où l'homme particulier est défini comme *zoon politikon* et les catégories de la conscience subjective

33. *Enc.*, par. 552, Rem., Gandillac, pp. 476-477.

34. *Ibid.*

35. Karl MARX, *La question juive*, Coll. 10/18, p. 28.

36. *Enc.*, par. 552, Rem., Gandillac, p. 477.

37. Theodore W. ADORNO, *Trois études sur Hegel*, Payot, p. 131.



décrites comme implicitement sociales. Les grandes caractéristiques de la société civile-bourgeoise sont même pressenties dans la *Politique* d'Aristote où se trouve déjà « reconnu que l'autoconservation des sujets dépend du travail des autres tout autant que la société est tributaire de l'action des individus »<sup>38</sup>.

On peut pousser plus loin ce rapprochement entre Aristote et Hegel et sur des points essentiels. Ainsi l'État, au terme de la section « la vie éthique » dans la *Philosophie du droit* est-il, bien qu'il apparaisse comme le résultat des deux moments idéels, la famille et la société civile, à partir desquels il est produit, déclaré « bien plutôt ce qui est le premier »<sup>39</sup> et le véritable fondement des deux moments desquels il procède et qui l'engendrent. Ce qui vient à la suite et après se révèle dans l'effectivité être le premier. Les étapes nécessaires que sont la famille et la société civile trouvent la raison de leur nécessité dans l'État qui est leur fin et, par conséquent, le véritable immédiat. L'État les précède donc, se divise en elles et les porte à leur accomplissement. Mais nous retrouvons, dans la *Politique* d'Aristote un cheminement semblable qui va de la famille au village et à la cité, cheminement qu'Aristote considère comme un développement naturel : a) la communauté constituée pour la satisfaction des besoins de chaque jour, c'est la famille ; b) la communauté formée de plusieurs familles en vue de la satisfaction de besoins qui ne sont plus proprement quotidiens, c'est le village ; c) la communauté, formée de plusieurs villages, qui atteint dès lors à la limite de l'indépendance économique, et qui, par-delà la satisfaction des seuls besoins vitaux, permet le bien-vivre. La cité réalisant l'autosuffisance est la communauté par excellence et, par suite, la fin de la famille et du village. Le résultat est de nouveau ici ce qui est premier. « C'est pourquoi toute cité est un fait de nature, s'il est vrai que les premières communautés le sont elles-mêmes. Car la cité est la fin de celles-ci, et la nature d'une chose est sa fin, puisque ce qu'est chaque chose une fois qu'elle a atteint son complet développement, nous disons que c'est là la nature d'une chose... En outre la cause finale, la fin d'une chose est son bien le meilleur, et la pleine suffisance est à la fois une fin et un bien par excellence »<sup>40</sup>. Saint Thomas parle ici d'une *probatio*, expression que l'on peut comparer à l'expression « preuve scientifique de l'État » des *Principes*.

Il ne s'agit pourtant pas d'un retour pur et simple à l'enseignement d'Aristote sur la nature de la cité. Hegel rejette la théorie contractuelle qui fait reposer l'État sur le vouloir des individus et non sur une volonté substantielle, mais il éprouve le besoin de renforcer la preuve de l'État par les matériaux que lui procure son époque et les exigences qui s'y manifestent. Hegel souligne à plusieurs reprises que la société civile est une création des temps modernes. D'une part, l'Antiquité associait les activités économiques à la famille, d'où le nom *économique*, d'autre part le principe de la particularité qui a rendu possible la société civile correspond à un développement plus tardif du concept de liberté. Détachée de la famille dont elle est l'éclatement, et simple sphère du travail, des échanges et de la vie privée, la société civile, région phénoménale, reste en deçà de l'État qui en est la vérité. Cette coupure entre le

38. *Ibid.*, p. 26.

39. *Ph.D.*, par. 256, Rem., Derathé, p. 257.

40. ARISTOTE, *Politique*, 1, 2.

monde de l'économie et le monde politique, entre le bourgeois et le citoyen, entre le privé et le public, a même provoqué l'étonnement du jeune Marx qui y a vu une contradiction projetée au sein de la réalité humaine. Il n'a pas saisi que la société civile fait le joint entre la particularité qui est son principe et le vouloir-vivre ensemble en lequel consiste l'État : « La particularité est forcée de s'élever à la forme de l'universel, de chercher et de trouver sa permanence dans cette forme »<sup>41</sup>. La société civile est la voie qu'il lui faut emprunter. Bien loin que l'État moderne soit le simple produit des intérêts privés qu'il aurait pour mission de traduire et de préserver, ou qu'il se réduise à supprimer les antagonismes de la société civile ou à compenser ses insuffisances, l'État hégélien est d'abord et surtout une œuvre de liberté et d'effectuation éthique.

L'État hégélien est la conscience éthique parvenue à la conscience d'elle-même : son essence est l'unité qui déjà caractérise la famille, mais cette essence reçoit par la médiation du principe de la particularité qui se déploie dans la société civile bourgeoise, la forme de l'universalité consciente d'elle-même. Ainsi l'État et la vertu politique vont ensemble. La constitution de l'État est une « justice existante » et le courage fait partie de la définition du citoyen. Hegel revient à plusieurs reprises sur cette question dans l'article sur le *Droit naturel* et dans la *Philosophie du droit*. Aux deux endroits, Aristote est cité. Le problème soulevé est le suivant : la vie vertueuse peut-elle se limiter à l'individu ou a-t-elle de sa nature un rattachement à la vie politique ? Hegel répond que la vie éthique ne peut s'exprimer dans l'individu singulier si elle n'est pas « son âme », et elle ne l'est que pour autant qu'elle est un universel et « l'esprit pur d'un peuple » ; « le positif est, par nature, antérieur au négatif ; ou, comme Aristote le dit, le peuple est, par nature, antérieur à l'individu singulier... »<sup>42</sup>. Les qualités éthiques qui appartiennent à l'individu comme le courage, la tempérance, l'économie, la libéralité sont de simples capacités d'être dans la vie éthique universelle. Lorsqu'elles concernent l'individu uniquement, elles sont l'objet d'une simple description naturelle. Dans la *Philosophie du droit*, Hegel ajoute que la théorie des vertus en tant qu'elle comprend la particularité du caractère fondée dans la nature « devient une histoire naturelle de l'esprit »<sup>43</sup>. Le courage n'est arraché à son formalisme et à sa négativité que s'il a son but final vrai et absolu dans la souveraineté de l'État. De façon plus générale, l'État hégélien dans lequel la vie éthique constitue « un libre système de développement autonome et d'objectivité » favorise le bon agir des citoyens. La vertu n'est rien d'autre que l'aptitude de l'individu à remplir ses devoirs et chaque citoyen a cette possibilité au moins théoriquement. La vertu, dans la mesure où elle exige des dispositions naturelles particulières, ou repose sur le génie propre à un individu n'est utile que dans les situations de conflit ou à l'occasion d'événements extraordinaires. À ce propos, Hegel fait remarquer : « Aristote reconnaît certes que la réalité éthique est aussi l'affaire de l'individu, mais qu'elle a son achèvement dans l'État ; — dans la

41. *Ph.D.*, par. 186, Derathé, p. 218.

42. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. Bourgeois, p. 79.

43. *Ph.D.*, par. 150, Rem., Derathé, p. 195.

politique »<sup>44</sup>. L'Éthique nichomachéenne, note Hegel, est en quelque sorte « un traité de politique »<sup>45</sup>.

Nous mesurons ainsi toute l'importance du passage de la société civile bourgeoise à l'État. Dans la société civile, le système éthique est perdu dans ses extrêmes. Pour en arriver à l'État qui est la compénétration du substantiel et du particulier, il aura fallu le travail de la culture. Dès l'introduction à la *Philosophie du droit*, à propos de la visée de bonheur, Hegel détermine le rôle et la valeur de la culture. Le libre arbitre implique la réflexion qui s'applique aux instincts et leur apporte la forme de la généralité : « En s'appliquant aux tendances, en les représentant, en calculant, en les comparant non seulement entre elles, mais aussi avec leurs moyens, leurs conséquences, etc., avec aussi une totalité de satisfaction — ou la félicité — la réflexion apporte à cette matière l'universalité formelle et la purifie de cette manière toute extérieure de sa grossièreté et de sa barbarie »<sup>46</sup>. Produire cette universalité de la pensée est l'une des fonctions de la culture et par elle la culture acquiert, remarque Hegel, une « valeur absolue ». Il s'agit alors uniquement d'un universel formel, indéterminé pour soi et qui ne trouve sa vérité que dans un universel qui se détermine lui-même, la volonté libre. La culture n'a donc pas seulement pour objet l'émergence de l'universel formel par lequel la volonté prend conscience de sa liberté, mais a aussi pour fonction de dégager la vérité de cet universel formel. Si on s'en tenait à la liberté arbitre qui s'élève au-dessus des instincts et des tendances en maintenant sa dépendance à leur endroit, on ferait montre d'un manque total de culture, car « dans cette représentation, il n'y a pas trace de ce qu'est la volonté libre en soi et pour soi, le droit, la vie éthique, etc. ». L'universalité formelle n'est pas encore la vérité de la liberté. Dans la section *Moralité*, nous retrouvons un universel uniquement formel, le bien abstrait, et il appartient à la subjectivité particulière d'en déterminer le contenu. L'appréciation peut être vraie comme elle peut être simplement probable ou fausse. Le bon discernement est l'effet de la culture : « Que l'individu puisse parvenir à cette justesse dans l'appréciation, cela résulte, selon le point de vue de la sphère qui n'est encore que celle de la moralité, du degré de culture subjective »<sup>47</sup>. La culture permet d'en arriver à l'appréciation droite de l'action à accomplir et de dépasser l'universel formel.

Le thème de la culture est repris avec lyrisme dans la section consacrée à la société civile-bourgeoise. La société civile est le terrain où s'effectue le travail qui donne accès à l'universel formel en lequel dans un premier temps consiste la culture et qui permet dans un second temps la découverte progressive par la volonté subjective en son intimité de l'objectivité « qui la rend digne et capable d'être la réalité effective de l'Idée ». Les deux phases ou fonctions de la culture sont réaffirmées dans leur liaison et leur complémentarité : 1) Tout d'abord le monde extérieur de l'économie est

44. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Vrin, p. 590. Voir aussi *Enc.*, par. 474 : « Platon, dans la mesure aussi où il soumit sa nature tout entière au *droit de l'esprit*, montra qu'on ne pouvait représenter ce qu'est la *justice* auprès de et pour elle-même que dans sa structure *objective*, c'est-à-dire dans celle de la construction de l'État, en tant que vie conforme-aux-bonnes-mœurs » trad. Gandillac, p. 423.

45. *Ibid.*

46. *Ph.D.*, par. 20, Derathé, p. 84.

47. *Ph.D.*, par. 132, Rem., Derathé, p. 170.

doublé par un monde universel selon une universalité d'entendement. L'esprit est alors chez lui et comme en sa terre natale. Le droit abstrait reçoit l'existence, c'est-à-dire devient reconnu, su et voulu universellement et, par la médiation du su et du voulu, reçoit validité et réalité effective : « C'est grâce à la culture, écrit Hegel, à la pensée comme conscience de l'individu sous la forme de l'universel, que je sois conçu comme personne universelle, notion dans laquelle tous sont identiques. L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est homme... »<sup>48</sup>. 2) L'administration de la justice réconcilie l'universel existant en soi avec la particularité subjective, mais l'universel n'a encore que la signification du droit abstrait. Le passage à l'universel concret, à un but universel concret, s'effectue grâce à la culture que donne la corporation. La fin singulière s'active en fin universelle et la fin universelle devient concrète.

Il serait facile de montrer que la culture entendue comme ouverture sur l'universel et comme apprivoisement de l'objectivité au sens de « méthode » ou de « façon de procéder appropriée » rejoint la conception que les Anciens se faisaient de la « paideia » et laisse loin derrière elle la conception rousseauiste de la culture.

Le concept d'histoire mondiale fait partie intégrante de la *Philosophie du droit*. Hegel l'inclut dans le développement de l'idée de l'État : « L'État, comme liberté universelle et objective dans la libre indépendance de la volonté particulière — cet Esprit réel et organique : a) d'un peuple qui, b) entrant en rapport avec les esprits particuliers des autres peuples c) devient réel au cours de l'histoire universelle et s'y manifeste comme Esprit du monde dont le droit est le droit suprême »<sup>49</sup>. Le terme « réel » traduit ici le terme allemand « *wirklich* » qui signifie « effectif ». Le paragraphe 259 reprend cette présentation : « L'idée de l'État : a) A tout d'abord une réalité immédiate et elle est alors l'État individuel en tant qu'organisme se rapportant à lui-même : C'est la constitution ou le droit public interne ; Elle passe ensuite dans le rapport particulier d'un État particulier avec les autres États : c'est le droit public international ; Elle est enfin l'Idée universelle en tant que genre et puissance absolue vis-à-vis des États individuels : l'Esprit qui se donne sa réalité effective dans le déroulement de l'histoire mondiale ». L'Esprit à l'œuvre dans l'histoire est décrit par Hegel, à la suite de Schiller, comme un tribunal chargé de dire le droit d'une manière absolue. Placée au-dessus des États particuliers, l'idée de l'État comme Esprit du monde tranche entre eux dans le sens d'une affirmation toujours plus haute de la liberté. L'histoire est téléologique et rétrospective. Elle est aussi strictement politique. Hegel soutient aussi que « l'histoire de la formation véritable de la vie éthique forme l'objet de l'histoire mondiale ». À ce titre, l'histoire mondiale est la sanction du droit en vigueur dans chaque État particulier et elle constitue la clé de voûte de la philosophie du droit considérée dans son ensemble. Mais l'histoire mondiale est un jugement porté sur les États. L'Esprit du monde rend jugement et les États individuels, écrit Hegel, « n'ont leur valeur et leur existence que par rapport à lui, c'est-à-dire par le jugement où ils lui sont subsumés et où il leur est inhérent ». La mesure « absolue » de la vie des États, affirme E. Fleischmann, est la *contribution* à un ensemble qui les englobe. « Cette totalité, plus durable qu'eux », qui les mesure et les juge, « *c'est l'histoire mondiale* »<sup>50</sup>.

48. *Ph.D.*, par. 209, Rem., Derathé, p. 230.

49. *Ph.D.*, par. 33, Derathé, p. 92.

50. E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, p. 354.

Les philosophes grecs ne sont pas parvenus à une telle vision de l'histoire qui enclorait et concevrait « téléologiquement le monde dans sa totalité » et le soumettrait « à la domination de l'esprit »<sup>51</sup>. Leur expérience du passé était trop limitée. Aristote note toutefois qu'un progrès dans le développement des idées s'est effectué grâce aux travaux de ses prédécesseurs. De façon générale, il constate que la satisfaction des besoins et la recherche de l'agréable ont été suivies du progrès des arts et des sciences. Hegel aime se référer sur ce point à Aristote : « Selon Aristote, on a commencé à philosopher quand la vie matérielle a été assurée. La philosophie est une activité libre, désintéressée ; libre, l'angoisse du besoin ayant disparu, elle fortifie, élève, affermit l'esprit en soi ; c'est une sorte de luxe, ce mot signifiant ces joies et ces occupations qui ne dépendent pas des nécessités extérieures »<sup>52</sup>. Hegel prétend aussi fonder l'idée de la perfectibilité de l'homme sur l'enseignement d'Aristote. On doit aussi considérer comme commun à Aristote et à Hegel le thème de la précarité de l'État et de son insertion dans l'histoire.

\*  
\*       \*

Le christianisme a profondément modifié la nature même du politique. L'élément spirituel est descendu de son ciel pour devenir un ici-bas terrestre et l'élément temporel a élevé « son être-pour-soi abstrait jusqu'à la pensée, jusqu'au principe de l'être et du savoir rationnels, jusqu'à la rationalité du droit et de la loi »<sup>53</sup>. Si la réconciliation de la religion et de l'État fait de l'État « l'image et la réalité de la raison », c'est que ces deux mondes ont une « racine commune ». Il faut tourner le dos résolument à la cité grecque. Les modernes ont en commun avec les Anciens des définitions et des doctrines abstraites concernant le bon gouvernement, mais dans la cité grecque le but subjectif ne faisait qu'un avec le vouloir de l'État et la particularité n'était pas encore émancipée : « L'essence de l'État moderne consiste dans l'union de l'universalité avec la totale liberté de la particularité... »<sup>54</sup>. L'État moderne n'est plus le produit du « jeu de la nature et du caprice des individus », il est une œuvre spirituelle qui repose sur la pensée et le vouloir substantiel des citoyens. L'affirmation de la valeur infinie de la personne relativise cependant l'État : alors que la cité grecque englobait les domaines de l'art, de la religion et de la philosophie, ceux-ci sont maintenant situés à un niveau supérieur à l'État, celui de l'Esprit absolu.

51. OTTO PÖGGELER, *L'Esprit du Christianisme de Hegel*, dans *Archives de philosophie*, tome 33, 1970, p. 746.

52. *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, trad. Gibelin, p. 55.

53. *Ph.D.*, par. 360, Derathé, p. 341.

54. *Ph.D.*, par. 261, add., Derathé, p. 266.